

ISSN 0130-0741
9 770130-07491Z

HALKBİLİM
FOLKLORE

EDEBİYAT
LITERATURE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

119

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. 30,
Sayı - No. 119
2024/3

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: 30 SAYI: 119, 2024/3

Yayıncı / *Publisher*

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

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



Yayın Yönetmeni / *Editor*

Doç.Dr. Mıhrıcan Aylanç
(maylanc@ciu.edu.tr)

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

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

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa / *Cyprus Internatioanl University,*
Nicosia Tel: 0392 671 11 11 - (2701)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

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

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

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



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

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

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

folklor/edebiyat

Üç Aylık Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

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

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

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

Araştırma Makalesi: Orijinal bir araştırmayı 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 internete ücretsiz kullanılabilirliğini kastediyoruz. Çoğaltma ve dağıtım üzerindeki tek kısıtlama ve bu alandaki telif hakkının tek rolü, yazarlara çalışmalarının bütünlüğü üzerinde kontrol hakkı vermek ve uygun şekilde onaylanma ve alıntı yapma hakkı olmalıdır." (Budapeşte Açık Erişim Girişimi)

Dergi, CORE ve COPE ilkelerini kabul eder.

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

ISSN 1300-7491 - e-ISSN 2791-6057

Yayımlama Süreci:

Dergiye gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltilmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarizm) konusunda Turnitin/ iThenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiye iletilen makaleler, Ödenetim Kurulu incelemesinden sonra, Alan Editörü ve Editör'ün onayıyla alanda uzman hakemlere gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "çift kör hakem" işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler 10000; inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 4000, medya, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları 1500 sözcüğü aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Hakem Değerlendirme Süreci:

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

Körleme Hakemlik Türü:

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

İlk Değerlendirme Süreci:

folklor/edebiyat dergisine gönderilen çalışmalar ilk olarak Ödenetim Kurulu tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. 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 alan editörü değerlendirme raporu ile iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise APC ücretinin ödenmesinden sonra hakemlendirme sürecine alınır.

Hakemlendirme Süreci:

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

Yazım Kuralları:

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

İlk sayfa düzeni:

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

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

<http://www.apastyle.org>

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

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

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

Etik Kurul Zorunluluğu:

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

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

folklor/edebiyat dergisi, "Dergi Editörleri Davranış İlkeleri"ni (Code of Conduct for Journal Editors-COPE) esas alarak yayım sorumluluklarını yerine getirmeyi temel ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke doğrultusunda editör kurulu, hakemler ve yazarlar dergi başvuru ve değerlendirme süreçlerindeki işlemlere uygun davranmayı etik kurullar kapsamında uygulamakla zorunludur. *folklor/edebiyat* dergisi, başkalarına ait çalışmalarını kötüye kullanma, çıkar ilişkisi gibi etik ihlaller içeren hiçbir etik dışı çalışmanın kabul edilmesini 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 resmi Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

folklor/edebiyat Telif Hakkı:

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

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

Lisans

Creative Commons Attribution 4.0



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

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

Dergi Yönetimi ve Kurulları:

Yayıncı: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Editör: Doç.Dr. Mihrican Aylanç

Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)

Yayın - Medya Editörleri:

Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik (birkalan-gedik@em.uni.frankfurt.de)

Prof. Dr. Mehmet Çevik (mehmet.cevik@hbv.edu.tr)

Prof.Dr. Süheyla Sarıtaş (suheylesaritas@gmail.com)

Ön Denetim Kurulu:

Doç.Dr. Hatice Kayhan (hdirek@ciu.edu.tr)

Doç.Dr. Haluk Öner (honer@bartin.edu.tr)

Doç.Dr. Behbud Muhammedzade (behdudm@ciu.edu.tr)

Doç.Dr. Dilan Çiftçi (dciftci@ciu.edu.tr)

Yabancı Dil Editörleri:

Doç.Dr. Şevki Kırpalp (skiralp@ciu.edu.tr)

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

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Türkçe Dil Editörü:

Doç.Dr. Sevda Kaman (skaman@bartin.edu.tr)

Yönetim ve İletişim:

Dergimize <https://www.folkloredebiyat.org> ve <https://dergipark.org.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 -2701/2600 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 10000 words; analysis/discussion/critiques should be no more than 4,000; and media, book review/critiques should be no more than 1500 words. Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. A 100 Euro (or Turkish lira at current exchange rate) "Article Processing Fee" (APC) will be requested from all articles sent to the journal to cover editorial, digital print, and typesetting fees. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The publication language

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

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

First page design:

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

Peer Review Process:

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

Ethics Committee Obligation:

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

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

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

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

folklore/literature Copyright/ License:

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

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

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



Journal Management and Boards:

Publisher (On behalf of Cyprus International University)

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rector

Editor

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

Technical Editor

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

Foreign Language Editors

Doç.Dr. Şevki Kıralp (skiralp@ciu.edu.tr)

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

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

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

Management and Communication:

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

Edition: Başkent Klişe ve Matbaacılık Publications – Ankara

Turkey Contact Address

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

Phones: (392)6711111-2701/2724 Fax: (392) 671 1165

Electronic communication:

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

Akademik Danışma Kurulu / Advisory Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Nalan Büyükkantarçoğlu (Çankaya University, Faculty of Education, Department of English Language Teaching- nalanb@cankaya.edu.tr) TURKEY

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

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

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

118, 119 ve 120. sayının hakemleri daha önce duyurduğumuz üzere yıl sonunda toplu olarak açıklanacaktır. Diğer sayılarda hakemlerimiz yıllık olarak/her cildin son sayısında yayınlanmaya devam edecektir.

As previously announced, the referees of the 118th, 119th and 120th issues will be announced collectively at the end of the year. In other issues, our reviewers will continue to be published annually / in the last issue of each volume.

ALAN EDİTÖRLERİ /FIELD EDITORS

Halkbilimi-Folklore

Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik

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

Prof.Dr. Ali Yakıcı

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

Prof.Dr. Aynur Koçak

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

Prof.Dr. Işıl Altun

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

Edebiyat-Literature

Prof.Dr. Abdullah Uçman

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

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz

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

Prof.Dr. Emel Kefeli

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

Antropoloji-Anthropology

Prof.Dr. Hanife Aliefendioğlu

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

Prof.Dr. Meryem Bulut

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

Prof.Dr. Derya Atamtürk Duyar

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

Prof. Dr. Şebnem Pala Güzel

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

Dil-Dilbilim/Linguistics

Prof.Dr. Nurettin Demir

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

Prof.Dr. Aysu Erden

(Maltepe Üniversitesi - aysuerden777@gmail.com)

Prof.Dr. Sema Aslan Demir

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

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

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

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan - From folklor&edebiyat XV

Araştırma Makaleleri - Research Articles

Orhon Yazıtları'nda Siyasal Otoritenin/Egemenliğin Meşru Zemini Olarak Kut: Weberci Karizma Açısından Değerlendirme

Kut as the Legitimate Basis of Political Authority/Sovereignty in Orkhon Inscriptions: An Evaluation in Terms of Weberian Charisma

Faruk Manav555

Hilebaz Anlatı Kahramanlarına Türkçede Bütüncül Bir Adlandırma Önerisi: Oyunbaz

A Holistic Naming Proposal for Trickster Narrative Heroes in Turkish: Playful

Işıl Karatekçü-Şenol Koçak575

Sultantepe'den Gılgamesh ile İlgili Bir Kurgu Mektup

A Fictional Letter about Gilgamesh from Sultantepe

Kurtuluş Kıymet589

Folklorun İşlevleri Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme

Critical Analysis on the Functions of Folklore

Erdoğan Altınkaynak-Vedi Aşkaroğlu607

Fikret Demirağ'ın *Hüzün Ana* Kitabındaki Şiirlerde Folklorik Ögeler

*Folkloric Elements in the Poems in Fikret Demirağ's *Hüzün Ana**

Hatice Kayhan621

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadın Romancıların ve Kadın Figürlerin Dönüşümü

The Transformation of Female Novelists and Female Figures from the Ottoman Empire to the Turkish Republic

Türkân Yeşilyurt635

An Ecological Approach to Selected Turkish Folk Tales

Seçilmiş Türk Halk Masallarına Ekolojik Bir Yaklaşım

Ebru Şenocak- F. Gül Koçsoy655

Consumer Society and Social Ecology in *Charlie and the Chocolate Factory*

Charlie ve Çikolata Fabrikası'nda Tüketim Toplumu ve Toplumsal Ekoloji

Tuğba Çelik Korat.....671

Nardaniye Hanım Masalında Narsistik Karakter Analizi

Narcissistic Character Analysis in *Nardaniye Hanım* Tale

Yılmaz Kaval689

Düşüşe Yazgılı Yükseliş: Psikomitoloji Çerçevesinde Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* Romanı

The Ascension Doomed to Decline: An Analysis of Halit Ziya Uşaklıgil's Novel *Mai ve Siyah* within the Framework of Psychomythology

Gökhan Tunç- Özge Gamsız Tunç709

Sergiusz Szymon Rudkowski ve Eserleri Bağlamında Karay Türk Şiirine Etnopoetik Bakış

Ethnopoetic Analysis of Karaim Türkic Poetry in the Context of the Works by Sergiusz Szymon Rudkowski

Elmira Memmedova-Kekeç727

Precarity, Hope and Despair in Nadia Fall's *Home*

Nadia Fall'un *Home* adlı Eserinde Güvencesizlik, Umut ve Umutsuzluk

Hakan Gültekin747

Kazak Türklerinin Düğün Geleneği Müzikleri ve Ritüel Örnekleri

Music and Ritual Examples of the Wedding Traditions of Kazakh Turks

Halil Çetin761

Osmanlı Döneminde Metal İpliklerin İşleme Sanatında Kullanımı -Dival İş Eserlerden Örneklerle-

The Use of Metal Threads in Embroidery Art During the Ottoman Period -With Examples from Dival Works-

Mine Can781

Tarihî Kıbrıs Haritalarında Kartografik ve Bibliyografik Öğeler

Cartographic and Bibliographic Elements on Historical Cyprus Maps

Yasemin Nemlioğlu801

Affective Ecocriticism: From Environmental Crisis to the Crisis of Environmentalism

Duygulanım Ekoeleştirisi: Çevre Krizinden Çevrecilik Krizine

Sezgin Toska829

Kitap tanıtımı / Book Reviews

Ramazan Çakır, Türkiye ve Türkmenistan Türkçelerinde Konularına Göre Açıklamalı Alkışlar Dilekleri (İyi/Hayır Dualar), Gazi Kitabevi, Ankara, 2024

Burak Gökbulut-Mustafa Yeniasır857

Bekir İşlek (Haz.), Köroğlu Destanı'nın Düziçi Rivâyetleri, Ürün Yayınları, Ankara, 2024.

İlke Altuntaş Gürsoy861

Değerli folklor/edebiyat Okurları Merhaba,

Yeni bir sayı ile daha sizlerle birlikteyiz. Danışma Kurulumuzda uzun yıllar yer alarak dergimize önemli katkılarda bulunan değerli Türkolog, Dilbilimci Prof. Dr. Bernt Brendemoen’i kaybetmiş olmanın üzüntüsünü yaşıyoruz. Kendisine gerek bilim dünyamıza hizmetleri gerekse bize verdiği desteği için minnettar olduğumuzu yineliyoruz.

Ağustos dönemine denk gelen 119. sayımızda on altı araştırma makalesi ve iki kitap tanıtım yazısına yer veriyoruz. Makale akışının gittikçe arttığı dergimize gösterdikleri ilgi dolayısıyla tüm yazarlarımıza teşekkür ediyoruz. Dergimize gönderilen makale sayılarındaki artış nedeniyle değerlendirme süreçlerimizdeki zamanlamada değişikliğe gitmemiz kaçınılmaz olmuştur. Bunun yanında folklorededebiyat.org web sitemizdeki güncellemelerimiz nedeniyle makale takip sistemimizi dergi-park üzerinden yürüttüğümüzü de hatırlatmak istiyoruz.

119. sayımız, bilim çevrelerimizle paylaşmanın mutluluğunu yaşadığımız özgün araştırma ve incelemelerden oluşuyor. İlk makalemizde **Faruk Manav**, Orhon Yazıtları’nda geçen *kut* kavramına, dolayısıyla devlet yöneticisinin ideal kabul edilen vasıflarına Batı felsefesi ile karşılaştırmalı olarak yaklaşarak kolektif belleğimizin temellerini irdeliyor.

Aynur Koçak ve Işlay Kara Tekgül, hilebaz anlatı kahramanlarını “Oyunbaz” olarak nitelendirerek Türkçede bu yönde bir yeniden adlandırma önerisinde bulunuyorlar.

Kurtuluş Kıymet, Şanlıurfa Sultantepe’de (Eski Huzirina) bulunan ve Gılgames Mektubu olarak bilinen kurgu mektubu inceleyerek Gılgames Destanı ile karşılaştırmakta. Sultantepe Gılgames Mektubu’nun Anadolu’da “kurgu krali mektup” türüne ait tek örnek ve Gılgames kisvesi altında Asur krallık ideolojine karşı bir eleştiri olduğunu ortaya koyuyor.

Erdoğan Altınkaynak ve Vedi Aşkaroğlu, folklorun işlevlerine eleştirel yaklaşım sergileyerek kuramsal, yöntemsel uygulamalarda belirledikleri yeni işlevlerin de dikkate alınmasını önermektedirler. Kıbrıs konulu çalışmasında **Hatice Kayhan**, Fikret Demirağ’ın şiirlerindeki folklorik öğeleri inceleyerek çağdaş/modern toplum dokusunu şekillendiren geleneğe işaret ediyor. **Yasemin Nemlioğlu**, Tarihsel Kıbrıs haritalarını değerlendirerek özellikle yerleşim adları üzerinden yönetim-yerleşim arasında ilişkiler ve Kıbrıs’taki Türk varlığına dair değerlendirmelerde bulunuyor. **Türkân Yeşilyurt** çalışmasında, Osmanlıda kadını öne çıkaran toplumsal koşullar ve politikalara değinerek Türkiye’de kadınların özgürleşmesinin temelinde Cumhuriyet ile elde edilen kazanımların olduğunu romanlardan hareketle belirtiyor.

Ebru Şenocak ve F. Gül Koçsoy, Türk halk masallarına ekoeleştirel bir bakışla yaklaşarak masallarda hayvanların özneliğinin altının çizildiği, insanlarla eşit, lider, aktif ve çoğu zaman insanlardan daha zeki ve makul olarak gösterildikleri sonucuna ulaşmaktalar. *Duygulanım Ekoeleştirisini: Çevre Krizinden Çevrecilik Krizine* adlı makalesinde **Sezgin Toska**, bireyleri çevre sorunlarına dâhil etmek için hikâye anlatımı yoluyla olumlu duygular ve duygulanımlar kullanmanın ve topluluk duygusunu geliştirmenin önemini tartışmakta.

Tuğba Çelik Korat, Roald Dahl'ın *Charlie ve Çikolata Fabrikası* romanında tüketim toplumunun yarattığı bağımlılıklar, etik sorunlar ve tüketim toplumunu yönlendiren kapitalist sermaye üzerine ekolojik analizlerde bulunuyor, romanın tüketim toplumunun değerlerini eleştirmek bir yana, bu toplumun yarattığı toplumsal bağımlılıkları ve zayıflıkları yeniden ürettiğini ortaya koyuyor. **Yılmaz Kaval**, Psikanalitik halkbilimi kuramı bağlamında incelediği *Nardaniye Hanım* masalında üvey annenin kişilik bozukluğu olan narsisistik karakter yapısını analiz ediyor. Türk masallarında üvey anne karakterinin yer aldığı bütün masalarda üvey anne kötülüğünün altında narsisistik kişilik bozukluğu örüntülerinin yer aldığını ileri sürüyor.

Gökhan Tunç ve Özge Gamsız Tunç, psikomitoloji çerçevesinde Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* romanını inceleyerek romanın baş kişinin metaforik ölümünün İkaros kompleksiyle örtüştüğü, derin yapıda İkaros kompleksiyle psikomitolojik açıdan bir ilişki bulunduğu sonucuna ulaşmaktalar. **Elmira Memmedova-Kekeç**, Sergiusz Szymon Rudkowski ve eserleri bağlamında Karay Türk şiirine etnopoetik bakış sunuyor.

Hakan Gültekin, *Nadia Fall'un Home adlı Eserinde Güvencesizlik, Umut ve Umutsuzluk* adlı çalışmasında, Guy Standing'in prekarya kavramını kullanarak karakterlerin sınıfsal konumlarını ve trajik yaşam deneyimlerini değerlendirmekte.

Halil Çetin, Kazak Türklerinin düğün geleneğinde gözlemlenen “jar- jar, be-taşar, sınısu” gibi müzikal icralar ve bunların sözlü kültür içerisinde yüklendikleri anlamları inceliyor.

Mine Can, dival işi eserlerden örneklerle Osmanlı döneminde metal ipliklerin işleme sanatında kullanımını ele alıyor ve bu işleme sanatına saray ve çevresi tarafından verilen öneme dikkat çekerek bunu sanayileşmeyle yok olan zanaatlardan biri olarak tanıtıyor.

Bu kapsamdaki *Yaz* sayımızı okurlarımızla paylaşırken büyük bir özveri ile sayının gün yüzüne çıkması için emek sarf eden yazarlarımıza, Danışma Kurulumuza ve Alan Editörlerimize, Yayın-Medya ve Dil Editörlerimize, hakemlerimize teşekkürü borç biliyoruz.

Saygılarımla,

Dear Readers of *folklore/literature*,

We are with you once again for a new issue. We are saddened by the loss of our esteemed Turkologist and linguist Prof. Dr. Bernt Brendemoen, who made significant contributions to our journal by being a member of our Advisory Board for many years. We reiterate that we are grateful to him for his support and contributions both to us and to the scientific world.

In this 119th issue in August, we included sixteen research articles and two book reviews. We would like to thank all our authors for their interest in our journal, where the number of article submissions has increased considerably. For this reason, it has become inevitable to change the timing of our evaluation processes. In addition, we would like to remind you that due to the updates on our website (www.folklore-edebiyat.org), we are now conducting our article tracking system through Dergi-park.

Our 119th issue consists of original research and analyses that we are pleased to share with our scientific community. In our first article, Faruk Manav analyses the concept of kut in the Orkhon Inscriptions, and thus the ideal qualities of the state ruler, in comparison with Western philosophy and examines the foundations of our collective memory.

Aynur Koçak and **Işıl Kar Tekgül** characterise the trickster narrative heroes as “Oyunbaz” and propose a renaming in Turkish. **Kurtuluş Kıymet** analyses the fictional letter found at Sultantepe (Eski Huzirina) in Şanlıurfa, known as the Gilgamesh Letter, and compares it with the Gilgamesh Epic. He claims that the Sultantepe Gilgamesh Letter is the only example of the “fictional royal letter” genre in Anatolia and a criticism against the Assyrian royal ideology under the guise of Gilgamesh.

Erdoğan Altınkaynak and **Vedi Aşkaroğlu** take a critical approach to the functions of folklore and suggest that the new functions they identify should be taken into account in theoretical and methodological applications. In her study about Cyprus, **Hatice Kayhan** analyses the folkloric elements in Fikret Demirağ’s poems and points to the tradition that shapes the fabric of contemporary/modern society. **Yasemin Nemlioğlu** evaluates the presence of Turks in Cyprus through the name of settlements on historical maps of Cyprus and analyses the relationship between administration and settlement. **Türkân Yeşilyurt**, in her study on the social conditions and policies that brought women to the forefront in the Ottoman Empire, evaluates the gains made by the Republic as the basis for the emancipation of women in Turkey by analysing novels.

Tuğba Çelik Korat makes ecological analyses on the addictions and ethical problems created by the consumer society and the capitalist capital that drives soci-

ety in Roald Dahl's Charlie and the Chocolate Factory. She reveals that the novel, far from criticising the values of the consumer society, reproduces the social dependencies and weaknesses created by this society. **Yılmaz Kaval** analyses the narcissistic character structure, which is the personality disorder of the stepmother in the tale of Nardaniye Hanım in the context of psychoanalytic folklore theory. He argues that in all Turkish fairy tales in which the stepmother character takes place, narcissistic personality disorder patterns take place under the evilness of the stepmother.

Gökhan Tunç and **Özge Gamsız Tunç** analyse Halit Ziya Uşaklıgil's novel Mai and Siyah within the framework of psychomythology and conclude that the metaphorical death of the protagonist of the novel overlaps with the Ikaros complex and that there is a psychomythological relationship. **Elmira Memmedova-Kekeç** presents an ethnoepic view of Karay Turkish poetry in the context of Sergiusz Szymon Rudkowski and his works.

Hakan Gültekin, in his article titled "*Precarity, Hope and Despair in Nadia Fall's Home*", evaluates the class positions and tragic life experiences of the characters by using Guy Standing's concept of precariat.

Mine Can discusses the use of metal threads in the art of embroidery in the Ottoman period with examples of dival work. Pointing to the importance given to this embroidery art by the palace and its environment, she introduces it as one of the crafts that disappeared with industrialisation.

As we share this *Summer* issue with our readers, we owe a debt of gratitude to our authors, Advisory Board and Field Editors, Publication-Media and Language Editors, and reviewers who have worked with great devotion to bring this issue to light.

Warm regards,
Assoc. Prof. Dr. Mihrican Aylanç



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue -Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2670

Araştırma makalesi/Research article

Orhon Yazıtları'nda Siyasal Otoritenin/Egemenliğin Meşru Zemini Olarak Kut: Weberci Karizma Açısından Değerlendirme

*Kut as the Legitimate Basis of Political Authority/Sovereignty
in Orkhon Inscriptions: An Evaluation in Terms of Weberian
Charisma*

Faruk Manav*

Öz

Türk siyasal düşüncesinin yapısına, işleyişine ve nasıl olması gerektiğine ilişkin ilk örneklerle, Türk tarihi açısından olduğu kadar Türk felsefe tarihi açısından da hatırı sayılır bir konuma ve öneme sahip olan *Orhon Yazıtları*'nda rastlanmaktadır. Yazıtlarda karşılaşılan ve özellikle siyasal yönetimle ilişkisi bakımından öne çıkan en temel kavram ya da anlayış ise *kuttur*. Bu nedenle *kutun* anlam dünyasının çözümlenebilmesi adına, yazıtlarda yer alan ifadeler incelenmiştir. Öncelikle *kut* sözcüğünün geçtiği ifadeler, ardından ise *kut* sözcüğünün geçmediği ancak *kut*

Geliş tarihi (Received): 08-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-07-2024

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı. Ankara-Türkiye/Gazi University Gazi Faculty of Education Department of Turkish and Social Sciences Education Department of Philosophy and Related Sciences. faruk-manav@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-4588-7886

anlayışına işaret eden ifadeler detaylıca incelenmiş ve *kut* kavramının siyasal yönetime nasıl zemin oluşturduğuna bağlı olarak tanımı yapılmıştır. Buna göre *kut*, yazıtlarda Tanrının yönetici olacak kişiye bağışladığı, inanç temelli bir üstün nitelik olarak betimlenirken siyasal otoriteye/egemenliğe bir tür gerekçe olarak sunulan bir anlam dünyasına sahip bir kavram olarak tanımlanmıştır. Ardından ise Max Weber'in otorite/egemenlik konusundaki düşünceleri irdelenerek *kut* anlayışıyla karşılaştırmalar yapılmış ve çalışmanın da temelini oluşturan karizma düşüncesi detaylıca ortaya konularak Weber'in dile getirdiği karizmatik otorite/egemenlik ekseninde *kutun* karizma olup olamayacağı değerlendirilerek tartışılmıştır. Yapılan değerlendirmede *kutun*; Tanrı vergisi olma, kriz durumlarında ortaya çıkma, ekonomik kaygılardan uzak olma, aynı ailedeki başka kişilerde de görülme gibi karizmayla benzer yönlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak *kut* sahibi olan bir kağanda karizmada olduğu gibi karizmadan alınan güçle yönetilenlerin efendisi olmasına benzer bir yönetici kimliğinin görülmeysi, *kutun* nasıl görüldüğüne ilişkin ya da nasıl bir kabullenmenin gerçekleştiğine yönelik olarak yazıtlarda yönetilenlerin perspektifinden herhangi bir ifadenin yer almıyor olması ve karizmanın ortadan kalkmasına benzer şekilde *kutun* geri alınmasının ya da ortadan kalkmasının gözlemlenmiyor olması gibi farklılaşan yönlerinin bulunduğu da görülmüştür.

Anahtar sözcükler: *Orkhon Yazıtları, Weber, kut, karizma, kağan*

Abstract

The first examples of Turkish political structure, how it operates, and what it should resemble can be found in the Orkhon Inscriptions, which hold significant importance in Turkish history and the history of Turkish philosophy. The primary concept highlighted in the inscriptions, particularly in relation to political administration, is *kut*. Therefore, the inscriptions were scrutinized to unpack the meaning of *kut*. Initially, expressions containing the term *kut* were examined, followed by those indicating its meaning even without explicitly using the word. This exploration aimed to define how *kut* formed the basis of political authority. Accordingly, in the inscriptions, *kut* is portrayed as a divine gift of superior quality bestowed upon an individual by God to assume a leadership role. It is defined as a concept that encompasses a world of meanings, serving as justification for political authority and sovereignty. Subsequently, Max Weber's theories on authority and sovereignty were reviewed and compared with the concept of *kut*. The study discussed whether *kut* could be considered a form of charisma, as defined by Weber, which forms the focal point of this study. It was found that *kut* shares similarities with charisma, such as being a divine gift, emerging during crises, being detached from economic concerns, and appearing in different members of the same family. However, some distinctions were identified, such as the absence of a distinct administrative identity akin to that of a charismatic leader with *kut*, and the inscriptions do not provide perspectives from the administered regarding how *kut* is realized or acknowledged, akin to the acknowledgment of charisma. Furthermore, the reclaiming of *kut*, similar to the dissolution of charisma, was observed.

Keywords: *Orkhon Inscriptions, Weber, kut, charisma, khagan*

Extended summary

It is likely to think that the sense of *kut* in *Orkhon Inscriptions* has a different and peculiar frame. This difference results from the side of *kut* overlapping with its political thought having different meaning initiatives in Turkish culture and from the fact that this side was uttered by the rulers in person. For that reason, *Orkhon Inscriptions* must be taken into consideration in perceiving both the meaning of *kut* which is of great importance in terms of Turkish philosophy of politics and what kind of a function it has. In this way, the way of making a true comment regarding *kut* would be opened.

In the current study, it was aimed to make comment in the axis of Max Weber identified with his thoughts regarding the issue in the history of political thoughts by discussing whether *kut* could be related to authority/sovereignty. It was tried to find an answer to the question “Does the *kut* in *Orkhon Inscriptions* correspond to the Weberian charisma?” in the study. In this sense, it was tried to determine a type of authority/sovereignty or in a way a thesis of legitimacy owned by the Khagan as a ruler depending on the expressions taking place in *Orkhon Inscriptions*. In this context, the meaning world of the sense of *kut* based on the expressions in the inscriptions was primarily determined and a frame was drawn and following that whether *kut* is a charisma was discussed in the axis of *charismatic authority/sovereignty*, one of the legitimate authority/sovereignty kinds of Weber.

The way of being able to investigate the relationship of *kut* in *Orkhon Inscriptions* with authority/sovereignty goes primarily through what the concept means in the inscriptions. Particularly, the expressions where *kut* takes places as a word and the ones where Khaganship is related to God show that it could be a God-based or God-supported thing. It is likely to think that *kut* is regarded as a sort of justification allowing *kut* that Khagan could be in the position of a ruler in the expressions where the word *kut* is directly used. However, it is likely to see that what *kut* means or what its extent is or how it is obtained is not clear enough in the mentioned expressions. Additionally, the fact that owning *kut* is mentioned together with the support of God indicates that the *kut* owned by Khagan has a Godly content. Nevertheless, it is known that how God gives *kut* if ever or how Khagan obtain *kut* is not clear in the inscriptions.

If a definition is needed regarding *kut*, it will be as follows: *Kut* in *Orkhon Inscriptions* is a feature or a quality forming a justification for its authority/sovereignty by allowing Khagan to be just a ruler endowed by God, for that reason putting Khagan onto a superior and peculiar position rather than an ordinary person, considering that there are other family members coming from the same ancestry other than Khagan, based on the idea which becomes evident as the legitimate ground of political authority/sovereignty.

It is likely to say that while the fact that *kut* is a legitimate ground of political authority/sovereignty is something that is directly expressed, what the details of this ground are has a rather hard framework. In addition to the obscurity of the meaning world of *kut*, the obscure appearance in the in conveying the inscriptions into modern Turkish makes it difficult to make an inference regarding *kut*. However, this difficulty requires a wary approach regarding

the emergence of framework with clear structural features rather than commenting on the meaning initiatives of *kut*. For that reason, it is necessary to think the evaluation made regarding the relation of *kut* with political authority/sovereignty or whether *kut* is an issue of charisma in this sense.

Given as the legitimate ground of political authority/sovereignty in the inscriptions, *kut* has differing sides from Weberian charisma as well as similarities. In particular, it has such similar features as being God's gift, emerging in crises, being away from economic worries, appearing in other individuals in the same family (ancestry charisma). However, such features as the fact that a ruler portrait is not seen at a Khagan with a *kut* as in the charismatic bases with the power taken from *kut* and like the ruler's being the master of those who are ruled, having no expression in the inscriptions from the rulers' perspective regarding how *kut* is regarded or how it is accepted and the fact that taking *kut* back or eliminating charisma cannot be observed just like eliminating charisma lead to clear differences between charisma and *kut*. In addition, evolutionary structure of the same charisma and the similarities as in the basis of irrational and emotional basis do not give sufficient support. For that reason, upon the consideration of the fact that it does not have similarities with other types taking place in Weber's authority/sovereignty, it is likely to claim that there are some charismatic components at *kut* of some extent. However, it is impossible to claim that *kut* fully corresponds to charisma. It is likely to say that the sense of *kut* as source of a political authority/sovereignty has a peculiar and different structure out of Weberian typologies in question. When it comes to the question for which the answer is sought in the current study, it is hard to claim that *kut* corresponds to Weberian charisma in the lights of this data.

Giriş

Orhon Yazıtları'ndaki *kut* anlayışının farklı ve özel bir çerçeveye sahip olduğu düşünülebilir. Söz konusu farklılık, Türk kültüründe birçok farklı anlam açılımına sahip olan *kut*¹ kavramının siyaset düşüncesiyle örtüşen yönü ve bu yönün bizzat devletin başındaki yöneticiler tarafından dile getirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Türk tarihinde önemli yer teşkil eden *Orhon Yazıtları*'nın birincil kaynak olması, Türk siyaset felsefesi açısından büyük öneme sahip olan *kutun* gerek anlamını gerekse nasıl bir işleve sahip olduğunu anlamada göz önüne alınmak durumundadır. Böylece *kut* konusunda daha doğru bir yoruma gitmenin önu açılmış olacaktır.

Literatürde *Orhon Yazıtları*'nda *kutun* otorite/egemenlik ile olan ilgisine yönelik görüşler bulunduğu gibi (Bombaci, 1965: 287; Tanyu, 1980: 75; Divitçioğlu, 2000: 43; Ögel, 2019: 46), *kutun* karizmatik otoriteyle/egemenlikle ilişkilendirildiği görüşlere de (Bombaci, 1965: 287; Donuk, 1978: 152-156; Kafesoğlu, 2013: 239-240; Karakaş, 2014: 60-67; Ahmetbeyoğlu, 2020: 35-39; Mehmed Niyazi, 2018: 49-55) rastlanmaktadır. Bu çalışmada ise *kutun* karizmatik otoriteyle/egemenlikle² ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği tartışmaya açılarak siyasi düşünceler tarihinde konuyla ilgili düşünceleriyle özdeşleşen Max Weber ekseninde bir yoruma gidilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla çalışmada, "*Orhon Yazıtları*'ndaki *kut* Weberci karizmaya karşılık gelmekte midir?" sorusuna yanıt aranacaktır. Bu çerçevede, *Or-*

hon Yazıtları'nda yer alan ifadelerden³ hareketle çıkarılabilecek kağanın devlet yöneticisi olmak bakımından sahip olduğu otorite/egemenlik türü ya da bir bakıma meşruluk tezi belirlenmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda öncelikle yazıtlardaki ifadelerden hareketle *kut* anlayışının anlam dünyası belirlenerek bir çerçeve ortaya çıkarılacak, ardından Weber'in meşru otorite/egemenlik türlerinden biri olarak gördüğü karizmatik otorite/egemenlik ekseninde *kutun* karizma olup olmadığı tartışılacaktır.

1. *Kut* ile siyasal otorite/egemenlik arasındaki ilişki

Orhon Yazıtları'nda *kutun* siyasal otoriteyle/egemenlikle ilişkisini inceleyebilmenin yolu öncelikle kavramın yazıtlarda ne ifade ettiğini ortaya koyabilmekle olanaklıdır. Yalnızca *Orhon Yazıtları*'ndaki değil genel kullanımlarına bağlı olarak farklılaşan bir anlam dünyasına sahip olan *kut*, *Dîvânü Lugâti t-Türk*'te "talih ve şans" (Kâşgarlı Mahmûd, 2015, 140) anlamlarına sahip olan bir sözcük olarak ifade edilirken *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*'te "(1) Devlet idaresinde güç, yaratıcılık ve yetki bakımından sahip olunan üstün güç. (2) Mutluluk. (3) İlahi bir kaynaktan gelen rahmet, bereket." (Türk Dil Kurumu, n.d.), bir başka sözlükte ise "1. Uğur, baht, talih, 2. Mutluluk, saadet... 3. (Eski Türklerde) İlâhî feyiz, ilâhî tecelli, ilâhî lütuf..." (Ayverdi, 2008: 1832) anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bombaci (1965: 286), *kuta* talih ya da uğur, Karatay (2013: 66) "Tanrı'dan gelen iyilik" anlamını verirken Ercilasun (2016: 385) ise *kut* sözcüğünün *Orhon Yazıtları*'nda "talih, Tanrı'nın verdiği güç, karizma" anlamında olduğunu belirtmektedir. Ancak bunlar, *kutun Orhon Yazıtları*'nda tam olarak neye karşılık geldiği ve kağanlık açısından neyi ifade ettiği konusunda belirgin bir çerçeve sunmamaktadır. Bu nedenle öncelikle yazıtlarda *kut* sözcüğünün geçtiği ifadeler, ardından *kut* sözcüğünün geçmediği ancak *kut* anlayışı bağlamında değerlendirilebilecek ifadeler çözümlenmek durumundadır. *Orhon Yazıtları*'nda *kut* sözcüğünün geçtiği ifadeler şunlardır:

1) "Teñri yarlıkadukın üçün, özüm kutum bar üçün kagan olurtum."⁴ (Ercilasun, 2016: KT G9, 504)⁵. Bu ifadede, yüce bir varlık ya da güç olarak Tanrı'nın yardımıyla kişinin kağan olabileceği ve bunun *kut* ile gerçekleşebildiği belirtilmektedir (Bk. Bombaci, 1965: 288; Gömeç, 1996: 113; Karakaş, 2014: 60). Bu durumda *kut*, farklı bir yoruma yer vermeksizin kağanın siyasal otoritesinin/egemenliğinin gerekçesi olarak sunulmuş olmaktadır. Bu özelliğinden dolayı bu ifade, yazıtlarda bu konuyu en açık şekilde gösteren yapısıyla *kut* ile ilgili diğer ifadeleri de anlamlı kılmaktadır.

2) "Anta kisre Teñri yarlıkaduk üçün, kutum, ülügüm bar üçün ölteçi bodunug t[irgü] rü igit(t)im."⁶ (Ercilasun, 2016: BK D23, 568)⁷. Bu ifadede *kut* ve *ülüg*⁸ kağanın elde ettiği başarıların ve iyi yönetiminin nedeni olarak gösterilirken bunun yine Tanrı'nın buyurması ile gerçekleştiği belirtilmektedir.

3) "Umay teg ögüm katun kutıña inim Köl Tigin er at bultı."⁹ (Ercilasun, 2016: KT D31, 524). İfadedeki *Umay*, Türk kültüründe "Teñrici inanışta kadınları doğum sonrasındaki evrede koruduğuna inanılan tanrıça." (Şirin, 2020: 410) olarak bilinmektedir. *Dîvânü Lugâti t-Türk*'te ise *Umay*'a ilişkin "Bunun, karında çocuğun yoldaşı olduğu söylenir. Şu atasözünde geçer, Uma.yka tapınsa ogul bulu.r. Anlamı şudur, Ona hizmet eden erkek çocuğa sahip olur." (Kâşgarlı Mahmûd, 2015: 61)¹⁰ ifadesi bulunmaktadır. Buna göre, koruyucu bir tanrıça olan

Umay sayesinde kadınların sağlıklı çocuk sahibi olabildiği söylenebilir. Dolayısıyla *Orhon Yazıtları*'ndaki ifadede Çoruhlu'nun (2013: 42) belirttiği gibi Köl Tegin'in de *kut* sahibi kaptandan/hatundan bu şekilde dünyaya geldiğinin düşünüldüğü görülmektedir. Ancak ifadede dikkat edilmesi gereken husus bu değil, kağanın dışında aynı aileden başka bir kişinin de *kut* sahibi olarak görülüyor olmasıdır. Buradan çıkan sonuç, *kutun* yalnız bir kişide bulunmadığı, aynı soy içindeki diğer kişilerde de bulunabileceğidir.

4) “Ödseg, ötülüg kiş(i...) igidmiş (alp kaganına ya)ñıltı. Üze teñri, iduk yir sub, (eçim) kagan kutı taplamadı erinç.”¹¹ (Ercilasun, 2016: BK D34-35, 576). Bu ifadenin *kut* kavramı açısından değerlendirilmesinin önünde bir engel bulunmaktadır. Bu engel, ifadede geçen *teñri* sözcüğünün hangi anlamda kullanıldığının ve *taplamadı* ifadesinde eylemi gerçekleştiren öznenin *teñri* olup olmadığı konusundaki belirsizliktir. Bu sorun, Türkiye Türkçesine yayılan aktarmalardaki kullanım tercihlerindeki farklılıklarda kendisini göstermektedir. *Teñri* sözcüğü, yukarıda *Tanrı* olarak aktarılırken aynı sözcüğü Aydın (2019: 93) “(ebedi) gök”; Ergin (2013: 81) “Tanrı”; Tekin (2014: 63) “Tanrı”; Thomsen (2019: 186) “Tanrı”; Berta (2010: 198) “*Tengri*”; Ölmez (2021: 148) “Tanrının...” biçiminde aktarmıştır.¹² Sözüün özü, sözcüğün anlamındaki belirsizlik herhangi bir yorumda bulunmayı zorlaştırmaktadır. *Taplamadı* ifadesine ilişkin olarak ise göze çarpan sorun, sözcüğe verilecek anlamdan ziyade taplamayanın¹³ *Teñri/Tanrı*, kutsal yer-sular ve kağandan hangisinin ya da hangilerinin olduğu meselesidir. Ancak bu sorun filolojik bir sorun değil, hermeneutik bir sorun gibi görünmektedir. Çünkü Ölmez (2021: 148), Aydın (2019: 93), Tekin (2014: 63) ve Ergin (2013: 81) üç unsurun da özne ya da eylemi gerçekleştiren olduğu konusunda ortak görüşe sahiptir. Başka bir deyişle bu eylemi gerçekleştirenin yalnızca *Teñri/Tanrı* olmadığı görülmektedir. Ancak buna karşın, literatürde bu ifadenin Tanrı'nın zaman zaman devlet yönetiminde işlerin kötüye gitmesi ya da başarısız olunması durumunda *kutu* geri aldığına göstergesi olduğu iddiası bulunmaktadır (Bk. Mehmed Niyazi, 2018: 53; Karakaş, 2014: 63; Akcan, 2020: 313; Koca, 2019: 94; Ayaz, 2021: 48). Bu iddianın geçerli bir iddia olamayacağı açıktır. Çünkü ifadede bahsedilen şey, yalnızca kötü giden işler sonucunda söz konusu kötü duruma evrendeki tüm güçler de dâhil kimsenin razı gelmeyeceğidir, *kutun* geri alınması değildir. Eğer *kut* geri alınıyorsa bunu başka ifadelerde aramak ve temellendirmek gerekmektedir.

Yazıtlarda *kutun* sözcük olarak yer aldığı ve kağanlığın Tanrı ile ilişkilendirildiği bu ifadeler, onun Tanrısal kaynaklı ya da Tanrı destekli bir şey olabileceği konusunu düşündürmektedir. Bu nedenle *kut* anlayışına ilişkin yapılacak çözümlemede, doğrudan *kut* sözcüğü geçmese de anlam olarak devlet yönetimi ile Tanrı arasında bir ilişki olduğuna işaret edecek türden ifadelerin tespit edilerek yorumlanması konuyu aydınlığa kavuşturacaktır. Bu ifadeler şöyledir:

1) “Teñri teg Teñride bolmış Türk Bilge Kagan; bu ödke olurtum.”¹⁴ (Ercilasun, 2016: KT G1, 500)¹⁵. Bu ifadenin Türkiye Türkçesine herhangi bir anlam karmaşasına yol açmadan aktarıldığını söylemek olanaksızdır. Çünkü ifadede iki kez geçen *teñri* sözcüğünün hangi anlamlarda kullanıldığı, başka bir deyişle gök mü yoksa Tanrı anlamına mı geldiği, iki yerde aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullanıldığı konusunda netlik olmadığı görülmektedir. Çeşitli aktarmalarda bu durumdan kaynaklı farklı anlamlandırma çabaları görülmektedir. Örneğin bu ifadeyi Bombaci (1965: 287) “Kutsal Gökyüzüne benzeyen, Kutsal Gökyüzünde

(ya da, ondan) doğmuş”; Samdan (2003: 124) “Gök Teñri gibi Gökte doğmuş Türk Bilge Kağan bu dönemde tahta oturdum.”; Orkun (1994: 22) “Göge benzer gökte (mevcud) olmuş Türk Bilge hakan bu zamanda [iktidar mevkiine] oturdum.”; Tekin (2014: 21) “(Ben), Tanrı gibi (ve) Tanrıdan olmuş Türk Bilge Hakan, bu devirde (tahta) oturdum.”; Berta (2010: 190) “[Ben] *Tengri* gibi gökte (kk. *Tengriden*) doğmuş (kk. olmuş) *Türk Bilge* kağan bu zamanda hüküm sürdüm.”; Ergin (2013: 35) “Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağanı, bu zamanda oturdum.”; Aydın (2019: 47) “(Ben) Tengriteg Tengride Bolmuş Türk Bilge Kağan(ım). Bu zamanda tahta oturdum.”; Thomsen (2019: 161) “Ben Türklerin göge benzeyen, gökten gelmiş Bilge (yani akıllı) kağanı; bu zamanda tahta oturdum.”; Ölmez (2021: 102) “İlahî göğün yarattığı Türk Bilge Kağan, bu devirde tahta çıktım.” şeklinde aktarmıştır. Aktarmalardaki bu farklılıklardan kaynaklı sorunlara ilişkin bazı çözüm önerilerinin geliştirildiği de gözlemlenmektedir. Örneğin, Şen (2010: 257) “(Tıpkı) gök gibi Tanrı tarafından var edilmiş Türk Bilge Kağan”; Ayaz (2021: 53) ise “Tanrı gibi, gökte olmuş Türk Bilge Kağan” önerisini getirmektedir. Ancak görüldüğü üzere “1. gökyüzü 2. tanrı” (Şirin, 2020: 741) anlamlarına sahip olan *teñri* sözcüğü, aktarmalarda ve önerilerde kişisel tercihe göre değişkenlik gösterecek şekilde kullanılmaktadır. Söz konusu tercih farklılıklarından dolayı üzerinde uzlaşmaya varılan bir anlam çerçevesi olmadığından ifadenin anlam açısından tam olarak karşılanması bir yana, anlamayı daha da zorlaştırdığını belirtmek yerinde olacaktır.

Bu durumda, yapılan çalışmalarda genellikle *kut* anlayışı ile birlikte anılan ya da *kuta* dayanak olarak gösterilen (Mehmed Niyazi, 2018: 51; Erkoç, 2008: 79; Kafesoğlu, 2013: 240; Bıçak, 2013: 71; Ahmetbeyoğlu, 2020: 35) bu ifadenin aktarma sorunlarından dolayı dayanak olup olamayacağı tartışmalı hâlde gelmektedir. Tam olarak neyi kastettiğinin anlaşılmasını nedeniyle bu ifadenin *kut* anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi olanaklı görünmemektedir. Buna ek olarak devlet yönetiminin Tanrı ile ilişkilendirilmesine örnek oluşturması da olanaksız görünmektedir.

2) “Üze Türk Teñrisi, Türk ıduk yiri subı ança itmiş, Türk bodun yok bolmazun tiyin, bodun bolçun tiyin, kañım İltiriş Kaganıg, ögüm İlbilge Katunug Teñri, töpüsinte tutup yügerü kötürmiş erinç.”¹⁶ (Ercilasun, 2016: KT D10-11, 512)¹⁷. Bu ifadede, Tanrı'nın sayesinde Türk milletinin varlığını devam ettirebilmesi için İltiriş Kağan ile İlbilge Hatun'un bir konum elde ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu konumun ne olduğu konusunun tartışmalı olduğu ve yine farklı yorumların bulunduğu görülmektedir. Başka bir deyişle *yukarı kaldırmannın* nasıl anlaşılması gerektiğinin belirlenmesiyle Tanrı ve devlet yönetimi arasında nasıl bir bağ kurulduğu anlaşılacaktır. Demirbilek'in (2016: 48-49) belirttiği üzere *teñri* sözcüğünün aktarımında gök ve Tanrı anlamlarının her ikisiyle karşılaşılmaktadır. Bu da ifadenin neyi kastettiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Demirbilek (2016: 51), ifadenin Tanrı'nın *kut* vermesiyle kağan ve eşini seçerek onların Türklerin yöneticisi olmasına yardım etmesi ile ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Fakat ifadedeki yardım etme eyleminin *kut* alışverişiyle ya da *kuta* sahip olmakla ilişkilendirilebilecek yönünün net olmadığını söylemek mümkündür. Ama yine de ifadenin ikinci kısmında yer alan *teñri* sözcüğünün Tanrı anlamında olduğu kabul edilecek olursa Tanrı'nın devlet yönetimine destek verdiğinin ve yöneticileri yücelttiğinin düşünüldüğü, bunun da *kut* yoluyla gerçekleştiği söylenebilir.

3) “Teñri küç birtük üçün kañım kagan süsi böri teg ermiş; yağısı kon teg ermiş.”¹⁸ (Ercilasun, 2016: KT D12, 512)¹⁹. Bu ifade, kağanın devlet yönetiminde elde ettiği başarıların arkasında Tanrı’nın sağladığı gücün gerekçe olarak sunulması açısından önemlidir. Buna ek olarak yazıtların diğer kısımlarında sözü edilen Tanrı’nın desteğiyle elde edilen siyasi başarıların (Ercilasun, 2016: KT D15, 516-517; Ercilasun, 2016: BK D13, 564-565), Tanrı’nın güç vermesiyle kazanılan zaferlerin (Ercilasun, 2016: BK D32-33, 576-577) ve yine Tanrı desteğiyle gerçekleştirildiği düşünülen devletleşme ve birlik olma ya da siyasi örgütlenmeye (Ercilasun, 2016: BK K9, 548-549) ilişkin ifadelerin de devlet yönetiminin Tanrısal bir destekle başarılı şekilde yürütüldüğünün düşünüldüğüne örnek oluşturduğu söylenebilir. Başka bir deyişle kağanın başarılı yönetiminin gerekçesi, kendi üstün özellikleriyle değil, Tanrı’nın desteğiyle açıklanmaktadır. Bu desteğin *kut* (almak/vermek) olduğu düşünülebilir.

4) “Türk bodunug atı küsi yok bolmazun tiyin kañım kaganıg, ögüm katunug kötürmiş Teñri, il birigme Teñri, Türk bodun atı küsi yok bolmazun [tiyin özümün, ol Teñri] kagan olurtdı erinç.”²⁰ (Ercilasun, 2016: KT D25-26, 520)²¹. Bu ifadede Tanrı’nın *götürme/kötürme* eyleminin nasıl yorumlanacağına ilişkin belirsizlik olduğu söylenebilir. Ancak Tanrı’nın devlet yönetiminde destek sağlamasının yanı sıra, hem devlet veren bir güç olduğu hem de kağanı belirli bir amaç için ya da ona sorumluluk yükleyerek seçtiği ve bulunduğu konuma getirdiğinin düşünülmesi önemlidir. Bir bakıma kağan, yönetici oluşunu bizzat Tanrı’nın belirlediğini ifade ederek Tanrı sayesinde devleti yönettiğini belirtmiş olmaktadır. Bu noktada sorulacak soru ise şudur: “Tanrı kağana devlet verip onu yönetici olarak belirliyorsa bu, kağana kut verildiği anlamına gelir mi?”

Soruya verilecek yanıt ise belirsiz bir yanıt olacaktır. Çünkü *Orhon Yazıtları* özelinde değerlendirildiğinde, ifadede devlet yönetimi ile Tanrı arasında güçlü bir ilişkinin olduğu düşünülebilir. Ancak bunun *kut* vermekle ilgili olduğu *kut* kavramının Türk düşüncesi açısından taşıdığı anlama ilişkin yapılan değerlendirmeler çerçevesinde ancak yorumlanabilir. Söz gelimi, Tanyu (1980: 75) *kutun* kağan olacak kişinin devleti yönetebilmesi için sahip olduğu, Tanrısal yetki ya da güç olduğunu belirtirken, Divitçioğlu (2000: 43) *kutun* “...Tengri’nin kağanlara bahşettiği kutsallık ve egemenlik tözü...”, Ögel (2019: 46), devlet sahibi ve kağan olmaya işaret ettiğini, Mehmed Niyazi (2018: 52) ise “Tanrı vergisi” olduğu şeklinde bir çerçeve çizmektedir. Bu paradigma içinde doğrudan dile getirilmese de ifadenin *kut* anlayışı çerçevesine alınması düşünülebilir. Bu durumda Türk milletinin varlığını devam ettirebilmesi gibi bir amaçla Tanrı tarafından kendisine devlet verilerek başa geçirilen kağanın, bunu Tanrı’nın *kut* vermesiyle sağladığı yorumuna ulaşmak olanaklı hâle gelmektedir.

Genel bir toparlama yapılacak olursa *Orhon Yazıtları*’ndaki ifadelerden hareketle *kutun* anlam dünyasına ilişkin değerlendirme yapmaya olanak sağlayan bazı bulgular göze çarpmaktadır. Buna göre, yazıtlarda *kut* sözcüğünün doğrudan kullanıldığı ifadelerde, *kutun* kağanın devletin yöneticisi konumunda bulunmasına olanak sağlayan, bir tür gerekçe olarak görüldüğü düşünülebilir. Başka bir deyişle kağanın *kutu* bulunduğu için kağanlık yaptığını vurgulaması önemlidir. Ancak vurgulanan kavramın ne anlama geldiğinin ya da kapsamının ne olduğunun veya nasıl elde edildiğinin bahsi geçen ifadelerde belirgin olmadığı görülmektedir. Buna ek olarak ifadelerde *kuta* sahip olmanın Tanrı desteği ile birlikte anılıyor oluşu, kağanın

sahip olduğu *kutun* Tanrısal bir içeriğe sahip olabileceğini düşündürmektedir. Ama Tanrı'nın eğer bir *kut* veriyorsa nasıl verdiği ya da kağanın *kutunu* nasıl elde ettiği konusunun yazıtlarda belirsiz olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu konuyla ilgili literatürde konuya ilişkin farklı görüşler göze çarpmaktadır. Söz gelimi, Bombacı (1965: 288), yazıtlarda *kutun* Tanrı iradesiyle ilişkisinin net olmadığını hatta bazı ifadelerde kişisel özellikler ya da meziyetlerle Tanrı iradesinin ayırt edildiğini belirtirken Yılmaz (2014: 322-331), *kutun* Tanrıdan alındığına ya da Tanrı tarafından verildiğine ilişkin yeterli dayanağın olmadığını, yazıtlarda böyle ifadelerin yer almadığını dile getirmekte ve bunun yanı sıra, kağanın *kutunu* kendisinin bilgelik ve alplığı ile kazandığını öne sürmektedir. Kağanın *kutunu* bilgeliği ve alplığı ile kazandığına dair benzer bir görüş Ögel'de de (2019: 76) bulunmaktadır. Ancak Ögel (2019: 181) *kutun* Tanrı tarafından verildiğini, Özdemir (2006: 106) ve Koca (2019: 92) ise kağanın *kutu* Tanrıdan aldığı belirtmektedir. Gömeç (2003: 102) ise "Türk kaganlarına siyasi hakimiyetin temeli olan *kut* Tanrı tarafından verilir." şeklinde ifade etmektedir. Ancak bu farklı görüşler, *kutun* Tanrı ile birlikte düşünülen/düşünülmesi gereken bir nitelik olduğu düşüncesini değiştirmeyecektir. Bu yüzden, önemli olan *kutun* Tanrı tarafından verilmesi ya da Tanrı'dan alınmasından öte, kağanın ancak *kut* sahibi olarak kağan olabileceği düşüncesi/inancı olmak durumundadır.

Bir başka önemli bulgu ise dolaylı olarak *kut* ile ilişkilendirilen ifadelerde kağanın Tanrı sayesinde tahta oturduğunun vurgulanmasının; siyasi, askerî ve ekonomik başarıların Tanrı'nın desteği ile açıklanmasının ya da temellendirilmesinin ve devletin var olma nedeninin yine aynı gerekçeyle belirtilmesinin *kut*-Tanrı-devlet/devlet yönetimi arasında güçlü bağların olduğunu göstermesidir. Bu bulgu ister istemez *kutun* kağana Tanrısallık kazandırıp kazandırmadığı konusuna kapı aralamaktadır. Bu konuda da farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Divitçioğlu'na (2000: 119-122) göre, kağan *kut* sayesinde yeryüzünde Tanrı'nın kutsallığını temsil ettiği hâlde sadece bu özelliği kullanmaya yetkili olan bir ölümlüdür, yani Tanrı ya da onun oğlu değildir. Benzer şekilde Ögel (2019: 81), Kafesoğlu (2013: 246) ve Mehmed Niyazi (2018: 73) de *kutun* kağanı Tanrısalılaştırmadığını belirtmektedir. Ancak Divitçioğlu (2000: 142), kağanların *kutsal* niteliğe sahip olduklarını ifade ederken Koca (2019: 92), kağanın kendini "...Tanrı tarafından seçilmiş ve bazı olağanüstü güç ve yeteneklerle donatılmış bir kimse olarak..." gördüğünü dile getirmektedir. Fakat yazıtlarda kağanın kendisini *kutundan* dolayı Tanrısal bir varlık gibi gördüğünü ya da bu yoruma götüreceği bir ifadenin bulunduğunu iddia etmenin zor olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle burada söz konusu olan şey, *kutun* kağanı sıradanlıktan çıkararak onu bazı özel niteliklerle ve özelliklerle donatması ya da sahip olunan iyi özelliklerin *kutla* ilişkilendirilmesi olmak durumundadır.

Yöneticinin böyle bir özelliğe sahip olması konusu, felsefe tarihinde örneklerine rastlanılacak bir düşünce yapısını da göstermektedir. Örneğin Batı felsefe geleneğinin önemli temsilcilerinden Platon'a göre de yöneticilik, *Orhon Yazıtları*'nda ifade edilen kağanı sıradan insandan farklılaştıran *kuta* benzer şekilde, her insanın doğasında bulunmayan özelliklerle karakterize olan ve herkesin erişemeyeceği bir konumdur. O, *Devlet*'te insan doğası ile yerine getirdiği iş arasındaki bağı gösterebilmek adına bir Fenike masalına başvurmuştur. Bu masala göre, baş tacı olan önder ya da yönetici olacak kişilerin mayasında değerli bir maden olarak altın bulunmaktadır (Platon 2015: 415a, 111). Başka bir deyişle yönetici olabilmek için öncelikle insanın

doğasında başka kimselerde bulunmayan bu değerli özelliğin bulunması gerekmektedir. Platon "...tabiatın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını..." (Platon, 2015: 474b-c, 183) belirterek devleti yönetme işinin nitelik gerektiren bir iş olduğunu, devlet yöneticisi olacak kişilerin devlet yönetimi için gerekli potansiyele ve donanımına sahip olarak var olduğunu ifade etmektedir.

Platon, devlet yöneticisinin bahsi geçen değerli mayasının ya da diğer bir ifadeyle doğasının dışında başka insanlarda görülmeyen bazı üstün özelliklere sahip olduğunu da dile getirmektedir. O, yönetici kişi için "Ama günün birinde, kendi yaradılışına uygun bir devlet düzenine rastlarsa, onun gerçekten Tanrısal bir varlık olduğu, geri kalanlarınsa hem doğuştan hem de gördükleri işlerde sadece birer insan oldukları ortaya çıkar." (Platon 2015: 497c, 209-210) diyerek sıradan insan ile yönetici arasında belirgin bir ayırım yapmış olmaktadır. Platon'a göre, "Çok sayıda insan bir topluluğu yönetmek için böyle bir politik bilgelik ve akla asla tamamen sahip olamayacaktır. Tam aksine bu tek doğru yönetimi küçük bir azınlıkta, birkaç kişide hatta yalnızca bir kişide olmasını beklemek gerekir." (Platon, 2011: 297b-c, 92-93). Platon'un özel bir konuma yerleştirdiği devlet yöneticiliği ile ilgili düşünceleri, *Orhon Yazıtları*'ndaki *kut* anlayışı ile kısmi ölçüde benzerlik göstermesinin yanı sıra, önemli ve gözden kaçırılmaması gereken farklılık ise *Orhon Yazıtları*'nda *kutun* aynı soydan gelen kişilerde bulunduğuna yönelik düşünce yapısıdır. Bu konuda yazıtlarda yer alan "Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye babam kağanı ve annem katunu yükseltmiş olan Tanrı, ..." (Ercilasun, 2016: KT D25, 521) ve "Kardeşim Köl Tegin ile sözleştik. Babamızın (ve) amcamızın elde ettiği halkın adı, sanı yok olmasın diye..." (Aydın, 2019: KT D26-27, 59-60) gibi ifadeler, kağanlar arasındaki soy bağlarını gösteren en önemli kanıtlar olarak gösterilebilir.

Türk felsefesinde buna benzer düşünceler, *Kutadgu Bilig*'de de "Bey doğarken, beylikle doğar" (Yusuf Has Hâcib, 1959: 1932. B., 147) ve "babası bey idi, kendisi de beydir." (Yusuf Has Hâcib, 1959: 1936. B., 147) gibi ifadelerde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, siyasi egemenliğin dayanağı olan *kutun* aralarında soy bağı bulunan kişilerde bulunduğu ve bir kağanın yönetiminin ardından onunla arasında soy bağı bulunan başka bir kişinin kağan olmasının öngörüldüğü söylenebilirken Platon'da soy bağı, yönetici kişi için istenmeyen bir özelliğe karşılık gelmektedir. O, *Devlet*'te (2015: 544d, 268) aynı soydan gelen kişilerin yönettiği devletleri bozuk yapıli devlet şekilleri arasında sayarak bu konuda olumsuz bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Bir bakıma o, devleti yöneten kişilerin soy bağı ile devlet yönetimini ele almalarına sıcak bakmamaktadır. Bu nedenle *Orhon Yazıtları*'nda kağanın *kutu* için gizil şart olarak görülen soy bağı düşüncesiyle karşıt bir düşünce yapısı ortaya çıkmış olmaktadır. Hatta bunun da ötesinde Platon, *Devlet*'te (2015: 521c-540b, 239-264) yönetici olabilmek için soy bağı değil, eğitimi ve belirgin bir yaşı koşul olarak görmektedir. Dolayısıyla *Orhon Yazıtları*'ndaki *kutun* kendine özgü bir anlam dünyasına sahip olduğu söylenebilir.

Son noktada bir tanımlama yapılacak olursa şöyle bir çerçeve ortaya çıkacaktır: *Orhon Yazıtları*'nda *kut*, Tanrı tarafından bağışlanmak suretiyle kağanın yalnızca yönetici olmasını sağlayarak onun otoritesine/egemenliğine gerekçe oluşturan, bu nedenle kağanı sıradan insandan üstün ve özel bir insan konumuna getiren, kağan dışında aynı soydan gelen diğer aile üyelerinde de bulunduğu düşünülen, siyasi otoritenin/egemenliğin meşru zemini olarak belirginleşen inanca dayalı özellik ya da niteliklerdir.

2. Weber düşüncesi açısından değerlendirme

Kutun otoritenin/egemenliğin dayanak noktası olarak görülmesinden dolayı, Max Weber'in düşüncesi bakımından değerlendirilebilmesine kapı aralanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Weber'in meşruluk tezlerine bağlı olarak geliştirdiği otorite/egemenlik türlerine kısaca değinilip zaman zaman ilgili literatürde *kut* ile eş değer görülen karizmatik temeller özelinde bir değerlendirme yapılacak ve *kutun* karizma olup olamayacağı ya da karizmatik temellere dayanıp dayanmadığı tartışılacaktır.

Weber'e göre, "Egemenlik' [*herrschaft*] belli bir içeriği olan emre belli bir insan grubu tarafından itaat edilme olasılığıdır." (Weber, 2023a: 63). Buna göre egemenlik, devlette yönetilenlerin yöneticiye tabi olması ya da yöneticiliğini kabul edip onaylaması olarak değerlendirilebilir ve "Egemenliğin varlığı sadece başkalarına başarılı şekilde emirler veren bir kişinin gerçek varlığına bağlıdır..." (Weber, 2023a: 63). Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, yönetilenlerin yöneticiye uyma davranışının ya da onu kabulünün yöneticinin güç kullanarak zorlamasıyla değil gönüllü olarak gerçekleşmesidir. Bunu da sağlayan ortak çıkarlar ile otoritenin/egemenliğin meşruluğuna²² yönelik inançtır. Bu nedenle otorite/egemenlik sahibi gücün kendi yönetimini nasıl meşru kılacağı ya da kılma arzusunda olduğu önemli hâle gelmektedir (Weber, 2023a: 203-204).

Bu noktada *Orhon Yazıtları*'na yeniden bakıldığında otorite/egemenlik sahibi güç olarak kağanın kendisini *kut* ile meşru kılma yolunu seçtiği, *kutu* olduğu için kağan olduğunu belirttiği devletin yönetiminde meşru bir zeminin oluşturulduğu ve yönetilenlerin de bu meşruluğu kabul ettiği ya da buna uydukları düşünülebilir. Weber, bu gibi durumlara yönelik olarak şöyle demektedir: "Önemli olan, belli bir durumda meşruluk iddiasının önemli derecede ve türüne göre 'geçerli' sayılması; bu durumun otorite iddiasında bulunan kişilerin pozisyonunu doğrulaması ve onun uygulama araçlarının seçimini belirlemesine yardım etmesidir." (Weber, 2023a: 205). Buna göre *kut*, kağanın otoritesinin/egemenliğinin meşruluk tezi olarak kabul edildiğinde, inanç odaklı ya da inanca dayalı bir teze uyum gösterildiği veya gösterilmek durumunda bulunduğu ve böylelikle kağanın *kut* ile meşru bir güce ve yönetime sahip olduğu dile getirilebilir.

Weber bu gibi örneklere ilişkin; rasyonel, geleneksel ve karizmatik temellere dayanan meşruluk tezlerinden söz etmektedir (Weber, 2023a: 206). Böylece "...Weber felsefi ya da hukuki anlamda iyi temellenmiş bir egemenliği değil, etkili bir egemenlik biçimini..." (Kaube, 2020: 315) gündeme getirirken yaptığı sınıflandırmada, herhangi bir yönetim biçiminin ön plana çıkarılmasından ziyade etkili otoritenin/egemenliğin kendini nasıl gösterebileceğini diğer bir deyişle meşruluk tezinin ne olabileceğini ortaya koyma amacını taşıdığı söylenebilir. Ayrıca "...çoğunlukla gözden kaçsa da, Weber'in egemenlik analizinin önemli bir de *iktisadi* boyutu bulunmaktadır." (Swedberg, 2019: 100). Bu nedenle Weber'in meşruluk tezine ilişkin yaptığı sınıflandırmanın çok boyutlu bir değerlendirmeye dayalı olduğu söylenebilir. Sınıflandırmadaki türlerin kendine özgü yapısı göze çarparken bu çalışmada, yukarıda daha önce sözü edilen *kut* anlayışıyla ilişkilendirilen ve yakınlık kurulan karizmatik temeller üzerinden bir değerlendirmeye gidilecektir. Ancak diğer türlerin *kut* anlayışı ile neden ilişkisinin kurulamayacağının gösterilmesinin gerekli olduğu da bir gerçektir.

Weber'in meşruluk tezlerine göre yaptığı sınıflandırmada yer alan otorite/egemenlik türlerinden ilki *yasal otorite/egemenlik*, otoritenin/egemenliğin herkesi bağlayıcı yasalarla ya da hukukla temellendiği, tüm yönetim işlerinin konulan kurallar çerçevesinde yönetici (amir) tarafından gerçekleştirildiği ve bu yöneticiye kendisine tanınan rasyonel sınırlar dâhilinde itaat edildiği türe karşılık gelmektedir (Weber, 2023a: 207-208). Yasal otoritenin/egemenliğin bu yapısının *Orhon Yazıtları*'nda ifade edilen *kut* anlayışı ile uyuşan bir görünüme sahip olmadığı dile getirilebilir. Çünkü *kutun* inanca dayalı yapısının bulunması ve inancın da irrasyonel olabilmesinden dolayı, rasyonel bir temeli olan meşruluk tezine karşılık geldiği konusunda yorum yapmak olanaksızdır.²³

Weber *geleneksel otoriteyi/egemenliği* ise “Otorite, eğer asırlık kuralların ve yetkilerin kutsallığına dayanarak onun için meşruluk talep ediliyorsa ve ona inanılıyorsa, geleneksel olarak anılacaktır.” (Weber, 2023a: 216) şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda otoritenin/egemenliğin meşruluğunun geçmişten gelen bir miras üzerine inşa edildiği görülmektedir. Söz konusu miras ise gelenektir. Bu nedenle otorite/egemenlik sahibi kişi ya da kişiler, geleneksel kurullarla buldukları konumu elde etmektedirler (Weber, 2023a: 216). Ayrıca “Geleneksel bir yöneticinin meşruiyeti, paylaşılan ortak toplumsal değerlerden doğan normlara ve düzenlemelere dayanmaktadır. Geleneksel yaşam biçimine gösterilen saygı, kilit etken haline gelmektedir. İnsanlar yöneticiye geleneğin vücut bulmuş hâli olduğu için boyun eğmektedir.” (Budac, 2020: 259). *Orhon Yazıtları*'nda dile getirilen düşünceler ekseninde bir geleneksel yapının olduğu ve bu yapı içerisinde kutsallık atfedilen bir unsurun meşruluk tezi olarak görüldüğü düşünülebilir. Ancak *kutun* kağanda bulunmasından dolayı kağanın geleneğin temsilcisi ya da vücuda gelmiş biçimi olduğu için ona boyun eğildiğini iddia etmek zordur.

Geleneksel otoritede/egemenlikte “Otoriteyi uygulayan kişi ‘amir’ değildir, ama kişisel bir efendidir...” (Weber, 2023a: 216). Bundan kaynaklı olarak bu tarz bir yönetici profilinin bulunduğu düzende “...kendi mallarını, temsil ettiği devletinkilerden ayırt etmeyen bir hükümrânın patriarkal otoritesi altında, memurlar ve askerler, mutlak anlamda, bu hükümrânın kölelerinden ya da hizmetkârlarından başka bir şey değildir.” (Fleury, 2009: 93). Oysaki kağanın kendisini *kut* sahibi olan bir efendi gibi gördüğüne ilişkin hiçbir bilgi görülmemekle birlikte kağanın tam zıt yönde bir anlayışla yönetim gerçekleştirdiği, efendi yöneticinin yapmayacağı şekilde kendisini milletine adadığı²⁴ görülmektedir, “Kağımız, eçimiz kaz[ganmış bodun atı küsi yok bolmazun] tiyin, Türk bodun üçün tün udımadım, küntüz olurmadı[m]. İnim Köl Tigin birle, iki şad birle ölü, yitü kazgantım.”²⁵ (Ercilasun, 2016: KT D26-27, 520). Bu nedenle kağanın meşruluk tezi olan *kutun* geleneksel temellere dayanan meşruluk teziyle ilişkilendirilmesinin olanaksız olduğu söylenebilir. Weber'in yaptığı sınıflandırmadaki son otorite/egemenlik türü ise *karizmatik otorite/egemenliktir*.

Weber “...*Tanrı vergisi*...” (Weber, 2017b: 8) olarak nitelediği karizma kavramını “... tekil bir kişiliğin sayesinde olağanüstü düşünüldüğü ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından özellikle istisnai güçler ve niteliklerle donatılmış sayıldığı belli bir niteliğini...” (Weber, 2023a: 231) kapsadığını belirtmektedir. Bu temele dayalı olarak ortaya çıkan karizmatik otoritede/egemenlikte “...tek meşruluk temeli, kanıtlandıkça; yani onay aldığı sürece ve takipçiler ve müritler karizmatik olarak yararlılıklarını kanıtladıkları sürece, kişisel tarzda kariz-

madır.” (Weber, 2023a: 234). Karizmanın bu yönü, *kutun* özellikle sıradanlıktan kurtulma ve özel konum elde etme yönüyle benzerlik göstermektedir. Weber (2023a: 231), karizmadan kaynaklı özelliklerin herkeste bulunamayacak türden, ilham verici, kutsal ve Tanrısal kökenleri barındırdığını, kişinin de bu özellikler çerçevesinde yönetici olabildiğini belirtmektedir. Bu noktada Parsons, karizmanın özünde dini bir yönün bulunduğunu ve insanın doğaüstü olanla ilişkisine bağlı olarak ortaya çıktığını ve Weber’in de karizma düşüncesini dinsel yönden hareketle oluşturduğunu belirtmektedir (Parsons, 2015: 725-728). *Orhon Yazıtları*’nda da *kutun* Tanrı ile ilişkilendiriliyor olması ve bundan dolayı kutsal olması, her kişide bulunmaması ve sahip olduğu takdirde kişiye kağan olabilmenin yolunu açması, *kutun* karizmatik özellikler taşıma olanağını düşündürmektedir.

Karizmatik lider, genellikle kriz durumlarında boy gösteren bir görünüme sahiptir (Weber, 2023b: 380; Kaube, 2020: 323; Kundakçı, 2016: 94; Gerth ve Mills, 2019: 76). Buna göre, “... takipçilerin lidere karizmatik tepkisinin anahtarı, takipçilerin yaşadığı sıkıntıda yatmaktadır.” (Tucker, 1968: 742). Bu nedenle Weber, karizmadan dolayı oluşan duruma ilişkin “İlkel koşullarda bu özel niteliğin sihirli güçlere dayalı olduğu düşünülürdü; bu niteliğe peygamberler, sağaltım ya da yasal bilgelikle ünlenmiş olan kişiler, avdaki liderler, savaşta kahramanlar sahip olabilirdi.” (Weber, 2023a: 231) şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Bu değerlendirmede adı geçenler, Weber için aslında karizmatik liderliğin tarih boyunca vücuda gelmiş ya da o konuma gelmiş ilk örneklerini ya da arketiplerini temsil etmektedir (Gerth ve Mills, 2019: 76). Kağanların da buna benzer durumlarda boy göstererek devleti derleyip topladıkları ve kriz durumlarında devleti iyi duruma getirdikleri görülmektedir: “... Teñri yarlıkazu, kutum bar üçün, ülügüm bar üçün ölteçi bodunug tırgürü igit(t)im. Yalıñ bodunug tonlug, çıgan bodunug bay kılıtm; az bodunug üküş kılıtm. Igar illigde, ka[ğan]lıgda yig kılıtm.”²⁶ (Ercilasun, 2016: KT D29, 524)²⁷.

Karizmatik lider kriz durumlarında ortaya çıktığından “Karizmatik otorite, iddialarının alanında, geçmişini reddeder ve bu anlamda özel olarak devrimci bir güçtür.” (Weber, 2023a: 234). Çünkü Weber için karizma, bireyin yaratıcılığının ve özgürlüğünün önünü açan ya da gerçekleşmesini sağlayan bir dayanak veya güç görünümündedir (Conger, 1993: 278). Bu durum, *kut* sahibi olan meşru bir kağanın sahip olduğu düşünülebilecek kendine özgü bir özelliğine kapı aralamaktadır. Buna göre kağanın geçmişi reddeden bir karaktere sahip görünmemesine rağmen yeri geldiğinde törede düzenleme yapması, töreler çerçevesinde yapılan yönetiminin katı olmayan bir yönetim olduğunu göstermektedir. Örneğin “Kişi oğlın tuta eçüm apam Bumın Kagan, İstemi Kagan olurmuş. Olurupan Türk bodunug ilin, törüsün tuta birmiş, iti birmiş.”²⁸ (Ercilasun, 2016: KT D1, 508) ifadesinde olduğu gibi kağanın gerekli düzenlemeler yaparak törenin işler duruma gelmesini sağladığına işaret ederken “Bödke özüm olurup bunça ağır törüg tört bulıñdaki yarat(t)ım, bitidim.”²⁹ (Ercilasun, 2016: BK D2, 556) ifadesi ise kağanın törenin yeniden inşasında başrolü üstlenerek gerekli değişiklikleri yapabildiğini göstermektedir. Bu nedenle kağanın tam bir devrimci olmasa da mevcut kuralları değiştirebilme özelliğinin dikkate değer olduğu söylenebilir. Ancak yine de bu kendine özgü özelliğin, karizma kapsamında olabileceğini söylemek güçtür. Zira Weber’in (2023a: 235) karizmanın geleneğe bağlı olunan dönemlerde devrimci bir güç olarak nitelenebileceği-

ni belirtmesi ve bunun da gündelik yaşamdaki dünyaya yönelik bazı tutum ve davranışlardaki köklü değişmelerle karakterize olduğunu ifade etmesi, kağanın böylesine bir devrimci olmadığını göstermesi anlamını taşımaktadır. Çünkü yazıtlarda kağanın gündelik yaşam pratikleri, dünyayı algılama biçimi gibi tutum ve davranışları değiştirdiğine ya da değiştirmeyi istediğine ilişkin ifadelerin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Karizmatik yöneticiyi ön plana çıkaran husus, yönetilenler tarafından nasıl görüldüğü olduğundan başlangıçta bir belirtiyle kendini gösteren karizmanın varlığını da yönetilenlerin yöneticiye bağlanması, kendini kaptırması ya da sonsuz bir güven duyması şeklindeki kabuller belirlemektedir (Weber, 2023a: 232). Çünkü karizmatik otorite/egemenlik "...egemenin gündelik hayat dışı, olağan ölçütlere uymayan misyonuna inanıldığı için itaat edilmesi anlamına gelir." (Kaube, 2020: 321). Başka bir deyişle karizmatik otoritede/egemenlikte yöneticinin etkileyici olması, yönetilenleri ya da kendisini destekleyenleri peşinden sürükleyebilmesi onun "...sihirli güçlere dayalı olduğu..." (Weber, 2023a: 231) anlamını ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu sihirli güç, karşısındaki kişiyi etkisi altına alan bir sihir ya da etkileyicilik olarak anlaşılacak durumunda olduğundan Weber'in "...karizmanın bireyi içeriden fethettiğini..." (Swedberg, 2019: 109) göstermek amacıyla olduğu düşünülebilir. Bu formdaki "Karizmanın (Yunanca *lütuftan* gelir) içgücü, alışılmışın dışında niteliklere sahip bir kişiliğe bağlanma duygusunda yatar." (Fleury, 2009: 94). Karizmatik otoritenin/egemenliğin bu yönüne ilişkin, yönetilenlerin bakış açısından herhangi bir ifade yer almamasından dolayı *Orhon Yazıtları*'nda kağanların da bu özelliğe sahip olduklarını dile getirmek olanaksızdır.

Weber'in karizmatik otoriteye/egemenliğe ilişkin dile getirdiği önemli hususlardan birisi de böylesine bir otorite/egemenlik tipinin duygusalılık temelinde bir araya gelmiş insan topluluklarıyla görüldüğü ve yönetici kadrosunda bulunan diğer kişilerin o konumda bulunmalarının eğitimle ya da başka niteliklerle ilgili olmadığı, yalnızca karizmayla ilgili özelliklerinin belirleyici olduğu, karizmatik liderin hiyerarşi gözetmeksizin bulunduğu çağrılarla işlerin yürüdüğü ve hukuki sürecin olmadığı bir düzeni ortaya çıkardığıdır (Weber, 2023a: 233). Bu nedenle karizmatik otoritede/egemenlikte rasyonalite yerine duyguların ve hatta kural dışılığın ön planda olduğu bir yönetim tarzının çıkacağı düşünülebilir. Böyle bir yönetim tarzında ise lidere karşı hissedilen duyguların oldukça belirleyici olacağı da söylenebilir. Karizmatik liderin zaman zaman "...Yazılır ama ben sana şöyle diyorum..." (Weber, 2023a: 233) motosuyla ifade edilen ve kendi büyüleyici özellikleri çerçevesinde kitabına uydurma türünden eylemlerinin sık görülmesi de yine aynı gerekçeye açıklanabilir. Karizmanın bu yönüyle *Orhon Yazıtları*'ndaki *kut* anlayışının örtüşüp örtüşmediği konusunda herhangi bir yorumda bulunmanın doğru olmayabileceğini belirtmekte yarar bulunmaktadır. Çünkü kağan, söz gelimi 'töre böyle diyor ama ben size böyle diyorum' gibi bir söylemde bulunmamaktadır.

Weber, karizmatik otoritenin/egemenliğin ekonomiyle de doğrudan ilişkisini analiz ederken karizmanın özü itibarıyla ekonomik kabullere yabancı olduğuna dikkat çekmekte, karizmatik liderin karizma yoluyla gelir elde etme ya da karizmasından yararlanarak kazanç elde etme yoluna da hiçbir zaman girişmediğini ve ekonomik kaygılardan uzak olduğunu belirtmektedir (Weber, 2023a: 234). Hatta ne zaman ki, kişi ekonomik kaygılara teslim olursa o zaman karizmanın doğal biçimde zıt olduğu bu kaygılar, karizmanın doğasını bozarak sı-

radanlaşmasına yol açmaktadır (Weber, 2023b: 412). Bu çerçeveden bakıldığında karizmatik otoritenin/egemenliğin bu yönü, ilk bakışta *kut* sahibi bir kağanın yazıtlarda bahsi geçen özelliklerini anımsatmaktadır. Başka bir deyişle aslında kağan da ekonomik kaygılardan uzak bir portre çizmekte ve önceliğini kendi milletini zenginleştirmeye vermektedir: “Kağan olup yok çıgan bodunug kop kubratdım; çıgan bodunug bay kıltım, az bodunug üküş kıltım.”³⁰ (Ercilasun, 2016: KT G9-10, 504).

Weber, karizmatik liderin tamamen zenginliği reddetmediğini ve yalnızca rasyonel ekonomik etkinliklere uzak olacak şekilde bazı ganimetler ve zorla elde edilen kazançlarla gelir elde edebildiğini belirtmektedir (Weber, 2023a: 234). Bu kapsamda kağanın da yönetimi sırasında bu yollarla kazanç ya da gelir elde edebilen bir lider olduğunu söylemek olanaklıdır. Yazıtlarda yer alan “Kırkız kağanın ölürtümüz, ilin altımız.”³¹ (Ercilasun, 2016: KT D36, 528) ifadesi, bu duruma iyi bir örnek sunmaktadır.

Weber’in karizma düşüncesiyle ilgili olarak belirtilmesi gereken önemli noktalardan bir başkası, karizmanın varlığını aynı şekilde sürekli olarak korumadığı gerçeğidir. Ona göre “Karizmatik otorite doğal olarak istikrarsızdır. Karizma sahibi karizmasını kaybedebilir...” (Weber, 2023b: 383). Buna göre karizma, sıradanlaşarak rasyonel veya geleneksel türlere dönüşebilecek ya da onlarla sentezlenecek bir potansiyeli barındırmaktadır (Weber, 2023a: 235). Zira bunu Parsons “Karizmayla gelenekselcilik çok yakından bağlantılıdır.” (Parsons, 2015: 733) diyerek karizmanın söz konusu potansiyelini geleneksel otoriteyle/egemenlikle örtüşen yönüne vurgu yaparak gösterirken Weber ise hiçbir otorite/egemenlik türünün insanlık tarihinde saf şekilde örneğinin bulunmadığını, dolayısıyla yapılan sınıflamanın da tarihteki tüm örnekleri kuşatamayacağını, bu yüzden de istisna örneklerle karşılaşmanın olanaklı olduğunu vurgulamaktadır (Weber, 2023a: 207). Diğer bir ifadeyle karizmanın istikrardan uzak ve değişken bir yapısının bulunduğu, hatta ömrünün lider var olduğu sürece devam ettiği görülmektedir (Conger, 1993: 279). Karizmanın ortadan kalkması veya sıradanlaşmasıyla mevcut liderin yerine başka bir kişinin geçmesi durumuna ilişkin olarak ise Weber’in belirlediği bazı yöntemler bulunmaktadır. Bu yöntemler; yeni karizmatik liderin aranması yoluyla, kâhin kehanetleriyle, liderin yerine birisini aday göstermesiyle, yönetici kadrosundaki diğer yöneticilerin aday göstermesiyle ve karizmanın başka birisine aktarılmasıyla nesnelleştirilmesi inancıyla karakterize bazı yöntemlerdir (Weber, 2023a: 236-238). Söz konusu yöntemler içinde yer alan ve *Orhon Yazıtları*’ndaki *kut* anlayışı için de anlam ifade eden kalıtsal karizma ise karizmanın bir tür kalıtım yoluyla ya da kan/soy bağıyla aynı ailedeki kişilerde bulunduğuyla ilişkin anlayıştır (Weber, 2023a: 237). Yukarıda daha önce de bahsi geçtiği üzere *Orhon Yazıtları*’nda *kutun* yalnızca mevcut kağanda değil, amca, anne ve baba gibi aile üyelerinde de bulunduğu üzerinde durulmuştu. Buna göre, *Orhon Yazıtları*’ndaki *kut* anlayışının karizmanın bu yönüyle büyük ölçüde örtüştüğü, *kutun* bir aile ya da soy *kutu* olduğu ve yalnızca kutlu soydan olanların devleti yönetebildiklerinin anlaşıldığı söylenebilir.

Weber kalıtsal karizmada uygun kişinin lider olarak belirlenmesi için bazen diğer yöntemlerden birinin de devreye sokulabileceğini belirtirken birden fazla aday olması durumunda birebir dövüş, yaşça büyüklük gibi yolların bulunduğunu ifade ederek Osmanlı’daki olası adayların yok edilmesi örneğini vermektedir (Weber, 2023a: 237). Birden fazla adaylık söz

konusu olduğunda *Orhon Yazıtları*'ndaki ifadeler, dövüşme ya da yok etme gibi örneklerin olmadığını göstermektedir. Özellikle Bilge Kağan'ın kardeşi Köl Tegin ile birlikte yaptıkları işlerden bahsediliyor oluşu buna sağlam bir kanıt sunmaktadır (Bk. Ercilasun, 2016: KT D26-27, 520-521). Ancak yaşça büyüklük ölçütünün uygulandığı ve aile içinden ya da kutlu soydan yaşça büyük birinin kağan olduğu "Kağanı] kagan uçdukda özüm sekiz yaşda kaltım. Ol törüde üze eçim kagan olurtı."³² (Ercilasun, 2016: BK D13-14, 564) ifadesinden anlaşılmaktadır. Weber'e göre bu tipte uygulamalar, kavgaları önleyerek siyasal bütünlüğün sağlanmasını kolaylaştırmıştır (Weber, 2023a: 237).

Sonuç

Orhon Yazıtları'nda *kutun* siyasal otoritenin/egemenliğin meşru zemini olarak sunulması, doğrudan dile getirilen bir konu iken bu zeminin ayrıntılarının ne olduğunun ya da nasıl görüldüğünün ise oldukça zor bir çerçevesinin olduğu görülmektedir. *Kutun* anlam dünyasının belirsizliğine ek olarak yazıtları okuma çabalarındaki ve günümüz Türkçesine aktarmalardaki belirsiz görünüm, herhangi bir çıkarımda bulunmayı güçleştirmektedir. Ancak bu güçlük, *kutun* anlam açıklımlarına ilişkin yorumda bulunmayı olanaksızlaştırmamakta, yalnızca yapısal özellikleri belirgin olan bir çerçevenin ortaya çıkarılması konusunda temkinli yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle *kutun* siyasal otoriteyle/egemenlikle olan ilişkisine yönelik yapılan değerlendirmeyi, bir başka deyişle *kutun* karizma olup olmadığı meselesini bu eksende düşünmek gerekmektedir.

Yazıtlarda siyasal otoritenin/egemenliğin meşru zemini olarak sunulan *kutun* Weberci karizmayla benzer yönleri olduğu kadar ayrılan yönleri de bulunmaktadır. Özellikle Tanrı vergisi olma, kriz durumlarında ortaya çıkma, ekonomik kaygılardan uzak olma, aynı ailedeki başka kişilerde de görülmeye (soy karizması) gibi bazı benzer özellikler görülmektedir. Ancak *kutlu* bir kağanın *kuttan* alınan güçle karizmatik temellerde olduğu gibi yöneticinin yönetilenlerin efendisi olması şeklinde bir yönetici portresinin görülmeşi, *kutun* nasıl görüldüğüne ilişkin ya da nasıl bir kabullenmenin gerçekleştiğine yönelik yazıtlarda yönetilenlerin penceresinden herhangi bir ifadenin yer almıyor olması ve karizmanın ortadan kalkmasına benzer şekilde *kutun* geri alınmasının ya da ortadan kalmasının gözlemlenmiyor olması gibi özellikler ise karizma ile *kut* arasında belirgin ayrımlar doğurmaktadır. Ayrıca yine karizmanın devrimci yapısı ile irrasyonel ve duygusal temelindeki benzerlikler de yeterli derecede temel sağlamamaktadır. Bu nedenle Weber'in otorite/egemenlik tipolojisinde yer alan diğer türlerle bağdaşır tarafının olmadığı da göz önüne alındığında, *kutta* karizmatik unsurların belirli ölçüde bulunduğu öne sürülebilirken *kutun* tam anlamıyla karizmaya karşılık geldiği savında bulunmanın olanaksız olduğunu ve bir siyasal otorite/egemenlik kaynağı ya da zemini olarak *kut* anlayışının söz konusu tipolojilerin dışında kendine özgü, farklı bir yapısının bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Çalışmada yanıt aranan soruya dönülecek olunursa bu veriler ışığında, *kutun* Weberci karizmaya karşılık geldiğini savunmak ya da iddia etmek oldukça güçtür.

Kısaltmalar

KT: Köl Tegin

BK: Bilge Kağan

D: Doğu

K: Kuzey

G: Güney

B: Beyit

Notlar

- 1 *Kutun* Türk kültüründeki farklı anlam açılımları için bk. (Bombaci, 1965; Bombaci, 1966; Dilek, 2021: 559-562).
- 2 Felsefe literatüründe otorite ve egemenlik kavramları farklı tanımlanmasına rağmen (bk. Cevizci, 2010) Max Weber’de bu kavramlar arasında herhangi bir ayırım olmadığı yönünde yorumlar bulunduğu gibi (Kundakçı, 2016: 89) tersi yönde görüşlere de rastlanmaktadır (Zeybekoğlu ve Alkan, 2021: 660). Weber’in meşruluk tezini sorguladığı meşhur üçlü tipolojisi söz konusu olduğunda ise söz konusu kavram, Türkçedeki çevirilerde; egemenlik (Weber, 2017c: 332), otorite (Weber, 2017a: 48) ve hem otorite hem egemenlik (Weber, 2023a: 206) karşılıklarıyla farklı tercihlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada ise bu sorundan dolayı doğrudan alıntılar hariç “otorite/egemenlik” şeklinde bir kullanım tercih edilmiştir.
- 3 *Orhon Yazıtları*’ndan alıntılanan tüm ifadeler, literatürdeki aktarma farklılıklarından dolayı herhangi bir terminolojik sorun yaratmamak adına metin içinde özgün şekilleriyle kullanılırken Türkiye Türkçesi karşılıkları dipnotlarda verilmiştir.
- 4 “Tanrı buyurduğu için, benim talihim olduğu için kağan oldum.” (Ercilasun, 2016: KT G9, 505).
- 5 Benzer ifade için bk. (Ercilasun, 2016: BK K7, 548-549).
- 6 “Ondan sonra Tanrı buyurduğu için, talihim ve kısmetim olduğu için ölecek milleti dirilterek besledim.” (Ercilasun, 2016: BK D23, 569).
- 7 Benzer ifade için bk. (Ercilasun, 2016: KT D29, 520-525).
- 8 *Ülüg* “kısmet, nasip; kader, yazgı” (Şirin, 2020: 410)
- 9 “Umay’a benzer annem katunun talihi sebebiyle kardeşim Köl Tigin erlik adını buldu.” (Ercilasun, 2016: KT D31, 525).
- 10 *Ogul* sözcüğünün Eski Türkçede “evlat, çocuk” (Şirin, 2020: 736) anlamlarına sahip olduğundan eril dişil ayrımı olmayan bir yapısının olduğu söylenebilir.
- 11 “Yaşlı ve geçkin insanlar {kendilerini} beslemiş olan (yiğit kağanlarına karşı ya)nıldılar. Üstte Tanrı, kutsal yer su, (amcam) kağanın ruhu razı gelmedi.” (Ercilasun, 2016: BK D34-35, 577).
- 12 ‘teñri’ sözcüğü ile ilgili yorumlar için bk. Barutcu Özönder (1996), Şen (2010), Ağca (2015), Ayaz (2020), Ayaz (2021).
- 13 *Tapla*- “uygun bulmak, onaylamak” (Şirin, 2020: 517).
- 14 “{Ben} semavi Tanrı’dan olmuş Türk Bilge Kağan{ım}; bu zamana ben hükmediyorum {zamanın hükümdarı benim}.” (Ercilasun, 2016: KT G1, 501).
- 15 Benzer ifade için bk. (Ercilasun, 2016: BK K1, 544-545). Ayrıca yazıtlarda geçen “Teñri teg Teñri yaratmış...” (Ercilasun, 2016: BK D1, 556-557; BK G13, 588-589) ifadesinin de aynı kapsamda değerlendirilebileceği söylenebilir.
- 16 “Yukarıda Türk Tanrısı, Türk’ün kutsal yeri suyu şöyle yapmış: Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye, babam İltəriş Kağanı, annem İlbilge Katunu Tanrı, tepelerinden tutup yukarı kaldırmış.” (Ercilasun, 2016: KT D10-11, 513).
- 17 Benzer ifade için bk. (Ercilasun, 2016: BK D10, 560-561).
- 18 “Tanrı güç verdiği için babam kağanın askerleri kurt gibi imiş; düşmanı {ise} koyun gibi imiş.” (Ercilasun, 2016: KT D12, 513).
- 19 Benzer ifade için bk. (Ercilasun, 2016: BK D11, 560-561).
- 20 “Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye babam kağanı ve annem katunu yükseltmiş olan Tanrı, il {devlet ve ülke} vermiş olan Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye beni, o Tanrı kağan olarak oturttu.” (Ercilasun, 2016: KT D25-26, 521).
- 21 Benzer ifade için bk. (Ercilasun, 2016: BK D20-21, 568-569).
- 22 Söz konusu “Meşruiyet burada (pozitif bir yasaya uygun) yasallıktan ayırt edilmelidir.” (Fleury, 2009: 92).

- 23 Törenin hukuksal bir yapı olduğu düşüncesinden hareketle yasal otoritenin/egemenliğin varlığından söz edilebileceği görüşü de bulunmaktadır (bk. Özdemir, 2014: 78).
- 24 Bunlar, aynı zamanda kağanın özgeçelik erdemi kapsamında değerlendirilmektedir (Bk. Manav, 2021: 14-15).
- 25 “Babamızın, amcamızın kazandığı milletin adı sanı yok olmasın diye, Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturdum. Kardeşim Köl Tigin ile, iki şad ile ölesiyey, bitesiyey {çalışıp} kazandım.” (Ercilasun, 2016: KT D 26-27, 521).
- 26 “Tanrı bağışlasın, talihim olduğu için, kismetim olduğu için ölecek milleti dirilterek besledim. Çıplak milleti giyimli, yoksul milleti zengin kıldım; az milleti çok kıldım. İtibarlı (?) devleti olanlardan, {itibarlı} kağanı olanlardan daha üstün hale getirdim.” (Ercilasun, 2016: KT D29, 525).
- 27 Benzer düşünceler için bk. (Ercilasun, 2016: BK D8-10, 560-561).
- 28 “İnsanoğlunun üzerine atalarım Bumın Kağan, İstemi Kağan hükümdar olmuş. Hükümdar olarak Türk milletinin devletini, yasalarını kurmuşlar ve düzenlemişler.” (Ercilasun, 2016: KT D1, 509).
- 29 “Böyle bir zamanda ben tahta oturup bunca ağır {değerli} yasaları dört bir yandaki {halklar için} yaptım ve yazdım.” (Ercilasun, 2016: BK D2, 557).
- 30 “Kağan olup yok yoksul milleti hep derleyip topladım; yoksul milleti zenginleştirdim, az milleti çoğalttım.” (Ercilasun, 2016: KT G9-10, 505).
- 31 “Kırgız kağanını öldürdük, ülkesini aldık.” (Ercilasun, 2016: KT D36, 529).
- 32 “Babam kağan vefat ettiğinde ben sekiz yaşında idim. Yasalara göre amcam, kağan oldu.” (Ercilasun, 2016: BK D13-14, 565).

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Ağca, F. (2015). Eski Türkçe kö:k teñri ve kö:k kalık ikilemeleri üzerine. *Türkbilig*, (30), 201-222.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2020). Eski Türklerde kut ve töre bağlamında hükümranlığın hududları. *Tarih Dergisi*, (71), 29-50.
- Akcan, A. (2020). Eski Türklerde devlet yönetiminde hakimiyetin ilahi temelleri. *MECMUA-Ululararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (10), 303-321.
- Ayaz, E. S. (2020). Köl Tigin (K 10) yazıtındaki öd t(e)ñri kişi oğlu koop ölg(e)li törim(i)ş cümlesi üzerine. *The Journal of Social Science*, 4 (7), 219-225.
- Ayaz, E. S. (2021). Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarındaki teñriteg teñride bolmış türük bilge kagan ve teñriteg teñri yaratmış türük bilge kagan ibareleri üzerine. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (27), 35-56.

- Aydın, E. (2019). *Orhon yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)* Bilge Kültür Sanat.
- Ayverdi, İ. (2008). *Asırlar boyu târihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük cilt 2*. Kubbealtı İktisadi İşletmesi.
- Barutcu Özönder, F. S. (1996). Teñriteg teñride bolmış türk Bilge Kagan ve teñriteg teñri yaratmış türk Bilge Kagan ibareleri üzerine. *Türk Kültürü Araştırmaları Prof. Dr. Zeynep Korkmaz'a Armağan İçinde* (s. 89-100) Türk Kültürü Araştırmaları.
- Berta, A. (2010). *Sözlerimi iyi dinleyn...* Türk ve Uygur runik yazıtlarının karşılaştırmalı yayını (E. Yılmaz, Çev.) Türk Dil Kurumu.
- Bıçak, A. (2013). *Türk düşüncesi 1-kökenler*. Dergâh.
- Bombaci, A. (1965). Qutlut bolzun! a contribution to the history of the concept of 'fortune' among the Turks (Part One) *Ural-Altaysche Jahrbücher*, 36, 284-291.
- Bombaci, A. (1966). Qutlut bolsun! (Part Two) *Ural-Altaysche Jahrbücher*, 38, 13-44.
- Budac, C. (2020). Charisma: A reassessment of Max Weber's theory. *Revista Universitară de Sociologie*, 16 (2), 259-265.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma.
- Conger, J. A. (1993). Max Weber's conceptualization of charismatic authority: Its influence on organizational research. *The Leadership Quarterly*, (4) 3-4, 277-288.
- Çoruhlu, Y. (2013). *Türk mitolojisinin ana hatları*. Kabalıcı.
- Demirbilek, S. (2016). Orhon yazıtlarında geçen t(e)ñri töp(ü)sinte tut(u)p yüg(e)rü kötürm(i)ş ibaresi üzerine. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5 (11), 47-52.
- Dilek, İ. (2021). *Türk mitoloji sözlüğü*. Türk Dil Kurumu.
- Divitçioğlu, S. (2000). *Kök Türkler (Kut, küç, ülüg)* Yapı Kredi.
- Donuk, A. (1978). *Eski Türklerde devlet ve teşkilâtı* [Yayımlanmamış doktora tezi] İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Umumî Türk Tarihi Kürsüsü.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk bengu taşları*. Dergâh.
- Ergin, M. (2013). *Orhun abideleri*. Boğaziçi.
- Erkoç, H. İ. (2008). *Eski Türklerde devlet teşkilâtı (Gök Türk Dönemi)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fleury, L. (2009). *Max Weber* (I. Ergüden, Çev.) Dost Kitabevi.
- Gerth, H. H. ve Mills, C. W. (2019). Giriş: Yazar ve yapıtı (T. Parla, Çev.) (M. Weber, Yaz.) (H. H. Gerth ve C. W. Mills, Haz.) (T. Parla, Çev.) *Sosyoloji Yazıları İçinde* (s. 21-99) Metis.
- Gömeç, S. (2003). Eski Türk inancı üzerine bir özet. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22 (33), 79-104.
- Gömeç, S. Y. (1996). Eski Türklerde siyasi hâkimiyet. *Türk Dünyası Araştırmaları* (100) 113-119.
- Kafesoğlu, İ. (2013). *Türk millî kültürü*. Ötüken.
- Karakaş, S. (2014). Türk tarihinde bir otorite tipi: Kagan. *History Studies*, 6 (4), 57-70.
- Karatay, O. (2013). Kut: Evrensel dilde Tanrı ve iyilik. Ü. Bulduk ve A. Üstün, (Ed.), *Türk Tarihçiliğine Katkılar <Mustafa Kafalı Armağanı>* İçinde (63-68) Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 63-68.
- Kâşgarlı Mahmüd. (2015). *Dîvânu Lugâti't-Türk* (Ahmet B. Ercilasun ve Z. Akkoyunlu, Haz.) Türk Dil Kurumu.
- Kaube, J. (2020). *Max Weber çağlar arasında bir yaşam* (Ö. Muti, Çev.) İletişim.
- Koca, S. (2019). *Türk kültürünün temelleri*. Berikan.
- Kundakçı, D. (2016). *Max Weber*. Say.
- Manav, F. (2021). Orhon yazıtlarında kağanın erdemleri üzerine bir değerlendirme: Platon'a yoğun göndermelerle. *Milli Folklor*, 17 (130), 5-20.

- Mehmed Niyazi. (2018). *Türk devlet felsefesi*. Ötüken.
- Orkun, H. N. (1994). *Eski Türk yazıtları*. Türk Dil Kurumu.
- Ögel, B. (2019). *Türklerde devlet anlayışı*. Ötüken.
- Ölmez, M. (2021). *Orhon-Uygur Hanlığı dönemi Moğolistan'daki eski Türk yazıtları metin-çeviri-sözlük*. Bilgesu.
- Özdemir, G. (2006). Türkler'de egemenlik anlayışı ve yöneten-yönetilen ilişkisi (Osmanlı dönemi'ne kadar) *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 103-124. Özdemir, G. (2014). Weberyen anlamda Türklerde otorite ve meşruiyet ilişkisi (15.yüzyıl Osmanlı dönemine kadar) *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9 (2), 69-89.
- Parsons, T. (2015). *Toplumsal eylemin yapısı Cilt 2: Max Weber* (N. Nirven, Çev.) Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Platon. (2011). *Devlet adamı* (F. Akderin, Çev.) Say.
- Platon. (2015). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Samdan, Z. B. (Haz.). (2003). *Kül-Tegin: Orhun-Yenisey yazıtları VI-VIII. YY.* (M. A. Simçit, Çev.) TÜRKSOY.
- Swedberg, R. (2019). *Max Weber ve iktisat sosyolojisi düşüncesi* (C. B. Aydın, Çev.) Dergâh.
- Şen, S. (2010). Orhon yazıtlarında geçen teñri teg teñride bolmuş türük Bilge Kagan ve teñri teg teñri yaratmış Türük Bilge Kagan ifadelerinin yeni bir yorumu C. Alyılmaz, Ö. Ay ve M. Yılmaz, (Ed.), *1. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri* İçinde (s. 251-259) Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- Şirin, H. (2020). *Eski Türk yazıtları söz varlığı incelemesi*. Türk Dil Kurumu.
- Tanyu, H. (1980). İslamlıktan önce Türklerde tek tanrı inancı. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Türk Dil Kurumu. (n.d.). Kut. İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. Temmuz 24, 2023'te <https://www.sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Tekin, T. (2014). *Orhon yazıtları*. Türk Dil Kurumu.
- Thomsen, V. (2019). *Orhon yazıtları araştırmaları* (V. Köken, Çev.) Türk Dil Kurumu.
- Tucker, R. C. (1968). The theory of charismatic leadership. *Daedalus*, 97 (3), 731-756.
- Weber, M. (2017a). *Bürokrasi ve otorite* (H. B. Akın, Çev.) Adres.
- Weber, M. (2017b). *Meslek olarak siyaset* (L. Özşar, Çev.) Biblos Kitabevi.
- Weber, M. (2017c). *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı* (Ö. Ozankaya, Çev.) Cem.
- Weber, M. (2023a). *Ekonomi ve toplum cilt I* (L. Boyacı, Çev.) Runik.
- Weber, M. (2023b). *Ekonomi ve toplum cilt II* (L. Boyacı, Çev.) Runik.
- Yılmaz, G. (2014). Türk devlet felsefesinde “kut”, “erdem” ve “töre” kavramları ile bunların aralarındaki ilişki. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (26), 311-374.
- Yusuf Has Hâcib. (1959). *Kutadgu bilig* (R. R. Arat, Çev.) Türk Tarih Kurumu.
- Zeybekoğlu, S. ve Alkan, Y. S. (2021). Max Weber'in bürokrasi modeli: bir yeniden okuma denemesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 651-681.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Hilebaz Anlatı Kahramanlarına Türkçede Bütüncül Bir Adlandırma Önerisi: Oyunbaz*

A Holistic Naming Proposal for Trickster Narrative
Heroes in Turkish: Playful

Işıl Karatekgül**

Aynur Koçak***

Öz

Türkçe literatürde sıklıkla hilebaz olarak adlandırılan anlatı kahramanları, farklı kültürlerin halk anlatılarında, Coyote, Ananse, Susa-No-o, Bauba, Sun Wukong, Keloğlan, Tastarakay örneklerinde olduğu gibi özel isimleri ile varlık gösterir. Bu anlatı kahramanlarına, uluslararası çalışmalarda genel bir adlandırma ile *trickster* ismi uygun görülmüştür ancak bu adlandırmanın yeterliliği de sorgulanmıştır. Türkçede ise figürü ifade etmek üzere hem çeviri metinlerde hem de özgün çalış-

Geliş tarihi (Received): 17-03-2024 Kabul tarihi (Accepted): 19-07-2024

* Bu çalışma, Yıldız Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri Koordinatörlüğünde “SDK-2023-5874” numara ile desteklenen “Türk Halk Anlatılarında Oyunbaz Figürüne Yapısal Bir İnceleme” adlı proje kapsamında, *Türk Halk Anlatılarında Oyunbaz Figürüne Yapısal ve İşlevsel Bir İnceleme* adını taşıyan doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul-Türkiye/ Yıldız Technical University Faculty of Arts and Sciences Department of Turkish Language and Literature. isilaykaratekgul@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-5533-9664

*** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul-Türkiye/ Yıldız Technical University Faculty of Arts and Sciences Department of Turkish Language and Literature. aynurnazkocak@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-9555-1088

malarda hilebaz, hilekâr ya da düzenbaz adlandırmaları kullanılmaktadır. Figür söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken en önemli nokta, onun iyi ve kötü çift yönlü doğaya sahip olmasıdır. Bu çalışmada, hilebaz, hilekâr ya da düzenbaz kelimelerinin figürün özelliklerini bütüncül şekilde ifade edip etmediğini farklı halk anlatıları üzerinden irdeledik. Onun çift yönlü doğasını vurgulamak üzere Türk dünyasından seçtiğimiz *Nohut Oğlan*, *Fatmacık*, *Köse*, *Behlül'ün Uykusu* ve *Maaday-Kara* gibi farklı anlatı türlerinin merkezindeki kahramanları ele aldık. *Nohut Oğlan* masalı dışında, seçilen dört anlatının da merkezindeki kahramanların bilge, kurtarıcı ve olumlu özellikler taşıdıklarını ortaya çıkardık. Hilebaz, hilekâr ya da düzenbaz kelimelerinin Türkçede sahtekârlık ya da dolandırıcılık gibi gayri-ahlaki anlamlara geldiğini yani figürün bir tek yönünü temsil edebileceğini belirterek Türkçede bütüncül ve ortak bir adlandırma önerisi olarak *oyunbaz* terimini sunduk. Bu önerinin gerekçelerini ise oyun kavramının Türk halk kültüründeki yeri ve oyun kuramları çerçevesinde temellendirdik.

Anahtar sözcükler: *halk anlatıları, trickster, oyunbaz, hilebaz, hilekâr*

Abstract

Various cultures with distinct names such as Coyote, Ananse, Susa-No-o, Bauba, Sun Wukong, Keloğlan, and Tastarakay. While the term trickster has been broadly used to categorize these narrative heroes in international studies, its adequacy has been questioned. In Turkish, translated texts and original works alike employ terms like trickster, cheater, or deceiver to depict this character. A crucial aspect to consider regarding these figures is their dual nature, encompassing both positive and negative qualities. This study investigates whether the terms trickster, cheater, or deceiver comprehensively capture the essence of these characters across diverse folk narratives. To underscore their dualistic nature, we analyze protagonists from various narrative genres such as Chickpea Boy, Fatmacık, Köse, Behlül's Sleep, and Maaday-Kara, selected from Turkish cultures. Apart from the tale of The Chickpea Boy, our examination reveals that the central characters in all four narratives exhibit wisdom, benevolence, and positive traits. We argue that in Turkish, the terms trickster, cheater, or deceiver imply negative connotations such as fraud or deceit, thus potentially limiting their portrayal of these characters to only one aspect. Therefore, we propose the term "playful" as a comprehensive and culturally resonant alternative in Turkish. This suggestion is grounded in the significance of play within Turkish folk culture and game theories.

Keywords: *folk narratives, trickster, playful, cheater, deceiver*

Extended summary

Narrative heroes, often called *hilebaz* (trickster) in Turkish literature, are known with their unique existences and names in the folk narratives of different cultures. These heroes are Coyote, Nanabush, Raven, Rabbit, Hare, Iktomi and Wakdjunkaga in North American mythology; Ananse in African mythology; Susa-No-o in Japanese

mythology; Hermes and Bauba in Greek mythology, Isis in Egyptian mythology, Sun Wukong in Chinese mythology, Krishna in Indian mythology; Loki in Norse mythology; Keloğlan and Tastarakay in Turkish folk narratives, as seen in the examples of it exists with its proper names. Researchers who want to examine the general structure and features of the figure find it appropriate to call the figure *trickster*, which is a common name, but they also question the adequacy of this naming. The most important point to focus on when it comes to the figure is that it has a dual nature, good and bad. For this reason, in this review, we first examined the origin of the name *trickster* and then discussed the opinions of different researchers from world literature on the naming of the figure. We found out that some researchers did not find the name *trickster* sufficient, some found the triple naming of the figure *trickster-transformer-culture hero* appropriate, and some suggested the name *picaresque*.

It is noteworthy that there is no translation unity in the translation of the universal naming of the figure as “trickster” into Turkish. In addition, there is no separate study on the naming of the figure in Turkish literature. In our analysis, we found that the figure is often called *hilebaz* (trickster), *hilekâr* (cheater) or *düzenbaz* (deceiver) in Turkish literature, both in translated works and in original studies, and we demonstrated it with examples. In the title of our study, “Different Faces of Trickster Narrative Heroes”, we tried to reveal the two different natures of the figure, good and evil, through five narratives we selected from Turkish folk narratives. We analyzed the psyche structures of the heroes at the center of the narratives *Chickpea Boy*, *Fatmacık*, *Köse*, *Behlül’s Sleep* and *Maaday-Kara* respectively. We showed that, except for the main hero of the Chickpea Boy tale, the other heroes have very wise characteristics. When we look at the characteristics of the main hero of the Chickpea Boy tale, we stated that he is clever, an actor, a thief, selfish and a liar, that is, he deserves to be described as bad. We stated that the name of the figure, such as *hilebaz* (trickster) or similar, which means immoral in Turkish, is appropriate for *Chickpea Boy*. However, we also explained that this naming is not sufficient when looking at the characteristics of the other four narrative heroes. The girl who is the hero of the *Fatmacık* tale; We have shown that he is smart, alert, has a developed foresight capacity, respects his rights and has analytical features. We stated that in the tale of *Köse*, the protagonist has wise characteristics, just like *Fatmacık*, and knows all the questions in advance and gives the most correct answers. In the *Behlül’s Sleep* narrative, which is shaped around *Behlül-ı Dâna*, we explained that the hero is both wise and can devise a game to do good, and wants to ensure justice by winning the game. Finally, we explained that *Kögüdey-Mergen*, the central hero of *Maaday-Kara*, one of the Turkish epics, deceived his enemies by changing his clothes in order to save his family and nation, set up a game and won the game. Thus, we have uncovered examples of the wisdom character of the figure, which we found to be neglected in previous studies, through different narratives.

In our review, we saw that researchers do not question the examples of the figure showing wise characteristics in the Turkish literature, and therefore they generally

use the terms *hilebaz* (trickster), *hilekâr* (cheater) or *düzenbaz* (deceiver) which can only express the bad side of the figure. Considering that *hilebaz* (trickster) or similar names only have immoral meanings in Turkish, we proposed a holistic naming of the figure in Turkish and introduced the term “playful”. We based the reasons for choosing the word playful in the light of both the equivalents of the word “game” in Turkish folk culture and various game theories.

The word game carries rich meanings such as “movement, dance, music” and “cheating, trickery, fraud” in the oldest Turkish texts. The word *oyunbaz* (playful), which is formed by adding the suffix *-baz* from Persian to the word *oyun* (game), can express both the meaning of playing nice games and the meaning of trickster and deceiver at the same time. For this reason, the name “playful” suits the dual nature and extraordinary characteristics of these heroes. For example, one of the names given to shamans among the Yakuts is *oyun* (game). In Turkestan, the word *oyun* is used for the entire shamanic ceremony. So much so that a shamanic ceremony is equivalent to the divine in the social perspective. In addition, it is noteworthy that shamans, who are thought to have knowledge of different layers of the universe, can heal, understand music and have high foresight, are called *oyun* (game) as the figure bears the characteristics emphasized by Carl Gustav Jung. The first reason why the word *oyunbaz* (playful), derived from the root *oyun* (game), was suggested for the figure in our study is due to its capacity to carry the oldest roots in Turkish folk culture and the most contemporary interpretations at the same time. When considered in terms of historical depth and semantic richness in Turkish folk culture, the term “playful” seems quite appropriate for the figure.

In addition, game theorists emphasize that the game had a spontaneous existence before civilization. Just as play shapes civilization, playful narrative heroes shape the narrative as master builders of the narrative. Play’s direct relationship with humor is found in the leaven of playful narrative heroes. The organic bond between imitation, competition and play also comes to the fore when it comes to the characteristics of playful narrative heroes. Some games are based entirely on luck, and playful heroes are the lucky ones of the narratives. As a result of all the reasons listed, it has been revealed that using the term playful in Turkish literature provides more holistic opportunities compared to the naming of *hilebaz* (trickster), *hilekâr* (cheater) or *düzenbaz* (deceiver). With the playful naming, the good and evil dual nature of the figure can be expressed in a holistic way.

Giriş

Dünya literatüründe *hilebaz* kahramanlar, değişik kültür coğrafyalarının halk anlatılarında özgün kimlikleriyle özel bir konuma sahiptir. Onlar, mitolojik anlatılardan destanlara, masallardan efsanelere kadar pek çok edebi türde varlıkları ile araştırmacıların merakını cezbeder. Bu kahramanlar, Kuzey Amerika mitolojisinde Coyote, Nanabush, Raven, Rabit, Hare, Iktomi (Carroll, 1984:105-110) ve Wakdjunkaga (Babcock-Abrahams, 1975: 147); Afrika mitolojisinde Ananse, Japon mitolojisinde Susa- No-o (Hynes ve Doty, 1993: 106-147);

Yunan mitolojisinde Hermes ve Bauba, Mısır mitolojisinde İsis, Çin mitolojisinde Sun Wu-kong, Hint mitolojisinde Krişna (Hydie, 2019: 454-540); Nors mitolojisinde Loki'de (Daniels, 2014: 198) olduğu gibi özel adları ile bilinir. Ancak figürün genel yapısını ve özelliklerini ele alıp incelemek isteyen araştırmacılar, figüre yaygın bir kullanım ile İngilizce *trickster* adlandırmasını uygun görmüşlerdir.

Trickster adlandırmasında, figür üzerine yapılan ilk araştırmaların belirleyici olduğu söylenebilir. Anlatı kahramanları özelinde *trickster* adlandırması, ilk kez 19. yüzyılda, antropolog James Teit'in *Traditions of the Thompson River Indians* (1898) adlı eserinin ön sözünde Franz Boas tarafından kullanılmıştır (Teit, 1898: 10). Ayrıca meşhur hilebaz kahramanlardan bazılarının özel isimlerinin de ait oldukları dillerde *hile* kelimesiyle özdeşleştiği görülmektedir. Örneğin Hermes, Homeros Yunancasında *mechaniôta* diye adlandırılır ki bu terim *hilekâr* olarak tercüme edilmektedir ya da Batı Afrika hilekârı Legba ve Aflakete, "hile yaptım" demek iken Winnebago hilekârı, Wakdjunkaga ise "hilekâr, düzenbaz" gibi anlamlara gelir (Hyde, 2019: 22). Buradan figür üzerine yapılan ilk incelemelerde uygun görülen *trickster* adlandırmasının temellerinde, hilebaz kahramanların ait oldukları toplumdaki özel adlandırmalarının da payı olduğu anlaşılmaktadır.

Trickster kelimesinin anlatı kahramanları kapsamındaki kullanımını yaygın hale getiren çalışmaların başında, Paul Radin'in *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (1956) isimli eseri gelmektedir. Bu çalışmada Amerika kıtasının Kızılderili mitolojisinde yer alan hilebaz kahramanların eylemsel döngüleri ve özellikleri incelenmiştir. Hilebaz kahramanların -kurtarıcı ve yok edici- çift yönlü doğalarının birçok kez vurgulandığı eserde, hilebaz mitinin Winnebago halkı tarafından kutsal kabul edildiği ve sıradan insanlar tarafından, rastgele bir dinleyici kitlesine anlatılmadığı da belirtilir (Radin, 1956: 112-119). Radin, bu hilebazın mitolojik anlatılardaki dünyanın yaratıcısı ve kültürün kurucusu olarak da kabul edildiğinin altını çizer (1956: 125). İncelemede hilebazın başlangıçta bir Tanrı olup olmadığı da tartışmaya açıktır ve bazı kabilelerde gerçek bir Tanrı olarak kabul edildiği de belirtilir (Radin, 1956: 155).

Barbara Babcock-Abrahams ise *A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered* (1975) isimli çalışmasında belirsiz, öngörülemez yapısından ötürü hilebaz kahramanları marjinal olarak konumlandırıp hilebaz kahramanların olumlu, olumsuz tüm olasılıkları somutlaştırarak birer paradoks haline geldiklerini ifade eder. Bu paradoksun yapısını ise Winnebago hilebazı Wakdjunkaga üzerinden ortaya çıkarmaya çalışır. Eserde yer alan önemli yaklaşımlarından biri de araştırmacının "Ne yazık ki hileci (*trickster*) terimi literatüre yerleşmiştir (...) bu tür masalları hem de kişilikleri pikaresk (*picaresque*) olarak adlandırmak belki daha iyi olacaktır (s.159)" görüşünde olması ve hilebaz kahramanlara yeni bir isim önerisi getirmesidir: Yazar, hilebaz kahramanların sosyal hiciv özelliği taşımaları, gezgin olmaları ve geleneği olumsuzlamaları sebebiyle *pikaresk* ismini daha çok hak ettiklerini ifade eder.

Hilebaz kahramanların adlandırılma meselesi üzerine görüş beyan eden araştırmacılarından biri de *Trickster Makes This World* (1998) isimli eserinde Lewis Hyde olur. Eser Türkçeye *Hilekârın Marifeti Bu Dünya* (2019) adıyla çevrilmiştir. Hyde, *trickster* adlandırmasının 19.

yüzyıl antropolojisinin bir icadı olduğunu iddia eden araştırmacıların fikirlerine katılmaz. Figürün hile yapma ile özdeşleşmesinin kökeninin Hermes ve Waktjungkaga özel adlandırılmalarının “hilekâr, hileci” gibi anlamlara gelmesinden kaynaklandığını izah ederek kendisi dâhil pek çok araştırmacının *trickster* adlandırmasını, yeterli bulmadığını da açıklar (Hyde, 2019: 21-22).

Hyde’in işaret ettiği çalışmalardan biri Mac Linscott Ricketts’in *The North American Indian Trickster* (1966) isimli incelemesidir. Ricketts, Kuzey Amerika yerlilerinin halk anlatılarındaki hilebaz figürünün çok yönlü doğasını ifade etmek üzere onu, *hilekâr-dönüştürücü-kültür kahramanı (trickster-transformer-culture hero)* şeklinde, üç isimle adlandırır. Bazen de kısaca *hilekâr-iş bitirici (trickster-fixer)* ikili adlandırmasını kullanır (1966: 327-332). Bu incelemede önemli nokta, araştırmacının hilekâr kelimesinin tek başına figürü karşılamaya yetmeyeceğini fark edip farklı özelliklerine uygun bir adlandırmaya ihtiyaç duymuş olmasıdır.

Dünya literatüründe, hilebaz anlatı kahramanları üzerine yazılan farklı eserler incelendiğinde *trickster* adlandırmasının ortak bir terminoloji yarattığı anlaşılmaktadır. Ancak aynı zamanda bu adlandırmanın yeterliliği üzerine de farklı görüşlerin bulunduğu ve figüre yeni isim önerilerinin getirildiği de görülmektedir.

Trickster olarak adlandırılan anlatı kahramanları, Türk anlatı dünyasında da mevcuttur. Türkçe hilebaz, hilekâr ya da düzenbaz olarak anılan bu figür, anlatılarda, Keloğlan, Köse, Kelce, Kelce-Külce, Külce, Kül Pepeleşkasi, Delice (Uçkun, 2018: 546), Tas, Tatarakay (Ergun 2004: 38), Daz, Dazlak, Taşşa, Tas-kul, Keçeli, Keçel (Ögel, 2014: 99-100), Onüç, Onüçler, Dirbo, Şıldır, Yarımcı (Sakaoğlu, 2003: 324-236) örneklerinde olduğu gibi özel isimleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Figürün *trickster* şeklindeki evrensel adlandırmasının Türkçeleştirilmesinde, çeviri birliğinin bulunmadığı dikkat çekmektedir. Bu noktada hilebaz anlatı kahramanlarının kısa tanıtımı ve Türkçe adlandırması üzerine İlhan Başgöz’ün *Geçmişten Günümüze Nasrettin Hoca* (1999) adlı eserinden mutlaka bahsetmek gerekir. Başgöz, bu incelemede “Amerika ve Kuzey Afrika folklorunda görülen bir güldürü tipine *trikster*¹ (*tuzakçı, düzenbaz, dolapçı*) adını vermişlerdir (s.75).” şeklindeki açıklamasıyla hilebaz figürünü tanıtır. Yazar, incelemesinde figüre, Türkçede “tuzakçı, düzenbaz, dolapçı” çevirisini uygun bulmasına rağmen metin boyunca figürden *trikster* olarak söz eder. Başgöz’ün figürü karşılamak üzere bir tek kelimeyi yeterli görmediği anlaşılmaktadır. Figürü izah ederken tek kelimeyi yeterli görmeyen araştırmacılarından biri de Ömer Tecimer olur; Tecimer, *Sinema Modern Mitoloji* (2006) isimli eserinde figürü izah ederken *oyuncu-hileci* adlandırmasını kullanır (s.131).

Carl Gustav Jung’un *Dört Arketip* (2019) isimli eserinin çevirmeni, *trickster* kelimesinin çevirisi hakkında, figürün olumlu ve olumsuz anlamlarla yüklü olması sebebiyle tek bir kelime ile ifade edilmesinin güç olduğu üzerinde durur. Ayrıca figürün oyunbazlık, hilekârlık, çocuksuluk, alaycılık, dürtüsellik gibi sıfatlarla bezeli olduğuna vurgu yapıp metindeki anlam bütünlüğünü bozmamak ve ihtiyari bir tercih olarak *hilebaz* kelimesini seçtiğini ifade eder (Jung, 2019: 121). Türkçeye tercüme edilen farklı eserlerde de *trickster* adlandırmasının *hilekâr* (Hyde, 2019), *hilebaz* (Daniels, 2014: 198), *düzenbaz* (Leeming, 2020: 321) olarak çevrildiği görülmektedir.

Yapılan literatür taramasında figürün “adlandırma meselesi” üzerine Türkiye’de yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Türkiye’deki akademik çalışmalarda figürün varsa Keloğlan, Köse (Boratav, 1992: 47), Çımbek (Harmancı, 2012: 72-80), Tas, Tastarakay (Ergun, 2004: 38) gibi özel isimlerle ele alındığı yoksa da çoğunlukla çevirilerde yer aldığı gibi genel bir izlek seçilerek hilebaz (Ölçer Özünel, 2005; Harmancı, 2010) olarak adlandırıldığı görülmektedir. Peki gerçekten çift yönlü özellikleriyle zengin olanaklar barından figürü, Türkçede -peşin bir kabulle- *hilekâr*, *hilebaz* ya da *düzenbaz* olarak adlandırmak, bu anlatı kahramanlarını kapsayıcı şekilde ifade etmede yeterli midir?

Sorunun cevabına ulaşmak için figürün iyi ve kötü, iki farklı yüzü Türk halk anlatılarından örneklerle incelenecektir. Figürün çift yönlü doğası, anlatıların yalnızca merkezindeki kahramanlar üzerinden ele alınacaktır. Bu doğrultuda öncelikle kötü ve gayriahlaki özellikleri taşıyan bir kahramanın merkezde olduğu anlatı *Nohut Oğlan* masalı değerlendirilecektir. Ardından bilge-kurtarıcı kahramanların merkezde olduğu dört anlatı örneği ele alınacaktır. Böylece adlandırma meselesinde, figürün ihmal edilen bilge ve kurtarıcı doğasının belirginleştirilmesi amaçlanmaktadır. Son olarak sıra dışı yapısına uygun düşeceği kanaatiyle figüre, yeni bir adlandırma önerisi getirilerek *oyunbaz* terimi sunulacak ve bu önerinin gerekçeleri temellendirilecektir.

Hilebaz anlatı kahramanlarının farklı yüzleri

Hilebaz anlatı kahramanları, Türk halk anlatılarında farklı yüzleriyle bulunur. Doğaları gereği onları bir kalıba sokmak ya da belli sınırlar içinde ele almak oldukça güç olsa da farklı anlatılardaki değişik tutumları üzerinden çok yönlü özellik gösterebilen yapılarını izah etmek mümkündür. Carl Gustav Jung, figürün uygarlaşma süreci içerisindeki çevrimini değerlendirirken onun hayvansal- tanrısal çifte doğasından bahseder. Figürün muzip ve kötücül olan özellikleri kadar kurtarıcı kimliğini de taşıyabilmesi üzerinde durur (2019: 121-127). Türk halk anlatılarında figürün farklı özelliklerini taşıyan anlatı kahramanları mevcuttur. Bu anlatı kahramanlarından bazıları tıpkı *Nohut Oğlan* masalında olduğu gibi eylemlerinde ahlaki açıdan olumsuzluk; niyetlerinde ise kötülük taşırlar. *Nohut Oğlan* masalı özetle şu şekildedir:

Çocukları olmayan bir çift vardır. Kadın bir gün nohut kalburlarken nohutlar kadar çocukları olmasını diler ve nohutlar canlanır; hepsi kadından yemek ister. Bu nohut çocukları doyuramayan kadın, hepsini sıcak suda boğarak öldürür. Nohutlardan biri saklanarak hayatta kalır ve kadını, kendisini öldürmemeye ikna eder. Kadın, öğle vakti gelince Nohut Oğlan’a yemek verip babasına götürmesini ister, yemeği eşeğin semerine bağlar. Nohut Oğlan eşeğin kulağına girip oturur. Yolda karşılarına bir pekmezci çıkar. Pekmezci eşeği sahipsiz sanıp pilavı yer. Üçüncü lokmada Nohut Oğlan bağırınca korkudan düşer ölür. Nohut Oğlan, pekmezi de alıp babasına götürür. Babası yemeği yer, oğlanı da çift sürmeye yollar. Oğlan öküzün kulağına oturup çift sürerken oradan geçen bir padişah durumu anlar ve Nohut Oğlan’ı satın almak ister. Babası zor da olsa oğlunu satar. Nohut Oğlan, babası ile anlaşarak padişahın cebine girer ve cebi kesip paraları düşürür, babası da paraları toplar. Sarayda deveci olmayı seçen Nohut Oğlan bir oyun çevirerek padişahın tüm develeri kesmesini sağlar ve padişah bilmeden develerden birinin karaciğerinde olan Nohut Oğlan’ı yaşlı bir kadına vermiş olur.

Oğlan, yaşlı kadına da seslenir ve onu da kaçıır. Nohut Oğlan ciğerin içinden çıkar ve oradan geçen iki hırsıza yardım etmek ister. Beraber bir mandıraya girerler. Nohut Oğlan bağıarak çiftçiyi uyandırır, çiftçinin fenerinin üzerine oturup bağıarak onu korkutur ve hırsızlar bir kuzuyu alıp kaçar. Hırsızlar kebab yaparken Nohut Oğlan koskoca bir tulum su doldurup değnekle vurma sesi yaparak bağıır ve hırsızları kandırır. Hırsızlar her şeyi bırakıp kaçarlar, Nohut Oğlan da yer içer, keyfine bakar (Boratav, 2015: 272-276).

Bir masal kahramanı olarak Nohut Oğlan, toplumsal değerlerden, gelenek ve göreneklerden, kültür dairesindeki medeniyet kurallarından arınık bir portre çizmektedir. Nohut Oğlan'ın kahraman olarak macerası incelendiğinde anlatının başından sonuna kadar psişe² yapısının korunduğu ve değişim ya da dönüşüm geçirmediği anlaşılmaktadır. Anlatılardaki hilebaz kahramanların doğasını inceleyen Karl Kerényi, onların içsel değişimler geçirmediğini dile getirir (Radin, 1956: 184). Nohut Oğlan için *hilebaz* ve türevi adlandırılmaların kullanılması uygun görünmektedir çünkü sözlüğe bakıldığında *hilebaz* kelimesinin “hile yapan (kimse), hileci, hilekâr”³ anlamına geldiği belirtilmektedir ve Nohut Oğlan, bahsi geçen bu özellikleri taşımaktadır. Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus vardır. O da kahramanın kendi amacı doğrultusunda zafere gitmek için “oyun” kurabildiği ve oyunu kazanmış olduğudur.

Anlatı kahramanı hilebazların bir kısmı, tıpkı *Nohut Oğlan* masalında olduğu gibi istenmeyen, gayriahlaki eylemleri sürdürmekteyken bazıları da *Fatmacık* masalında olduğu gibi bilgelik özellikleri taşıyabilmektedir. *Fatmacık* masalının özeti şu şekildedir:

Bir çiftçinin üç kızı vardır. Bir gün çiftçi, çift sürerken padişah oradan geçer ve çiftçiyi bilmece olarak “Sarı altın, ağır gümüş, has bakır, ham demir bu nedir?” (Boratav, 2001: 39) diye sorar. Çiftçiye, kırk gün içinde cevabı bilemezse boynunun vurulacağını da söyler. Çiftçi kara kara düşünür cevabı bulamaz, çift sürmeye de gidemez bunun üzerine önce büyük kızı sonra da ortanca kızı derdini sorarlar ama çare bulamadıkları gibi olayın ciddiyetini de idrak edemezler. Çiftçi son iki gün kala ümidini iyice kaybeder fakat bu kez küçük kızı Fatmacık babasının derdini sorar ve bilmeceyi hemen “İlahi babacığım onu bilmeyecek ne var. Sarı altın kendisi, ağır gümüş vezirleri, has bakır askerleri, ham demir de bizim gibi fakir insanlar (...)” (Boratav, 2001: 39) diyerek çözüverir. Çiftçi bilmeceyi cevabını padişaha söyler ve cevabı Fatmacık'ın bildiğini itiraf eder. Padişah, Fatmacık'a kırk kese ahça yollar, ahçaları getiren adam, ikisini çalar. Fatmacık bu hırsızlığı yine aynı adam aracılığı ile şifreli bir şekilde padişaha iletir. Padişah, çiftçinin üç kızına da saraya getirtir. Fatmacık arabalara binmeden iki ablasına da sorulan sorulara vermeleri gereken cevapları söyler. Saraya vardıklarında padişah Fatmacık'a “Gebe misin?” diye sorar. Fatmacık “Gebeyim.” der. Padişah “Aş ererken ne yersin?” diye sorar. Fatmacık “Terede tere, pamuktan şiş, demirden kebab yerim.” der. Padişah bu isteklerin hiçbirini anlamlı bulmayınca Fatmacık da “Kız oğlan kız, gebe mi olur ey padişahım?” der. Padişah bu akıllı çiftçi kızıyla evlenir (Boratav, 2001: 40).

Masalın merkezindeki kahraman Fatmacık'ın macerası incelendiğinde tıpkı *Nohut Oğlan* masalında olduğu gibi onun da yolculuğunda herhangi bir içsel değişim yahut dönüşümden geçmediği görülür. Kahraman, anlatının başından sonuna kadar aynı kararlılıkla kişilik özelliklerini sürdürür. Fakat Nohut Oğlan'dan farklı olarak Fatmacık; akıllı, yol yordam bilen,

öngörü kapasitesi gelişkin, hakkını gözeten ve analiz kabiliyeti yüksek olma gibi özellikleri taşımaktadır. Fatmacık, oyunu, oyun kurmak isteyenlerden daha iyi bilir; oyuna o yön verir ve koşulları kendi lehine çevirmiş olur. Hilebazın sözlük anlamı göz önünde bulundurularak değerlendirilirse bir anlatı kahramanı olarak Fatmacık, *hilebaz* adlandırması ve türevlerinden fazlasını hak etmemekte midir?

Bu sorunun cevabını, bilgelik özelliği gösteren başka anlatı kahramanları üzerinden açıklamak, adlandırma önerisini temellendirmeye yardımcı olacaktır. Örneğin *Köse* masalı, bilgelik özelliği gösteren hilebaz bir kahramanın macerası üzerine kuruludur. *Köse* masalının olay örgüsü şu şekildedir:

Bir padişah vardır. Vaiz hocasını çağırıp ona “İlimden bilmediğin var mı?” (Demir, 2018: 257) diye sorar. Yok, cevabını alınca da ilimin hepsi bilinemez düşüncesiyle vaiz hocasını kovar sonra vezirlerinden, bir tane kafası sarıklı hoca, bir tane saçı beyaz sakalı siyah adam ve bir tane de saçı sakalı olmayan köse olmak üzere üç kişi ister. Vezirler istenen özelliklerde üç adamı da bulup getirirler. Köse, sarıklı hocaya, “Padişah sana ilimden bilmediğin var mı dediğinde, padişahım ilim dediğin deryadır; ilimin arkasına yetişilmez. Bildiğimin âlimi, bilmediğimin talibiyim; bildiğimi söylerim bilmediğim bellerim dersin.” (Demir, 2018: 257) şeklinde tavsiye verir. Sarıklı hoca, bu sözleri aynı şekilde padişaha söyler ve padişah onu vaizlik görevine getirir. Köse; saçı beyaz, sakalı siyah olan adama “Padişah sana neden sakalının siyah saçının beyaz olduğunu sorarsa ona, saçım sakalımdan on beş yaş büyük; ben dünyaya gelince saçım vardı, sakalım on beş sene sonra oldu.” (Demir, 2018: 258) diye cevap vermesini salık verir. Saçı beyaz, sakalı siyah adamın padişaha cevabı da tıpkı Köse’nin dediği gibi olur. Padişah da onu veziri yapar. Sıra Köse’ye gelince ona da neden saçının sakalının olmadığını sorar. Köse: “Padişahım benim annem ile babamın çocuğu olmuyormuş anam bir gün ‘Ya Rabbim bana bir kız çocuğu ver de hizmetimi yapsın.’ diye dua etmiş. Aynı gün babam da ‘Ya Rabbim bana bir oğlan çocuğu ver.’ diye dua etmiş. İkisinin de duası kabul olmuş (...) Anamın duası kabul olduğu için saçım, sakalım olmamış. Babamın duası anamın duasına üstün geldiği için erkek olmuşum.” (Demir, 2018: 258) der. Padişah, Köse’yi birinci veziri yapar. Akıllı ve uyanık Köse sayesinde ülkede refah artar, “Köse Vezir” civarda nam salar (Demir, 2018: 257-258).

Köse masalındaki kahramanın özelliklerine bakıldığında hem tüm soruları önceden bildiği hem de en doğru cevapları verdiği/ verdirdiği görülür. Ayrıca bu kahramanların psişe yapılarında görülen anlatının başından sonuna kadar kişilik özelliklerini koruma özelliğini de taşımaktadır. Köse de tıpkı Fatmacık gibi zeki, uyanık, öngörülüdür. Ayrıca bilge bir anlatı figürü olarak kabul edilebilir. Bu yetenek, figürün özelliklerini taşıyan diğer kahramanlarda olduğu gibi onlara verilmiş bir çeşit lütuftur. Bilgelige sahip bu anlatı figürü yalnızca masallarda bulunmaz. Menkıbevi hayat hikâyelerinde de bilgelik yönüyle öne çıkan hilebaz kahramanlara sıkça rastlanır. Örneğin hakkındaki bilgilerin çoğu menkıbelere dayanan Ukalâ-yi Mecânin’den (deli görünüşlü akıllılar) Behlül-i Dâna etrafındaki anlatılarda -ki zamanla diğer Behlüllerin ya da meczupların anlatılarının da eklenmesiyle bu anlatılar genişlemiştir⁴- hem bilge hem de hilebaz kahramanların taşıdığı pek çok özellik mevcuttur. Bahsi geçen anlatılardan biri de *Behlül’ün Uykusu*’dur. Anlatı şu şekildedir:

Bir gün Behlül yolda giderken ona bir kişi rast gelir ve altını olduğunu, sefere gideceğini söyler sonra da altınını kime emanet edeceği konusunda nasihat ister. Behlül de ona, altınını kör ya da topal/çolak birisine vermemesini söyler. Adam tavsiyeyi dinler fakat dikkatsizce altınını sakat bir tacire emanet etmiş olur sonra fark edip geri istediğinde tacir altınların kendisinde olmadığını söyleyip hemen adamı kovar. O da Behlül'e durumu anlatır. Behlül hemen bir plan kurar; planda Behlül tacirle konuşurken adamın her beş dakikada bir içeri girip altını istemesi söyler. Behlül, bu tacirin yanına gider ve sır vereceğini söyleyerek yedi küp altını olduğunu anlatmaya başlar. Yavaş yavaş anlatırken arada diğer adam içeri girerek altınını ister tacir de kovar. En son Behlül yedi küp altını emanet edeceği güvenilir birisini aradığını söyler ve diğer adam tekrar içeri girer. Tacir, Behlül'e kendisinin dürüst bir insan olduğunu ispatla-mak için hemen adama altınlarını geri verir. Adam altınları alıp çıkar ve Behlül de arkasından bütün bu anlattıklarını rüyasında gördüğünü söyleyip tacirden rüyayı yorumlamasını ister. tacir, Behlül'ü dükkânından kovar (İsmayilov, 2011: 24-27).

Behlül etrafındaki anlatıda, Behlül'ün maksadı iki insan arasındaki adaletsizliği gidermektir. Bu sebeple oyun kurar ve hilekâr bir taciri hedef alır. Behlül, hile yapan bir insanın kötü etkilerinden masum bir insanı korumak için oyuna başvurur. O; oyunu oynar, oynatır ve maksadına kavuşur. Merkezdeki kahraman olarak Behlül'ün de psişe yapısında anlatının başından sonunda kadar herhangi bir değişiklik meydana gelmez.

Hilebaz kahramanların farklı yüzlerinin örneklerine Türk destanlarında da rastlanır. Özellikle kurtarıcı figürler söz konusu olduğunda, kut anlayışının özelliklerini ifade etmesi açısından Altay destanlarındaki kahramanların Tastarakay'a dönüşümünden (Ergun, 2014) bahsetmek gerekir. Örneğin arkaik kahramanlık destanı *Maaday-Kara*'da merkezdeki kahraman Kögüdey-Mergen, tutsak anne ve babasının yanına giderken şekil değiştirip Tastarakay formuna bürünür. Bu formda, başında keçeden bir başlık ile kel görünmekteyken kıyafetleri de kirlili ve ketendendir (Bekki, 2020: 62-63). Kahraman, herkesi kandırmak için şarkılar söyler ve oyun çevirir. Böylece ailesini ve halkını zalim düşmanın elinden kurtarabilir. Destanda Kögüdey- Mergen birçok kılığa bürünür, eşi Altın Küskü de kendisi gibi şekil değiştirebilmektedir. Destanın sonunda Kögüdey- Mergen sayesinde halkı feraha çıkınca eşi de kendisi de yıldızlara dönüşüp göğe çıkarlar (Bekki, 2020: 113).

Maaday-Kara destanının merkezindeki kahraman Kögüdey- Mergen hem ailesini hem de halkını korumak ister. O, evrenin farklı katmanlarında bulunabilir; yer altına iner, gökyüzüne çıkar. Tastarakay formuna büründüğünde ise başarılı bir oyunculuk sergiler ancak bu oyunculuğun amacı ve sonuçları, toplumsal bakış açısında ahlaki açıdan olumsuzluk taşımaz. Eylemleri, kutsal bir görevi ifa etmek üzere epik dünyanın gereklerine göre şekillenmiştir. Bu özellik sadece Kögüdey- Mergen için geçerli değildir, destan kahramanlarının amaçları uğruna kılık değiştirerek gerçekliği ters yüz ettiği birçok anlatı vardır (Koçak, Uğurcan, 2021).

Fatmacık, Köse, Behlül'ün Uykusu, Maaday-Kara gibi farklı anlatı türlerinin merkezindeki kahramanlar üzerinden seçilen örneklerden anlaşılacağı üzere figürün doğası yalnızca kötülük, hırsızlık, düzenbazlık gibi ahlaki açıdan olumsuz özellikler barındırmaz. Figürün merkezinde bulunduğu birçok anlatı açık şekilde göstermektedir ki bilge, kurtarıcı, iyi, öngörülü, akıllı ve güven veren özelliklere sahip kahramanların sayısı da göz ardı edilemeyecek

kadar çoktur. Bu sebeple *hilebaz* adlandırması ya da türevleri figürün farklı yüzlerini, kapsayıcı şekilde ifade etmede yeterli değildir. Akademik incelemelerde, edebi ürünlerde yahut çeviri eserlerde, bütüncül bir adlandırmaya gidilmesi bu anlatı kahramanlarının hak ettiği konumlandırma açısından gereklidir.

Figüre bütüncül bir terim önerisi *Oyunbaz*

Türkiye’de çeviri eserlerde ya da özgün çalışmalarda bahsi geçen anlatı kahramanlarını ifade etmek üzere en çok kullanılan terimlerin *hilebaz*, *hilekâr* ve *düzenbaz* olduğu görülmüştür. Bir önceki bölümde, farklı halk anlatılarındaki kahramanlar üzerinden, figürün *hilebaz* olarak adlandırılmasının onun doğası gereği taşıdığı çift yönlülüğü ifade etmede yeterli olmadığı açıklanmıştır. *Oyunbaz* teriminin figürün genel yapısını ve özelliklerini bütüncül şekilde ifade ettiği kanaatine varılmıştır. Bu adlandırmanın gerekçeleri şöyle açıklanabilir.

Türkçede oyun kelimesi, en eski yazılı kaynaklardan itibaren *oyun* olarak geçer ve belli kuralları olan “eğlence, yarış, sıçramak” (Eren, 1999: 311); “raks, dans, musiki”; “hile, dalavere, sahtekârlık” gibi anlamlara gelir (And, 2022: 37). Oyun, kullanılış amacı itibarıyla hem bedensel hem zihinsel süreçleri kapsamaktadır. Farsça *-baz* eki ile yapılan *oyunbaz* sözcüğü hem ‘güzel’ oyunlar oynayan hem de ‘düzenli, hilekâr’ anlamlarına gelir (Ant, 2022: 36). *Oyunbaz* anlatı kahramanları da bu özelliklere sahiptir ve ihtiyaç duydukça özelliklerini en iyi şekilde kullanır. Bu durumda *oyunbaz* teriminin figürün farklı yüzlerini ifade edebilecek yeterlilikte olduğu iddia edilebilir.

Yakutlarda şamanlara verilen adlardan biri “oyun”dur. Türkistan’da ise şaman töreninin tamamı için *oyun* kelimesi kullanılır (And, 2022: 37). Bir şaman töreni, toplumsal bakış açısında ilahi olan ile eş değerdir. Ayrıca evrenin farklı katmanlarının bilgisine vakıf olduğu düşünülen, şifa verebilen, musikiden anlayan ve öngörüsü yüksek şamanlara, “oyun” denmesi de figürün Jung tarafından vurgulanan özelliklerini taşıması açısından kayda değerdir. Oyun kökünden türetilmiş *oyunbaz* kelimesinin figürün barındırdığı farklı özellikleri karşılayabileceğini göstermektedir.

Johan Huizinga’ya göre insanların bütün yapıp etmelerinin temelinde bulunan oyun, insan uygarlığının da temelinde yer alır ve kültür öncesinde bir bizatihiliktir (2006: 20); oyun, mizah içererek eğlenceli olabileceği gibi oldukça ciddi de olabilir (2006: 22) ve alışılmış hayattan başka türlü olmalıdır (2006: 50); oyunun bilmeceler üzerinden bilgelik ile ilişkisi vardır, farklı kültürlerde ibadetlere ilişkin yarışmaların felsefesi, kutsal bir oyunun bağrından doğar böylece bizzat kutsal gelenek, oyuna katılır (2006: 143). *Oyunbaz* kahramanların anlatı dünyasındaki konumları göz önünde bulundurulsa kültür öncesi dönemin düşünüş ve davranış özelliklerini barındırabildikleri hatırlanacaktır. Onlar kültür kahramanı olarak geleneği yıkıp yeni bir düzen kurabildikleri gibi farklı kahraman yapılarıyla hem gülünç hem bilge özellikleri taşıyabilecek zenginliktedir. Bu özellikler, oyunun yapısı ve işlevi ile örtüştüğünden *oyunbaz* adlandırmasının figürü ifade etmek için uygun olacağı söylenebilir.

Oyunbaz anlatı kahramanlarının mizahi tarafları ile oyun arasında sıkı bir ilişki vardır. Oyun; şaka, komiklik, matraklık ve gülme ile akrabadır (Huizinga, 2006: 23) ve güldürü aslında hayatı taklit eden bir oyundur (Bergson, 2014: 48) Figüre *oyunbaz* adlandırmasının

layık görülmesinin gerekçelerinden biri de oyun ve mizah ilişkisinin figürde doğal bir karşılığının olmasıdır. Ayrıca Huizinga, oyunun genel karakteristiğinde, “gerilim ve sonucun belli olmayışının” yer aldığını da vurgular (2006: 72). Oyunbaz kahramanların merkezinde yer aldığı anlatılarda, bu iki özelliği taşıyan örnekler mevcuttur. Örneğin kahramanın hüneri (oyunu) sonradan öğrendiği ve ustasına yem olmaktan son anda kurtulduğu “Alicengiz Oyunu” (Alangu, 2017: 238-247) masalının çözüm bölümünde, sonuç netleşinceye dek belirsizlik mevcuttur. Anlatının gerilim boyutu ise hüneri bilme ve oyun kurma üzerinden işlerlik kazanır. Bu sebeple figürün gerilim ve sürprizlere açıklığını taşıması açısından da oyunbaz adlandırması kapsayıcı bir olanak sağlamaktadır.

Roger Caillois, *Man, Play and Game* (2001) isimli çalışmasında, oyunları sınıflandırır ve dört oyun tipini “agon, alea, mimicry, ilinx” adıyla tanımlar (s.14-26). Sırasıyla bu adlandırmaların karşılıkları “yarışma, şans, taklit ve vertigo” şeklinde çevrilebilir. Bu sınıflandırmada alea (şans) başlığı, figürün, oyunbaz olarak adlandırması açısından dayanak oluşturmaktadır. Alea, zaferin tek zanaatkârının kader olduğu yani şansın belirleyici olduğu oyunların ifade edildiği başlıktır (Caillois, 2002: 17). Oyunda şans faktörünün doğrudan etkili olduğu bir durum söz konusudur. Oyunbaz kahramanlar üzerine yapılmış birçok incelemede dikkat çeken ifadelerden biri, onların çoğu zaman doğuştan şanslı oldukları yönündedir.⁵ Bu sebeple bazen hiçbir şey yapmadıkları halde, onlar için olmazlar olur; imkânsızlar kolaylıkla mümkün hale gelir. Oyunun şans faktörünü barındırması figürün doğası ile örtüştüğünden onun özelliklerini ifade etmede *oyunbaz* adlandırmasının kullanılması kapsayıcılığı da arttırmaktadır. Ayrıca Caillois, oyunda sahtekârlık yapmanın oyunu bozmadığı görüşüne katılır (2001: 7). Bu fikir de figürün çift yönlü yapısındaki hileci taraflarını ifade etmede *oyunbaz* adlandırmasının uygun olacağını gösterir niteliktedir.

Sonuç

İnceleme göstermektedir ki anlatı kahramanları özelinde *trickster* adlandırmasını Türkçeye aktarırken *hilekâr*, *hilebaz* ya da *düzenbaz* kelimeleri tercih edilmektedir. Aynı durum telif eserler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Türk anlatı dünyasından seçilen *Nohut Oğlan*, *Fatmacık*, *Köse*, *Behlül’ün Uykusu* ve *Maaday-Kara* gibi halk anlatılarından, figürün “iyi, bilge, kurtarıcı” ve “kötü, tahrip edici, yok edici” tabiatı ortaya çıkarılmıştır. Bu anlatı kahramanlarının doğası çift yönlü özellik gösterir ve hilebaz, hilekâr ya da düzenbaz kelimelerinin taşıdığı gayriahlaki özelliklerden ve tutumlardan fazlasını barındırmaktadır.

Türkçe literatürde figürün çift yönlü doğasına uygun düşecek ve Türk halk kültürü daireesinde zengin imkânlar sağlayacak bütüncül bir adlandırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. En eski Türkçe metinlerde “raks, dans, musiki” ve “hile, dalavere, sahtekârlık” anlamlarına gelen oyun kelimesine, Farsçadan *-baz* ekinin gelmesi ile oluşan *oyunbaz* sözcüğü hem güzel oyunlar oynayan hem de düzenli, hilekâr anlamlarına sahiptir. Bu sebeple *oyunbaz* adlandırması, bu kahramanların çift yönlü yapısına ve sıra dışı özelliklerine uygundur.

Oyunun medeniyet öncesinde olması ve medeniyeti şekillendirmesi gibi oyunbaz anlatı kahramanları da anlatının yapı ustası konumunda anlatıyı şekillendirir. Oyunun mizahla olan

doğrudan ilişkisi, oyunbaz anlatı kahramanlarının mayasında bulunur. Taklit ve yarışma ile oyun arasındaki organik bağ, oyunbaz anlatı kahramanlarının özellikleri söz konusu olduğunda da ön plana çıkar. Bazı oyunlar tamamen şansa dayalıdır ve oyunbaz kahramanlar da anlatıların şanslılarıdır. Sıralanan tüm gerekçeler neticesinde, sınır çizmenin ve kategorize etmenin oldukça güç olduğu bu anlatı kahramanlarını ifade etmek üzere kullanılacak *oyunbaz* adlandırmasının *hilekâr*, *hilebaz* yahut *düzenbaz* adlandırmalarına kıyasla daha bütüncül imkânlar sağladığı ortaya konmuştur.

Notlar

- 1 Eserde trickster kelimesi “trikster” şeklinde yazılmıştır (s.75-77).
- 2 Psişe analitik psikolojide, bilinç dışı kadar bilinçli de olan psişik süreçlerin tamamıdır (Jung, 2016: 54).
- 3 Bk. Kubbealtı Lugatı “Hilebaz”.
- 4 Bk. “Behlül-i Dâna”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- 5 Hyde, Hilekârın Marifeti Bu Dünya (2019) eserinde şans konusuna özel bir bölüm ayırır (s. 213- 250); Radin’in Trickster (1956) eserinde Karl Kerényi tarafından yazılan dördüncü bölümde, figürün şansa ilişkisinden bahsedilir (s.185).

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamıştır. Başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmiş ancak süreç arzu edildiği gibi ilerlemediği için geri çekilmiştir.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci yazar %50, ikinci yazar %50.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: This article was planned, conducted and sent to the relevant journal after being reported with the results as a completely original research. The research has not been presented at any symposiums, congresses, etc. It was sent to another journal for evaluation, but it was withdrawn because the process did not proceed as desired.

Contribution Rates of Authors to the Article: First author %50, second author %50.

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

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

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

Kaynakça

- And, M. (2022). *Oyun ve bugün*. Yapı Kredi.
- Alangu, T. (2017). *Billur köşk masalları*. Yapı Kredi.
- Babcock-Abrahams, B. (Mar., 1975) A Tolerated margin of mess: the trickster and his tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute*, 11 (3), 147-186.
- Başgöz, İ. (1999). *Geçmişten günümüze Nasreddin Hoca*. Pan.
- Bekki, S. (2007). *Maaday-Kara Altay kahramanlık destanı*. Ötüken.
- Bergson, H. (2014). *Gülme* (D. Çetinkasap, Çev.) Türkiye İş Bankası Kültür.

- Boratav, P. N. (1992). *Zaman zaman içinde*. Adam.
- Boratav, P. N. (2001). *Uçar leyli*. Tarih Vakfı.
- Boratav, P. N. (2015). *Az gittik uz gittik*. İmge kitabevi.
- Caillois, R. (2001). *Man play and games*. University of Illinois Press.
- Carroll, M. P. (1984). The trickster as selfish-buffoon and culture hero. *Ethos*, 12 (2) 105-131.
- Daniels, M. (2014). *Bir nefeste dünya mitolojisi* (P. Üstel, Çev.) Maya.
- Demir, N. (2018). *Anadolu Türk masallarından derlemeler*. Ötüken.
- Eren, H. (1999). *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. Bizim Büro.
- Ergun, P. (2004). Altay destanlarında ve Anadolu Türk masallarında Tastarakay-Keloğlan. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 18, 37-45.
- Harmancı, M. (2010). Keloğlan'ın hilebazlığı. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(2).
- Harmancı, M. (2012). Keloğlan'ın mitik aynadaki görüntüsü. *Milli Folklor*, 94, 72-80.
- Huizinga, J. (2006). *Homo ludens*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ayrıntı.
- Hyde, L. (2019). *Hilekârın marifeti bu dünya*. (E. Ayhan, Çev.) Alfa.
- Hynes, W. J. ve William G. D. (1993). *Mythical trickster figures*. University of Alabama Press.
- İsmayilov, R. (2011). *Bəhlul danəndə lətifələri*. Altun Kitap.
- Jung, C. G. (2016). *Analitik psikooloji sözlüğü*. (N. Nirven, Çev.) Pinhan.
- Jung, C. G. (2019). *Dört arketip*. (Z. A. Yılmaz, Çev.) Metis.
- Koçak, A. ve Fatma Zehra, U. (2021). Gerçekleri ters yüz eden aykırı kahramanlar. *Milli Folklor*, 131, 87-96.
- Leeming, D. A. (2020). *A'dan z'ye dünya mitolojisi* (N. Soysal, Çev.) Say.
- Ögel, B. (2014). *Türk mitolojisi II*. Türk Tarih Kurumu.
- Ölçer Özünel, E. (2005). Kel Ata'dan Keloğlan'a 'hilebaz' dönüşüm. *Milli Folklor*, 67, 47-52.
- Radin, P. (1956). *The trickster: a study in American Indian mythology*. Philosophical Library.
- Ricketts, M. L. (1966). "The north American Indian trickster". *History of Religions*, 5 (2), 327-350.
- Sakaoğlu, S. (2003). *Masal araştırmaları*. Akçağ.
- Tecimer, Ö. (2006). *Sinema modern mitoloji*. Plan B.
- Teit, J. (1898). *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*. Houghton Mifflin.
- Uçkun, R. (2018). Keloğlan tipinin Gagauz masallarındaki yansımaları. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18 (2), 542-569.

Elektronik Kaynaklar

- Kubbealtı Lugatı*. Erişim adresi: <https://www.lugatim.com/s/hilebaz> (Erişim Tarihi: 06.04.2024).
- Uludağ, S. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/behlul-i-dana> (Erişim Tarihi: 06.04.2024).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Sultantepe'den Gilgameş ile İlgili Bir Kurgu Mektup

A Fictional Letter about Gilgamesh from Sultantepe

Kurtuluş Kıymet*

Öz

Bu çalışmamda Eski Mezopotamya edebiyatının bir parçası olan “kurgu mektup” türüne ait bir örneği ele aldım. Bu tür, kurgu ya da hayalî sıfatıyla adlandırılır çünkü bahsettikleri dönemden çok sonra yazılmışlardır ve içerikleri neredeyse tamamen hayal ürünüdür. Kurgu mektupların en belirgin özellikleri arasında şunlar bulunmaktadır: Genç kâtipler tarafından yazıldıkları için onların eğitimlerinin bir parçasıdır. Söz konusu metinler kendilerine, Gilgameş ve Sargon gibi Mezopotamya tarihinden iyi bilinen kral ya da kahramanları başlıca karakter olarak seçmişlerdir. Adı geçen kral ya da kahramanlar, rakiplerinden çok yüksek miktarda haraç talep etmektedirler. Bu makalede incelediğim *Gilgameş Mektubu* olarak bilinen “kurgu mektup” da ifade ettiğim özelliklere tamamen uymaktadır ve Şanlıurfa’da yer alan Sultantepe’de (Eski Huzirina) bulunmuştur. Geç Asur lehçesinde ve çivi yazısı ile yazılmış olan belge MÖ 7. yüzyıla (Geç Asur Dönemi) tarihlenmektedir.

Geliş tarihi (Received): 08-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-07-2024

* Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. Kocaeli-Türkiye/ Kocaeli University Faculty of Arts and Sciences Department of History. kurtulus.kiymet@kocaeli.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-5013-5494

Mektup, kendisine konu olarak Gılgameş'i seçmesine rağmen dünya edebiyat tarihinde iyi bilinen *Gılgameş Destanı*'ndan farklı özelliklere sahiptir ancak onunla kısmen bağlantısı vardır. Belgeyi incelerken öncelikle "kurgu mektup" türünün temel özelliklerini açıkladım ve benzer diğer örneklerinin hangileri olduğuna yer verdim. Çevirisini verdikten sonra metnin ne anlattığını diğer kurgu mektuplarla ve Gılgameş Destanı ile karşılaştırarak açıkladım ve Destan'la olan bağlantısını vurguladım. Son olarak böyle bir metnin yazılmasının temel sebebini açıklamaya çalıştım. Araştırmanın sonucunda şu bulgulara ulaştım: *Sultantepe Gılgameş Mektubu*, Anadolu'da "kurgu kralı mektup" türüne ait tek örnektir ve Gılgameş kisvesi altında Asur krallık ideolojine karşı bir eleştiridir.

Anahtar sözcükler: *Gılgameş, çivi yazısı, Eski Mezopotamya, kurgu mektup, Sultantepe*

Abstract

In this article, an example of the genre of "fictional letters", which is part of ancient Mesopotamian literature, is discussed. This genre is called fictional or fictitious because these letters were written long after the periods they refer to, and their content is almost entirely made up. Among the most prominent characteristics of "fictional letters" are the following: they are written by young clerks as part of their training, and they often feature well-known kings or heroes from Mesopotamian history, such as Gilgamesh and Sargon. These kings or heroes demand very high tribute from their rivals. "The fictional letter" known as the *Gilgamesh Letter*, which is analyzed in this article, fits the characteristics described above and was found at Sultantepe (Ancient Huzirina) in Şanlıurfa. Written in the Late Assyrian dialect and cuneiform script, the document dates to the 7th century BC (Late Assyrian Period). Although the letter takes Gilgamesh as its subject, it has different characteristics from the well-known *Gilgamesh Epic* in world literary history, but it is partially related to it. In analyzing the document, the main features of the fictional letter genre are first explained, and other similar examples are given. After providing a translation, the text is explained by comparing it with other "fictional letters" and the *Gilgamesh Epic*, emphasizing its connection with the Epic. Finally, the main reason for writing such a text is explored. As a result of the research, I reached the following findings: *The Sultantepe Gilgamesh Letter* is the only example, in Anatolia, of the "fictional royal letter" and is a criticism against the Assyrian kingship ideology under the guise of Gilgamesh.

Keywords: *Gilgamesh, cuneiform, Ancient Mesopotamia, fictional letters, Sultantepe*

Extended summary

In ancient Mesopotamian literature, a literary genre called the "fictional or imaginary letter" is found. The writing of such letters in Mesopotamia began in the Akkadian period and continued until the Neo-Babylonian period. Therefore, they date back to a long period of time. The reason why they are referred to as fiction is that they were written long after the period they cover and are completely imaginary. The letter discussed in this article, known as the *Gilgamesh*

Letter, is one such document, found at Sultantepe (Ancient Huzirina) in Şanlıurfa and dated to the 7th century BC (Late Assyrian Period). One of the most important results of the 1951-1952 excavations at Sultantepe are the tablets found haphazardly stacked in the northeast of the mound and preserved today in the Ankara Museum of Anatolian Civilizations and the Şanlıurfa Archaeological Museum. One of the tablets, written in Assyrian, Akkadian and Sumerian, is a fictional letter called the *Gilgamesh Letter*, which is the subject of the present article. Before discussing the document, it is attempted to list other examples of “fictional letters” found in Mesopotamia, in order to emphasize the similarities and to further clarify the general characteristics of such letters when interpreting the *Gilgamesh Letter*. Examples of this literary genre found in Mesopotamia are the following: Two letters from the Akkadian period found in Girsu. Two letters from Nippur and Ur, dated to the Old Babylonian period, dealing with Sargon of Akkad. Letters dated to the Old Babylonian Period, dealing with the kings of the III Ur Dynasty. The Weidner Chronicle, consisting of a total of seven specimens, the most intact of which comes from the city of Sippar. A letter of king Şamşuiluna from the Middle Babylonian Period, found in Ur. A request for tribute dated to the Neo-Babylonian Period and finally, a “fictitious letter” about King Gilgamesh found at Sultantepe. After listing these examples, the article focuses on the common characteristics of the “fictional letters”, the main one being that they feature well-known kings from Mesopotamian history, such as Gilgamesh and Sargon, as their protagonists, and that these heroes demand extraordinary amounts of tribute from their rivals. Another main feature of the letters is that they were written by young scribes who were still in training; this is evident both from the annotations at the end of the tablets and from the spelling mistakes. Another main feature is that they describe a time long before the period in which they were written. These characteristics also apply to the document found at Sultantepe, in which Gilgamesh is the main character. As a result of the literature review, it was discovered that there are five different translations of this letter, one in English, one in German and one in Turkish, and the most recent one, the Turkish translation, was used in this article. It was then tried to explain some of the main features of the letter, its content and the reason for writing it. First of all, it should be noted that there is not one but three copies of this document at Sultantepe; however, all three copies have not survived as a whole. For this reason, a complete translation of the document is not possible. Although the document is centered on the king Gilgamesh, it is a completely different text from the well-known *Gilgamesh Epic* in world literature; nevertheless, it is possible to establish its relationship with the epic. In the Sultantepe letter, Gilgamesh, identified as the king of Ur, demands a great amount of tribute from a foreign king. The tribute, consisting of animals, food, goods, wood, metal, stone and manpower, is so excessive that it is impossible for a single king to gather this amount of goods; this is another proof that the document is a fiction. One of the interesting aspects of the tribute is the explanation of the purpose of gold, obsidian and lapis lazuli. These precious stones and metals are requested for the decoration of the statue of Enkidu, Gilgamesh’s friend. At this point, it is possible to establish a connection between the document and the *Gilgamesh Epic*. As it is known from tablets VII and VIII of the Ninive copy of the Epic, Gilgamesh needed precious stones and gold to build and decorate the statue of his friend Enkidu. Since an example of tablets VII and VIII was also found at Sultantepe, this connection of the “fictional letter” with

the epic is natural. Another reason for the similarity is that both the letter and the copy of the epic at Ninive date to the same century and that Sultantepe was under the influence of the Ninive school. In the “fictional letter”, which consists of forty-seven lines in total, the demand for tribute is very prominent, and this feature can be compared with other letters of Mesopotamia with similar content. Such a comparison is important to emphasize the fictitious nature of these documents, since the goods demanded include thousands of animals, thousands of containers of food, enough metal to make statues by weight, and a large number of people from various professions. In the present article, the *Gilgamesh Letter* is compared with the letters of Girsu, Ur and the Neo-Babylonian tribute list in this respect, underlining the excessive demand for tribute as one of the features that reveal the fictitious nature of the documents. Another issue addressed in the article is why such a letter was written. After all, the letters discussed in this article and others of a similar nature are practice texts for the training of young scribes. The colophon of the *Sultantepe Gilgamesh Letter* indicates that the tablet was written by a young scribe based on the original. While the novice scribes were learning to write, they were actually memorizing these words by listing a large number of tributes and professions, a common feature of fictional letters. They are therefore educational texts, but apart from this ostensible purpose, the content of the documents suggests that their copying and even production was motivated by certain political ideas and humor. In addition to their educational purpose, the “fictional letter” genre was used as an opportunity to criticize Assyrian royal ideology. The centers around the capital were literarily influenced by the Ninive school. Sultantepe is one of them; the discovery of an example of the *Gilgamesh Epic* here, the resemblance of this epic fragment to the Late Assyrian copy found at Ninive, and the indication that various tablets were copied based on examples from Mesopotamia are proof that the Sultantepe scribal school was under Assyrian influence. Another proof is that the threat in the *Gilgamesh Letter* that the country and lineage of the king to whom the tribute is demanded will be destroyed if the tribute mentioned above is not paid is similar to the statements in the Assyrian king annals. In fact, the *Gilgamesh Letter*, although ostensibly a student exercise, is a criticism of the Assyrian royal ideology by the centers around the Assyrian capital such as Sultantepe through literary texts. In the *Sultantepe Gilgamesh Letter*, this criticism is made through humor in the guise of Gilgamesh and by referring to the epic without mentioning the name of any Assyrian king.

Giriş

Şanlıurfa sınırlarında yer alan Sultantepe’de kazılar 1951-1952 yıllarında yapılmış ve bu ören yerinin eski Huzirina olduğu yazılı kaynaklardan hareketle tespit edilmiştir. Kazının sonuçlarından biri höyüğün kuzeydoğusunda gelişigüzel istiflenmiş halde bulunan ve günümüzde Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi ile Şanlıurfa Arkeoloji Müzesi’nde korunan tabletlerdir. Qurdi-Nergal Evi olarak adlandırılan özel bir konutta bulunan tabletler Yeni Asurca, Akadca ve Sumerce’dir (MÖ 7. yüzyıl). Konu yelpazesi bir hayli geniş olan Sultantepe belgeleri edebi metinler (*Gilgameş Destanı*, *Yaratılış Destanı*, *Nippurlu Yoksul Adam*, Tarihsel anlatılar), dualar ve methiyeler (Sumerce ve Akadca), büyü metinleri (Sumerce ve Akadca), tıbbi metinler, kehanete ilişkin metinler, hemerolojiler, astronomik metinler, sözlük

metinleri, limu listeleri, sözleşmeler ve okul alıştırma metinlerinden oluşmaktadır (Kozbe, 2015: 352 vd.; tabletler konusunda temel bilgiler için bkz. Gurney, 1952: 25 vd.).

Sultantepe tabletleri yazı ve görünüm açısından Ninive'deki Asurbanipal'in kütüphanesindeki tabletlere çok benzemektedir. Ancak pişmemiş oldukları için bir kraliyet kütüphanesinin parçası olmaları mümkün görünmemektedir. Belgelerin kolofonları, kâtibin adını içermekte ve tabletin aslına sadık kalarak kopyalanıp derlendiğini belirtmektedir. Bir örnekte orijinalin Babil'de olduğu, kâtibin de bazen Babil veya Asur'dan olduğu söylenmektedir. Tabletler aynı zamanda, içerik açısından Asur kentinde yer alan "büyü rahibinin evi"nde bulunanlara benzetilmiştir; MÖ 1. binde burası entelektüel bir merkez olarak tanımlandığı gibi tapınak okulu da burada yer almaktadır. Benzer şekilde Sultantepe belgeleri de bir tapınak okulunun üretimi olmalıdırlar, çünkü belgelerde kâtiplerin öğrenci (şamallû) olduğu söylenmekte ayrıca çok sayıda kâtip hatası göze çarpmaktadır (Gurney, 1952: 25-26).

Bütün Sultantepe tabletleri arasında Gılgamesh Destanı'na ait iki örnek olduğu gibi destanla ilgisi olmayan ancak kral Gılgamesh'le ilgili kurgu/hayalî bir mektup da yer almaktadır (Üç nüsha halinde). Belge bir süre için içerik açısından Mezopotamya edebiyatının bir muamması olarak kalmıştır. O. R. Gurney üç nüshalık bu metni ilk yayımladığında, başka hiçbir yerde izine rastlanmayan tuhaf bir belge olarak nitelendirmiştir (Gurney, 1957: 127). Konu üzerine çalışan F. R. Kraus belgeyi henüz çözülmemiş bir gizem, Asurolojide benzersiz, dünya edebiyatında bir ilk olarak tanımlamış, yazarını da "kurgu mektup" gibi tuhaf bir edebî türün mucidi olarak görmüştür. Bununla beraber belge eksikliği ya da gözden kaçırdığı için başka bir mektupla bağlantısını kuramamış olabileceğini de sözlerine eklemiştir (Kraus, 1980: 120). Nitekim zaman içinde bu türün benzer örnekleri fark edilmiştir. A. R. George, Sultantepe Gılgamesh Mektubu'nun bir Asur tuhaflığı olarak görülmemesi gerektiğini, aksine Mezopotamya'da giderek büyüyen sahte kraliyet mektupları külliyyatının bir üyesi olduğunu ifade etmiştir (George, 2003: 118).

Bu türün benzer diğer örnekleri şunlardır (Finn, 2017: 140-141) (Tablo 1):

Olası iki adet Eski Akad Çağı örneği Girsu'da bulunmuş olup çok kısa iki parçadır (L. 1073 ve ITT II 4598). Öğrenci alıştırmaları olduğu anlaşılan mektuplarda tıpkı *Gılgamesh Mektubu*'nda olduğu gibi abartılı miktarda hayvan ve metal listeleri söz konusudur (Foster, 1982: 43-44; Westenholz, 1997: 142).

Eski Babil Çağı'na tarihli Akadlı Sargon hakkında Nippur (CBS 15217) ve Ur'dan (IM 85544 = UET 7 73) gelen iki mektup (Westenholz, 1997: 141-169; Kraus, 1980: 115; Michel, 2020: 29). Her iki mektubun göndereni Sargon'dur. Nippur'da bulunan ve son derece kırık olan tablette Akad ülkesi, tanrıçanın (Annunitum) hüküm sürdüğü ve Sargon'un yönettiği memleket olarak anılmıştır. Ur mektubunda Sargon Anadolu'da bulunan Puruşhanda kentine yapacağı bir sefer için müttefiklerine çağrıda bulunmaktadır. Her iki mektupta ilk iletişim Sargon tarafından kurulmuş hemen peşinden belirli statü, rütbe, meslek veya mesleğe sahip kişilerin benzersiz bir listesi yapılmıştır (Westenholz, 1997: 141 vd.).

Eski Babil Çağı'nda kâtipler, Üçüncü Ur Sülalesi krallarının mektuplarını hem kopyalamış hem de yeniden düzenlemişlerdir; bu sebeple bunlar kısmen "kurgu mektup"lardır. Bu külliyyatın bazıları kral Şulgi'ye hitaben yazılmıştır ve bir kısmı, okul alıştırmalarının bir parçasıdır (Michel, 2020: 28-29).

Başka bir örnek ise Babil (veya Larsa) ve İsin kenti kralları arasında yapıldığı varsayılan mektuplaşmadır (Weidner Chronicle) (Al-Rawi, 1990: 1-13; Millard, 2003: 468-470; Glassner, 2004: 263-268; Westenholz, 1997: 142; Finn, 2017: 130-138; <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-19-weidner-chronicle/>, 22.10.2023). MÖ 19. yüzyılın kralları arasında gerçekleşen yazışma aslen yüzyıllar sonra yazılmıştır. Kırık bir biçimde birkaç nüshası (Asur ve Uruk'ta) tespit edilmişken Sippar'da neredeyse eksiksiz bir nüsha ile karşılaşmıştır. Mektubun yazarı Babil ya da Larsa kralına Babil'deki Esagila tapınağında tanrı Marduk'a kurban sunan önceki hükümdarlara tanrıların bahsettiği nimetler hakkında yazmaktadır. Bu kralların çoğu, Babil'in ve tapınağın muhtemelen var olmadığı MÖ 3. binde hüküm sürmüştür. Bunlar Erken Süllaleler, Akad ve III. Ur Süllalesi krallarıdır.

Ur'da bulunan Eski Babil kralı Şamşuiluna'nın (Hammurabi'nin oğlu ve halefi), Enlil-nadin-şumi isimli yüksek görevliye mektubu da yine geç kopyalarda günümüze ulaşmış kraliyet mektuplarından biridir. Metindeki anakronizmler bu kompozisyonun iddia edilenden daha geç bir döneme (muhtemelen I. Nabukadnezzar - MÖ 12. yüzyıl) ait olduğunu göstermektedir. Diğerlerine benzer şekilde propaganda amaçlı bu mektubun vermek istediği mesaj en asi din adamı sınıfının bile kraliyete boyun eğmek gibi geleneksel bir görevi olduğunu vurgulamaktır (Al-Rawi ve George, 1994: 135-139; Westenholz, 1997: 142).

Muhtemelen Babil'de bulunan ve Yeni Babil Çağı'na tarihli bir haraç listesi de çevre ülkelerden talep edilen haracı sıralamaktadır (BM 82684 + 82685). Buna göre Kimmerler'in ve Medler'in ülkesi, Persler, Suriye (Hattu) ve Mısır, Babil'e gönderdikleri hediyelerin hem kalitesini hem de miktarını artırmalıydılar (Wiseman, 1967: 494-504).

Bütün bunlara ek olarak bu makalede konu edilen *Gilgames Mektubu*'nun bir Geç Babil kopyası (Ni 2869) 1986'da Sippar'da Şamaş tapınağında bulunmuştur (George, 2003: 117-118; Michel, 2020: 29). Bahsi geçen bu "kurgu mektup"ların ortak özellikleri şunlardır: (Foster, 1982: 44) (1) Sargon veya Gilgames gibi dikkate değer gönderenler bulunmaktadır (Sultantepe örneğinde Gilgames başkarakterdir), (2) Elde edilmesi veya ödenmesi pek mümkün olmayan mal listeleri sıralanmıştır, (3) Tanrılar, cinler gibi olağandışı figürler yer almaktadır, (4) Kâtipler ve çıraklarının bulunduğu bir eğitim ortamı söz konusudur (Sultantepe örneğinde bir tapınağın kütüphanesine veya tapınak kâtiplerinin okuluna ait olduğu düşünülen bir arşiv söz konusudur) (Kozbe, 2015: 355; Gurney, 1952: 26).

Bu makalenin konusu Mezopotamya'da başka örnekleri görülen bir metin türüne ait ("kurgu mektup"), Kral Gilgames'i konu alan ve Sultantepe'de bulunan mektuptur. Burada öncelikle belgenin tercümesi verilecek ardından yeri geldikçe yukarıda ifade edilen benzer mektuplar ve *Gilgames Destanı* ile karşılaştırılarak değerlendirmeler yapılacaktır.

Mektubun transkripsiyon ve tercümesi O. R. Gurney tarafından yapılmıştır (Gurney, 1957: 128 vd). Başka tercümelemeler de bulunmaktadır (Kraus, 1980: 109-113; Foster, 2001: 197-168; Foster, 2005: 1017-1018; Adalı ve Görgü, 2020: 91-94).

1. Gilgames'in mektubu (STT 40, 41, 42 Öy.-Ay. 1-47) (Adalı ve Görgü, 2020: 91-94)

1. [...]ranunna Kralı Ti[...]ye de ki:
2. Böyle (der) Gilgameş], Ur Kralı, Kulaba'nın evladı,

3. An[u], [Enlil], ve Ea'nın yarattığı, Güneş Tanrısı Şamaş'ın gözdesi, Marduk'un sevdiği,
4. [...] iple (bağlı) gibi, göğün altında, göğün zirvesinde bütün ülkeleri yöneten o,
5. Ve taht sahibi krallar onun ayaklarını öpüyor,
6. [Gün doğmun]da[n] günbatımına bütün ülkeleri iplerle bağlı gibi tutan kral o,
7. Böyle (der Gılgamış): Yerle bir eden Tanrı Enlil'in [buyruğunda,
8. [...], sana altı yüz iyi asker gönderdim, (oraya) intikal ettirdim,
9. Altın kaplamalı büyük obsidyen ve lapis lazuli [taş]lara [dair] sana yazdım,
10. Dostum Enkidu'nun [...]’e bağlansın diye ama sen “hiç yok” dedin,
11. [Şimdi] sana (tekrar) yazıyorum. Bu mektubu okuduğun gün,
12. Kalk git Ereş’e! Bir küme at ile git!
13. İsrıran, aslan gibi saldıran güçlü [bin] köpeği önden gönder!
14. Alınları siyah [? bin beyaz atı,
15. Alınları beyaz, yetmiş (?) bin atı,
16. Bedenlerine dağların *kanaktu* çiçeği bağlı yüz (?) bin kırsağı,
17. Özgürce koşturan kırk bin genç “buzağı”yı,
18. Çok renkli elli bin grup katırı,
19. Toynakları iyi durumda ve boynuzları sağlam elli bin grup gürbüz “buzağı”yı,
20. Yirmi bin kap balı, otuz bin çömlek tereyağını, seksen bin testi şarabı,
21. Seksen bin safran demetini, doksan bin *tatīdu* ağacının siyah parçasından yapılmış büyük sunu tablasını (da önden gönder),
22. Yüz bin eşek (yükü) “pırasa” (ve) ardıcı yükle, bulunduğu yere taşıt ve gel!
23. Dağdan getirilmiş altından bir parçayı otuz *manū* tartıp dostum Enkidu'nun göğsüne takayım, [...] bin parça yeşim taşı, lapis lazuli taşı ve değerli dağ taşları, ne kadar varsa, (bunlarla) bir kolye yapayım,
24. Büyük Kral Marduk'un hazine odasına kırk bin [...] beyaz kalay,
25. Doksan bin *biltu* saf, iyi, değerli, sağlam, has, nadir, ... demirden,
26. dövülmüş, kesilmiş, “boynuzsuz”, ... (demirden), demirci bir geyik yapsın,
27. Yüz yirmi bin *biltu* has, saf [bakırdan], demirci bütün malzemelerden, işi tapınağın içinde yapsın,
28. (Demirci) kendi (ustalığına) göre yeni, has [...], eşi benzeri olmayan, hiç görmediğim içi dolu veya boş (bir heykel),
29. Bin seçkin askeri özenle seç ve bir araya getir,
30. Yeni [ge]mileri gümüş, altın ile doldur ve Fırat'ta yüzdür,
31. Bâbil [rıhtı]mına taşı, tanrılarım onları görsün ve kalbime neşe dolsun,
32. Taşritü ayının on beşinci günü Ur kentinin şehir kapısında eğ[er] seni görmezsem,
33. Büyük tanrılar şahittir ki yemin ettim, onların huzurunda edilen yemin bozulmaz,
34. Yemin ettim; tanrılarım Lugalbanda, Sîn, Şamaş, Palil, Meslamta-ea,
35. Zababa ve kralım olan Tanrımın (şahitliğinde),
36. (Onu) sana göndereceğim ve şehirlerini yerle bir edecek, [tapınaklarını yağmalayacak, bahçelerini [...],
37. Kanallarının ağzına kapak yerleştirecek, korunaklı şehrinin [...], [...] rüyasına gireceğim ve (ben) Gılgamış,

38. ... içinde yaşayacağım. Kim ki [...], onlar bana emanet etmesinler,
39. [...]ana, senin [...], senin oğulların, malın mülkün ve soyun,
40. ... [Ur kentinin kapısında... evinde... sana demirci (?) getireceğim,
41. ... *biltu* bakır ve on iki [...] sana göndereceğim] ve on [...] yazacağım,
42. ... Ur kentinin giriş kapısında koruyucu cinler ve ruhlarının yanında dikileceksin,
43. Ur [halkı] (önerinden) geçerken güçlü hissedecek,
44. Çabucak [mektubuma] ce[vap] gönder ve buraya gel! Başına bir iş gelmez!

Katalog Adı

45. Rakibi olmayan güçlü kral, Gilgamiş'in mektubu

Kolofon

46. Aslına göre yazıldı ve gözden geçirildi].

(Usta) Kâtip Nergal-tukule'nin soyundan, genç çırak (kâtip) [Adad-m]uşammer

47. (Bu tableti) kim alırsa, [Apsû Kralı] Tanrı Ea onun gözlerini alsın, kim kasten (bu tableti gizleyerek) un[ut]turursa, hem[en] Tanrı Nabû ellerini [...].

Değerlendirmeler

Mektubun bazı özellikleri

Gilgameş Mektubu olarak adlandırılan bu metin, Uruk'un efsanevi kralı ve destanın ünlü kahramanı Gilgamiş'tan, isminin kısmen okunduğu (...ranunna kenti) başka bir şehrin kralına gönderildiği iddia edilen hayali bir mektuptur. Sultantepe'de bu belgenin en az üç nüshası bulunmuştur (A/no 40, B/no 41, C/no 42); tabletler parçalanmış olduklarından, metin üç kopya (Tablo 2) yardımıyla bile tam olarak bütünlenememiştir (Gurney, 1957: 127 vd.).

Sultantepe okulunun bir ürünü olmakla beraber, bir tablette korunan kolofon, daha eski bir orijinalden kopyalandığını belirtir. Dolayısıyla Gurney, metni yayımladığı sırada başka örnekleri bilinmemesine ve bir Asur belgesi söz konusu olmasına rağmen bu metnin geleneksel Babil edebiyatının bir parçası olduğu sonucuna varmıştır (Gurney, 1957: 127; Finn, 2017: 139). Bu ikinci olasılık, mektubun Geç Babil tarihli bir örneğinin Sippar'da keşfedilmesiyle doğrulanmıştır (Finn, 2017: 139). Benzer şekilde A. R. George de Sultantepe'nin *Gilgameş Mektubu*'nun, Babil'in geleneksel kâtip edebiyatının bir ürünü olduğunu düşünmüş ve giriş bölümünde sıralandığı üzere Mezopotamya'da benzer örnekleri bulunan "kurgu kralî mektup" türünün bir örneği olduğunu ifade etmiştir (George, 2003: 118). Ayrıca doğrudan bu metnin, Sultantepe'deki üç nüshaya ek olarak Sippar'da Güneş tanrısı Şamaş'ın geç dönem Babil tapınağında benzeri bulunduğu bir kez daha söylenmelidir (George, 2003: 117-118; Michel, 2020: 29).

Bununla beraber metnin Asur kültür çevresinin bir ürünü olduğu, bir dizi Asur dil bilgisi formu ve bir kralın egemenlik bölgesini belirtmek için kullanılan, Asur kralı III. Tiglatpileser'in (MÖ 745-727) yıllıklarında da görülen "göğün altından göğün zirvesine" ifadesi (4. satır) açığa vurmaktadır (Gurney, 1957: 127; Finn, 2017: 139). Ayrıca 3. satırda görülen "An[u], [Enlil], ve Ea'nın yarattığı" ifadesi ilk olarak Asur'da ortaya çıkmıştır. (Finn, 2017: 139) Bunlara ek olarak ayrıntılı haraç listesi, tanrılara edilen yemin ve fethedilen şehrin kaderine dair kısa açıklama (32-42. satırlar) bu mektubu "*Asur yıllıklarının ve kraliyet yazularının ortak mülkü*" konumuna getirmektedir (Finn, 2017: 140 ve Kraus, 1980: 118).

Mektubun içeriği/mektup ne anlatır?

Bu kurgu mektupta, Ur kralı olarak tanımlanan Gılgameş, yabancı bir kraldan oldukça külfetli mal taleplerinde bulunmaktadır (Tercüme ve yorumlar için bkz. Gurney, 1957: 127 vd.; Kraus, 1980: 109 vd. Tercüme için bkz. Foster, 2001: 167-168; Foster, 2005: 1017-1019; Adalı ve Görgü, 2020: 91-94. Yorumlar için bkz. Finn, 2017: 138-141; Michel, 2020: 28-30; George, 2003: 117-119). Mektubun muhatabı olan kralın ve kentinin adı tam anlamıyla korunmamıştır. Gılgameş'in daha önce bu kraldan, arkadaşı Enkidu'yu donatmak için değerli malzemeler istediği açıkça ifade edilmiştir. Bu malzemelerin ulaşmaması, görünüşe göre mevcut mektubun gönderilme sebebidir.

İlk satırda mektubun muhatabı (gönderildiği kent ve onun kralı) ifade edilmiş olmakla birlikte her iki isim de ne yazık ki tam olarak günümüze ulaşmamıştır. Korunduğu kadarıyla [...]ranunna kentinin, Aşranunna şeklinde okunabileceği ifade edilmiştir (Gurney, 1957: 128; Finn 2017: 138).

İkinci satırda, egemen bir kral oluşu vurgulanmadan hemen önce, Gılgameş'in Uruk'taki Kullaba'nın yerlisi olarak tanımlanmasına rağmen Ur kralı olarak anlatılması dikkati çekmektedir. Gılgameş, Sumer kral listesine göre Uruk'ta tufandan sonra iktidarı ele geçirmiş ilk hanedanın beşinci hükümdarıdır (MÖ 27. yüzyılın ortası) (Bottéro, 2006: 21-23). Ninive'de bulunan *Gılgameş Destanı*'nin Geç Asur nüshası da onu Uruk kralı olarak kabul etmektedir. *Sultantepe Mektubu*'nda onun Urlu olarak anılması bir hatadan ziyade kasıtlı yapılmış olmalıdır çünkü sonraki satırlarda birkaç kez tekrarlanmıştır. Ur ile kurulan bu ilişki aslında bir Mezopotamya edebî geleneğinin çok daha uzak bir kalıntısıdır; söz konusu gelenek, MÖ 3. binin son yüzyılında III. Ur Sülalesi kralları Ur-Nammu ve Urlu Şulgi'nin, edebî eserlerinde kendilerini büyük kahramanın kardeşleri olarak tanımlama çabalarıdır, dolayısıyla III. Ur Sülalesi döneminde de Gılgameş, Urlu kabul edilmiştir (George, 2003: 119).

Peşinden gelen 3.-6. satırlar arası Gılgameş'in dünya üzerindeki mutlak egemenliğinin tam bir ifadesidir ve bu egemenlik tanrılarından kök salmaktadır. Gılgameş bizzat Anu, Enlil ve Ea tarafından yaratılmıştır, buna ek olarak “Güneş Tanrısı Şamaş'ın gözdesi” ve “Marduk'un sevdiği” olarak nitelendirilmiştir. Bu mektupla çağdaş olan Destan'ın Ninive nüshasında Gılgameş üçte ikisi tanrı, üçte biri insan olarak tanımlanmış ve yaratılmasında Ana Tanrıça rol almıştır (Bottéro, 2006: 67). Hititçe *Gılgameş Destanı*'nda ise mektuptakine benzer şekilde Gılgameş, tanrı Ea ve “büyük tanrılar” tarafından yaratılmıştır (CTH 341.III.1.A: KUB 8.57 i 3-9 = Beckman, 2019: 33, 40).

7.-10. satırlar kral Gılgameş'in bu mektubu yazma gerekçesini açıklamaktadır: Görünen o ki Gılgameş daha önce, muhatabı olduğu ve ismi belgede korunmayan krala yazmış, bir miktar mal talep etmiş ve bunu neden istediğini de açıkça anlatmıştır. Sultantepe'de bulunan ve yukarıda tercümesi verilen mektup daha önce gönderilen ve taleplere ret cevabının alınması üzerine gönderilen mektuptur.

Gılgameş, önceki yazışmada “altın kaplamalı büyük obsidyen ve lapis lazuli taşlar”ı, “dostum” diye tanımladığı “Enkidu'nun [...]’e bağlansın diye” istemiştir. Talep tekrar edildikten sonra 23. satırda, getirilecek olan altının bir kısmını “Enkidu'nun göğsüne takacağı-

ni”, “bin parça yeşim taşı, lapis lazuli ve değerli taşlardan bir kolye yapacağımı” vurgulamıştır. Dolayısıyla çok miktarda değerli haracın talep edilmesinin sebeplerinden en azında biri, Gılgamesh’in, arkadaşı Enkidu’yu (heykelini?!) değerli metal ve taşlarla süsleme isteğidir. Burada açıkça *Gılgamesh Destanı*’na (Yeni Asur -Ninive- Nüshası VII. ve VIII. tabletler) atıf olduğu gibi (Foster, 2005: 1017; George, 2003: 118; Michel, 2020: 30) yine Sultantepe’de bulunan *Gılgamesh Destanı*’nın VII. ve VIII. tabletleri ile eşleşen nüshaları ile bağlantı kurulabilmektedir. Bütün bu metinler (*Gılgamesh Destanı*’nın Ninive ve Sultantepe Nüshaları ile “Kurgu Mektup”) arasındaki benzerlik, aynı döneme, MÖ 7. yüzyıla tarihlenmeleri ve Sultantepe’nin Ninive etkisinde oluşu sebebiyle olağandır, ancak tek sebep Ninive okulunun etkisi değil aşağıdaki bölümde üzerinde durulacağı üzere çevre bölgelerin, basitçe Ninive tabletlerini taklit etmek yerine, Asur kraliyet ideoloji üzerine mizah yoluyla tartışmaya girmesidir. Benzerlikler şöyledir²:

Gılgamesh’in mektubu: (STT 40, 41, 42 Öy. 9-10, 23) (Adalı ve Görgü, 2020: 91-92)

9. Altın kaplamalı büyük obsidyen ve lapis lazuli [taş]lara [dair] sana yazdım,

10. Dostum Enkidu’nun [...]’e bağlansın diye ama sen “hiç yok” dedin,

23. Dağdan getirilmiş altından bir parçayı otuz *manû* tartıp dostum Enkidu’nun göğsüne takayım, [...] bin parça yeşim taşı, lapis lazuli taşı ve değerli dağ taşları, ne kadar varsa, (bunlarla) bir kolye yapayım,

Gılgamesh destanı VII. Tablet: (George, 2003: 638-639)³

82 Sınırsız altından bir heykelini yapacağım,

83 [...] ... [.....]

84 [Dostum]. Gümüş vermek zorunda değilsin, altın ... zorunda değilsin, [...] [zorunda değilsin]

Gılgamesh destanı VIII. Tablet: (George, 2003: 656-657)

66 Gılgamesh bütün ülkeye seslendi:

67 “Ey demirciler! [Ey mücevher ustaları!] Ey metal işçileri! Ey kuyumcular! Müveccihciler!

68 [.....] yapın dostumun.”

69 [Böylece] Gılgamesh, arkadaşının bir heykelini yaptırdı:

70 Arkadaşımın uzuvları [.....]’dandır],

71 kaşları lapislazuliden (lacivert taşından), göğsü altından,

72 bedeni [...]’dandır].

“Kurgu mektup”taki böylesine yüksek bir talebin Enkidu’nun heykelinin süslenmesi için istenmesi tesadüf olmasa gerektir. Mektup, VII. tablette görülen (84. satır) “altın ve gümüş ödemene gerek yok” ifadesine bir açıklama getirmektedir. Enkidu’nun böyle bir ödeme yapmasına gerek yoktur çünkü *Sultantepe Mektubu*’na göre Gılgamesh zaten bunun için büyük bir haraç talep etmiştir. Bu şekilde mektup, bir taraftan *Gılgamesh Destanı*’nı daha anlaşılır kılmakta bir taraftan da aşağıda üzerinde durulacağı üzere bir siyasi parodi örneği oluşturmaktadır.

11. satır Gılgamesh'in, talebini üstüne basa basa tekrarladığı satırdır ve mektubun muhatabı bu talebi öğrenir öğrenmez harekete geçmelidir. Benzer ifade giriş bölümünde bahsi geçen ve göndereni güya Akadlı Sargon olan Nippur ve Ur Mektupları'nda da görülmektedir:

Nippur Mektubu (CBS 15217) (Westenholz, 1997: 144-145, 388)	Ur Mektubu (IM 85544 = UET 7 73) (Westenholz, 1997: 150-151)	Gılgamesh Mektubu (STT 40, 41, 42 Öy. 11) (Adalı ve Görgü, 2020: 92):
6 Mektubumu 7 okur okumaz,	15-16 Mektubumu gördüğünüzde,	11 ... Bu mektubu okuduğun gün,

İstenen haracın götürülmesi gereken yerler Ereş (Uruk), Babil ve Ur kentleridir (11.-31. ve 32. satırlar). 12.-30. satırlar arasında Kral Gılgamesh'in talep ettiği aşırı haraç sıralanmıştır; bunlar arasında hayvanlar, besinler, eşyalar, altın-gümüş-kalay-bakır gibi madenler, yarı değerli taşlar ve insan gücü vardır (Tablo 3). Hayvanların binlerce, besinlerin de yine binlerce kap olarak istenmesi dikkati çekmektedir. Bunca mal ve insan talebini, giriş kısmında sıralanan diğer kurgu mektup türlerinden bazıları ile birkaç satır üzerinden kıyaslama imkânı vardır:

Girsu Mektubu (ITT II 4598) (Foster, 1982: 43)	Ur Mektubu (IM 85544 = UET 7 73) (Westenholz, 1997: 156-157)	Gılgamesh Mektubu (STT 40, 41, 42 Öy. Ay. 12-30) (Adalı ve Görgü, 2020: 92-93):	Yeni Babil Haraç Listesi (BM 82684 + 82685 III. Sütun) (Wiseman, 1967: 496).
1 30 gú (talent) gümüş 2 10 gú (talent) altın 3 3600 siğir 4 3600 eşek 5 3600 köle	74 demirci 75 madenci 76 taşçı 77 gümüşçü 78 derici 79 çömlekçi 80 marangoz 81 kuyumcu	Sayıları binlere varan çok çeşitli liste. (Bkz metnin çevirisi ve Tablo 3)	9 1000 talent gümüş 10-11 1000 talent altın, 1000 talent kaliteli ve seçkin antimon 12 10.000 talent bakır külçesi 13 1000 talent kurşun tuğla, 6000 kalay parçası 14 10.000 balya koyu mavi yün 15 10.000 balya eflatun yün, 10.000 balya parlak kırmızı yün 16 görevliler için 5000 kıyafet 17 saray mensupları için 5000 kıyafet 18 5000 keten kıyafet 19 işlemeli süslere sahip 5000 kıyafet 20 deri (kaplı) kalkan

32.-42. satırlar arasında ise ...ranunna kenti kralı bu malzemeleri sağlayamazsa, Gılgamesh onu askerî harekâtla ve muhtemelen çocuklarını, mal varlığını ve soyunu yok etmekle tehdit etmektedir.

43. satırda Ur halkının, bu haracı gördüğünde kendini güçlü hissedeceği dile getirilmiştir.

44. satırda, mektuba cevap verilmesi, muhatap alınan kralın derhal Gilgamesh'in yanına (Ur kentine) gelmesi istenmekte ve bu yapılırsa başına kötü bir olay gelmeyeceği ifade edilmektedir.

Mektup, katalog adı ve kolofonla sona ermektedir.

Kâtiplerin mektubu yazma/düzenleme sebebi

Her şeyden önce bu makalede konu edilen ve benzer nitelikteki mektupların genç kâtiplerin eğitimi ile ilgili alıştırmaya ilişkin metinleri olduğu söylenmelidir. *Sultantepe Gilgamesh Mektubu*'nun kolofonu (44. satır) tabletin genç bir kâtip tarafından aslına göre yazıldığını ifade etmektedir. Meslekte acemi olan kâtipler yazma alıştırmaları yaparken kurgu mektupların ortak özelliği olan çok sayıda haraç ve mesleğin sıralayarak aslında bu kelimelerin yazımını ezberlemektedirler (Foster, 2016: 269). Dolayısıyla eğitim amaçlı metinlerdir ancak görünüşteki bu amacın dışında belgelerin içeriği, bunların kopyalanma hatta üretilmesinin birtakım politik fikirler çerçevesinde ve mizah yoluyla yapıldığını düşündürmüştür. "Kurgu Mektup" türü, eğitim amacının yanı sıra Asur krallık ideolojisini eleştirmek için birer fırsat olarak kullanılmıştır. Ninive dışındaki kültürel ve siyasi merkezlerde Yeni Asur İmparatorluğu'nun emperyalist amaçları, bu metinler aracılığıyla eleştiriye tabi tutulmuştur.

B. Foster, *Sultantepe Gilgamesh Mektubunu*, *Gilgamesh Destanı*'nın VIII. tabletini imaya eden okul çocuklarına ait bir mizah örneği olarak düşünmüştür. Bu türlü ödevler mektup türünü kahramanlık geleneği (Gilgamesh ve Sargon gibi) ve kelime listeleri ile birleştirirken aynı zamanda Asur kraliyet üslubu üzerine bir parodiyi amaçlamış gibi görünmektedir (Foster, 2001: 167; Foster, 2005: 1017; Foster, 2016: 269). Foster, "*MÖ birinci bin yılda Mezopotamyalı okul çocuklarının Gilgamesh destanının VIII. tabletinin bu komik parodisini çok beğendiklerini*" söylemiştir (Foster, 2001: 167).

Sultantepe ve Asur gibi yerleşimler, Asur İmparatorluğu'nun başkenti Ninive ve kültür merkezi olan Babil ile temas halindedir; bir taraftan Sultantepe'de bulunan ve Ninive uyarlamasının VII. ve VIII. tabletlerini içeren Gilgamesh Destanı'nın parçaları diğer taraftan Sultantepe tabletlerinin birinin üzerinde görülen Babil'deki orijinalinden kopyalandığı notu bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır (Finn, 2017: 140; Gurney, 1952: 26). Bu etki sonucu başkent dışındaki önemli kültür merkezlerindeki kâtipler ve çırakları birtakım edebi metinler üretirken kurgu mektup türü, kral ve krallık hakkında bu tür karşı-söylem içeren tartışmalara katılmanın yolu olarak kullanılmıştır. *Sultantepe Gilgamesh Mektubu*, Yeni Asur İmparatorluğu'nun aşırı emperyalist hırslarını Gilgamesh kivesi altında eleştirmiş gibi görünmektedir. Kral Gilgamesh'in talep ettiği aşırı miktardaki vergi ile Asur kral yıllıklarında karşılaşılan, kralların aldıkları ganimet arasında birer bağlantı kurulmuş olmalıdır. *Gilgamesh Mektubu*, Destan'a da atıf yaparak krallarını mizah konusu yaparken bir taraftan da uzak geçmişin bir meşhur kralını merkeze alarak Yeni Asur krallığının krallık ideolojisini eleştiriye tabi tutmuştur. Bu mektup, Mezopotamya'da var olan eski bir edebi geleneğe ("kurgu mektup" yazma) uyararak, krallarını mizahi bir şekilde tartışan birinci binyıl kâtipleri tarafından uydurulmuş gibi görünmektedir (Finn, 2017: 139-141; Michel, 2020: 30).

Sonuç

Sultantepe kazıları MÖ 7. yüzyıla tarihli, içeriği çeşitli türde metinlerden oluşan bir arşivi açığa çıkarmıştır. En ilgi çekici metinlerden biri, yayımlandığı sırada içerik açısından bilinmeyen ancak zaman içerisinde Mezopotamya’da benzerlerinin fark edilmesi ile “kurgu kralı mektup” olarak adlandırılan bir türe ait olduğu anlaşılan *Gilgames Mektubu*’dur. Bu mektuplar genellikle göndereni bir kral olan, kendine konu olarak Gilgames ve Sargon gibi Mezopotamya tarihinde uzun süreli etki bırakan efsanevi kralları seçen kurmaca ve genç kâtiplerin eğitimi ile ilgili belgelerdir. Mezopotamya’da bu edebî türün örnekleri Akad Çağı’ndan başlayarak Yeni Asur ve Yeni Babil Çağı’na kadar uzanmaktadır.

Gilgames Mektubu da Sultantepe’deki Yeni Asur ve Sippar’daki Yeni Babil dönemi örneklerinden bilinmekte olup aslında Mezopotamya’da uzun bir geçmişe sahip kurgu mektup türünün son ve nadir örnekleri arasında yer almaktadır. Görünüşte bu belge yazıldığı dönemden yüzlerce yıl önce yaşadığı düşünülen Uruk kentinin kralı ve bir destan kahramanı olan Gilgames’in, adı belirsiz başka bir kraldan haraç talebidir. Çırak bir kâtip tarafından yazılan belge, Mezopotamya edebiyatında benzer diğer örneklerinden, başat karakter olarak Gilgames’i seçmesiyle ayrılmaktadır. Sultantepe yazıcı okulu imparatorluk başkenti Ninive ile temas halinde olduğu için, bu türlü bir mektup hazırlanırken Gilgames’in seçilmesi olağan görülmektedir çünkü *Gilgames Destanı* üzerinde çalışan Ninive okulu, destana son ve en ayrıntılı şeklini vermiştir.

Bununla birlikte belgeyi günümüz okuru açısından ilgi çekici kılan MÖ 7. yüzyıla tarihli bu belgenin kendine konu olarak Gilgames’i seçmesi kadar, görünür olanın arkasındaki anlamdır. Metin, Gilgames’in altın Asur İmparatorluğu’nun aşırı emperyalist hırslarını mizah yoluyla (*Gilgames Destanı*’nı ima ederek) eleştirmektedir. Bu eleştiri, doğrudan Sanherib, Asarhaddon ve Asurbanipal gibi Asur krallarının isimlerini vermeksizin Gilgames’in adı üzerinden yapılmaktadır. Mektupta, talep edilen haracın verilmemesi durumunda memleketi ve soyunun yok edileceği yolundaki tehdit Asur yıllıklarındaki şiddet dolu anlatımları anımsatmaktadır.

Sultantepe Gilgames Mektubu, Mezopotamya’nın sevilen kahramanı Gilgames’i merkez alarak Yeni Asur döneminde kraliyete karşı yöneltilen üstü örtülü bir eleştirinin yapıldığı nadir bir belgedir.

Notlar

- 1 İleriki satırlarda görüleceği üzere Gilgames Destanı’na göre heykel olarak düşünülebilir.
- 2 Sultantepe’de bulunan Gilgames Destanı nüshalarının tercümesi verilmemiştir, çünkü çoğu Ninive’de bulunan Yeni Asur Destanı’nın tamamlanmasında, Sultantepe tabletleri kullanılmıştır ve destanın ilgili yerlerinin tercümesi verilirken bu tamamlanmış metin tercih edilmiştir. Destanın VII. ve VIII. tabletlerinin tercümesi için bkz. George, 2003: 632-665. A. R. George’nin kitabı, bu konudaki güncel yayın oluşu ve destanın bütün nüshalarından hareketle daha tamam bir transkripsiyon ve tercümesini yaptığı için tercih edilmiştir. Sultantepe’nin Gilgames Tabletleri: S.U. 51, 129A(+)237 (=Yeni Asur Destanı’nın VII. tableti) ve S.U. 51.7 (=Yeni Asur Destanı’nın VIII. tableti): Gurney, 1954: 87 vd.
- 3 Yeni Asur Dönemi Destanı. Ninive, Sultantepe ve Babil nüshalarından hareketle A. R. George tarafından yapılmış tercümedir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale “Eski Anadolu’da Gilgamesh” ismiyle yayımlanan başka bir makalenin son bölümünden geliştirilerek hazırlanmıştır. Yazar araştırma sürecinde etik ilke ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This article has been improved from the last chapter of another article published under the title “Gilgamesh in Ancient Anatolia”. The author followed ethical principles and rules during the research process.

Authors’ Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Adalı, S.F. ve Görgü, T.A. (2020). *Gilgamesh hikâyeleri*. Türkiye İş Bankası.
- Al-Rawi, F.N.H. (1990). Tablets from the Sippar library, I: The “Weidner chronicle”- A supposititious royal letter concerning a vision. 52, 1-13.
- Al-Rawi, F.N.H. and George, A.R. (1994). Tablets from the Sippar library, III: Two royal counterfeits.56, 135-139.
- Beckman, G. (2019). *The Hittite Gilgamesh*. Lockwood.
- Bottéro, J. (2006). *Gilgamesh destanı. Ölmek istemeyen büyük insan*. Yapı Kredi.
- Finn, J. (2017). *Much Ado about Marduk. Questioning discourses of royalty in first millennium Mesopotamian literature (Studies in Ancient Near Eastern Records 16)*. De Gruyter.
- Foster, B.R. (1982). A postscript to the “letter of Gilgamesh”. *Anatolian Studies*, 32, 43-44
- Foster, B.R. (2001). The Gilgamesh letter. B. R. Foster Ed., *The epic of Gilgamesh. A new translation, analogues, criticism* (pp. 167-168) W. W. Norton & Company.
- Foster, B.R. (2005). *Before the muses: an anthology of Akkadian literature*. CDL, Bethesda, Md.
- Foster, B.R. (2016). *The age of agade: inventing empire in ancient mesopotamia*. Routledge/Taylor & Francis Group.
- George, A.R. (2003). *The Babylonian Gilgamesh epic. Introduction, critical edition and cuneiform text Volume I*. Oxford University.
- Glassner, J.J. (2004). *Mesopotamian chronicles*. Society of Biblical Literature.
- Gurney, O.R. (1952). The Sultantepe tablets: A preliminary note. *Anatolian Studies*, 2, 25-35.
- Gurney, O.R. (1954): Two fragments of the epic of Gilgamesh from Sultantepe. *Journal of Cuneiform Studies*, 8(3), 87-95.
- Gurney, O.R. (1957). The Sultantepe tablets (VI. A Letter of Gilgamesh). *Anatolian Studies*, 7, 127-136.
- Gurney, O.R. and Finkelstein, J.J. (1957). *The Sultantepe tablets I*. The British Institute of Archaeology at Ankara.

- Kozbe, K. (2018). Sultantepe höyüğü. Tüm gizemini koruyan Assur şehri. K. Köroğlu, S. F. Adalı (Eds.), *Asurlular: Dicle'den Toroslar'a tanrı Assur'un krallığı* (pp. 352-363). Yapı Kredi.
- Kraus, F.R. (1980). Der Brief des Gilgameš. *Anatolian Studies*, 30, 109-121.
- Michel, C. (2020). Cuneiform fakes: A long history from antiquity to the present day. C. Michel & M. Friedrich, Eds. *Fakes and forgeries of written artefacts from ancient Mesopotamia to modern China* (pp. 25-60) De Gruyter.
- Millard, A. (2003). The Weidner chronicle (1.138). (W. W. Hallo, Ed.) *The context of scripture I* (pp. 468-470) Brill.
- Westenholz, J.G. (1997). *Legends of the kings of Akkade: The texts*. Eisenbrauns.
- Wiseman, D.J. (1967). A late Babylonian tribute list? *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 30(3), 495-504.

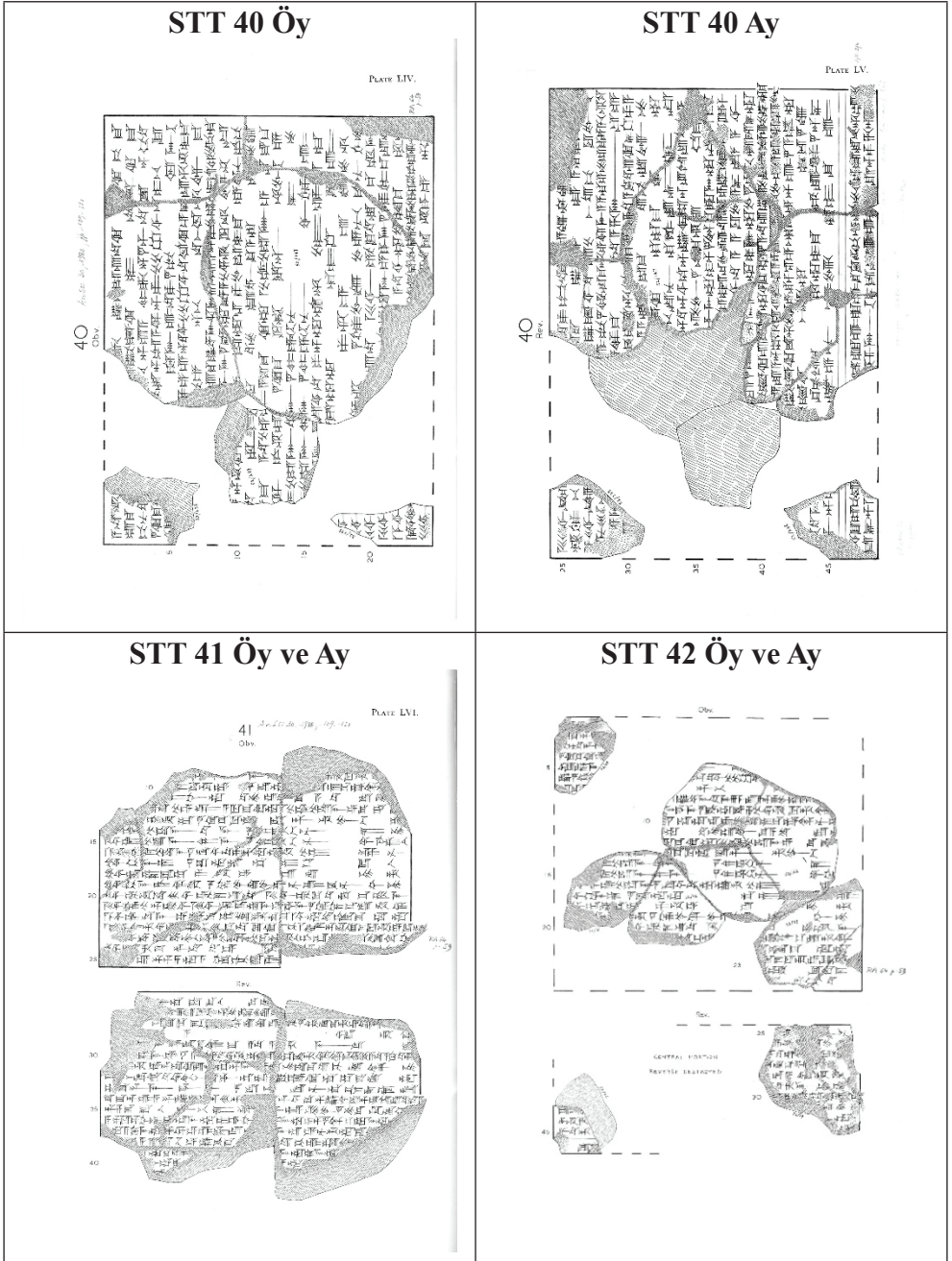
Elektronik kaynaklar

<https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-19-weidner-chronicle/>
(Erişim Tarihi: 22.10.2023)

Tablo 1: Mezopotamya edebiyatında kurgu mektuplar

Mektup(lar)	Dönemi ve Buluntu Yeri	İçerik	Hangi Dönemi Konu Edindiği
İki Mektup	Akad - Girsu	Öğrenci Alıştırması Abartılı Mal ve Hayvan Listesi	Akad
İki Mektup	Eski Babil – Nippur ve Ur	Akadlı Sargon ile İlgili Çeşitli Statü ve Meslekten Kimselerin Listesi	Akad
Ur Sülalesi ile İlgili Mektuplar	Eski Babil - ?	Bir Kısmı Öğrenci Alıştırması Bir Kısmı Kral Şulgi'ye Hitaben	III. Ur Sülalesi (Yeni Sumer)
Weidner Chronicle	Yeni Asur ve Yeni Babil – Asur, Uruk, Sippar (Toplam Yedi Örnek)	Babil (veya Larsa) ve İsin Kralları Arasında Yapıldığı Varsayılan Yazışma	Eski Babil
Şamşuiluna'nın Mektubu	Orta Babil - Ur	Şamşuiluna'nın (Hammurabi'nin oğlu ve halefi) Enlil-nadin-şumi İsimli Yüksek Görevliye Mektubu	Eski Babil
Haraç Talebi İçeren Bir Mektup	Yeni Babil – Babil?	Haraç Listesi	Yeni Asur-Pers (MÖ 7.-6. yy.)?
Gılgameş Mektupları	Yeni Asur – Sultantepe (Huzirina) (Üç Adet) Yeni Babil - Sippar	Öğrenci Alıştırmaları (Sultantepe) Haraç Listesi	Erken Sülaleler- (Erken Sumer)

Tablo 2: STT 40, 41, 42 (Gurney and Finkelstein, 1957: Levha LIV-LVII)



Tablo 3: Kral Gılgamesh'in talep ettiği haraç

Satır	Hayvan	Besin	Eşya	Ağaç	Metal	Taş	İnsan Gücü
12	Bir küme at						
13	Bin köpek						
14	Bin beyaz at						
15	Yetmiş bin at						
16	Yüz bin kısrak						
17	Kırk bin buzağı						
18	Elli bin katır						
19	Elli bin grup buzağı						
20		<ul style="list-style-type: none"> · Yirmi bin kap bal · Otuz bin çömlek tereyağı · Seksen bin testi şarap 					
21		Seksen bin safran demeti	Tatıdu ağacından doksan bin sunu tablası				
22		Yüz bin eşek (yükü) "pırasa"		Yüz bin eşek (yükü) ardıç			
23					Altından bir parça	<ul style="list-style-type: none"> · Bin parça yeşim taşı · Lapis lazuli · Değerli dağ taşları 	

24					Kırk bin [...] beyaz kalay		
25					Doksan bin <i>bitu</i> demir?		
26					Geyik heykeli yapmak için demir		
27					Yüz yirmi bin <i>bitu</i> bakır		
28					Demircinin yapacağı bir heykel		
29							Bin seçkin asker
30					Gümüş ve altınla dolmuş yeni gemiler		



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue -Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2710

Araştırma makalesi/Research article

Folklorun İşlevleri Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme

Critical Analysis on the Functions of Folklore

Erdoğan Altıncaynak*
Vedi Aşkaroğlu**

Öz

Folklorun tanım ve kapsam alanı farklı ülke ve kültürlerde değişik şekilde kullanılmakta ve uygulanmaktadır. Ortaya konulan kuramlar da buna göre eleştiri alabilmektedir. Türkiye’de folklor araştırmalarında kullanılan yöntemler arasında Bascom’un işlevsel kuramı da yer almaktadır. Ancak bu kuramın Türkiye’deki folklor çalışmalarının kapsam alanıyla ilgili olarak eksiklikleri bulunmaktadır. Bascom’un folklorun işlevlerine ait kuramı dört temel unsura dayanmaktadır. Bunlar “a) Hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme, b) Değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme, c) Eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması ve d) Kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma” şeklinde belirlenmiştir. Bu işlevlere İlhan Başgöz tarafından “Protesto” işlevi eklenmiştir. Sıralanan işlevler Türk Halk Edebiyatı ve Halk Bilimi’ni oluşturan ürünler içerisinde

Geliş tarihi (Received): 14-07-2023 Kabul tarihi (Accepted): 27-04-2024

* Prof. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ardahan-Türkiye/Ardahan University Faculty of Humanities and Literature Turkish Language and Literature Department. erdoganaltincaynak@ardahan.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-1105-0479

** Prof. Dr., Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Giresun-Türkiye/ Giresun University Faculty of Science and Literature English Language and Literature Department,. vaskaroglu@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-7060-4139

ekonomik, sosyolojik, psikolojik ve etnolojik açılarından yetersiz kalmaktadır. Bu çalışmada, folklorun işlevlerine ek olarak “ekonomik getiri ve kazanç elde etmek”, “sosyal dayanışmayı ve yardımlaşmayı sağlamak”, “biyolojik ve psikolojik rahatlamayı sağlamak”, “milli ve bireysel bilincin oluşmasına katkı sağlamak”, “vücut egzersizleri yapmada kullanılmak”, “yalnızlık korkusunu üzerinden atmak”, “bilim, sanat ve edebiyata ilham kaynaklığı etmek” ve “anlatım ve ifadeye zenginlik katmak” gibi işlevlerin de incelemeler ve değerlendirmelerde hesaba katılarak kuramın genişletilmesi gerektiği ortaya konmuştur.

Anahtar sözcükler: *folklor araştırmaları, folklorun işlevleri, işlevsel kuram, yapısalcılık, psikanaliz*

Abstract

The definition, application and scope of folklore are held differently in various countries and cultures. The theories / approaches / methods put forward are criticised for this reason. Among the theories applied widely in folklore researches in Türkiye is Bascom’s functional theory. Yet, this theory has several important defects stemming from the scope and application of folklore in Türkiye. Bascom’s functional theory is based upon four basic principles. These are “a) Having good time, entertainment and enjoyment, b) Supporting values, social norms and traditions, c) Transmission of education and culture to new generations and d) Overcoming personal and social pressure”. İlhan Başgöz added a new function to these, which is “Protesting”. These functions are inadequate in products of Turkish Folk Literature and Folklore as they do not include all the economic, sociologic, psychologic and ethnologic influences. In addition to these functions, in the article, we have discussed scientifically the practices of some folkloric products and come up with additional new functions, which are “having an income, economic support”, “facilitaing and increasing solidarity and charity”, “facilitating physical and psychological relief”, “contributing to the formation of personal and national consciousness”, “helping in pysical activity and training”, “getting rid of the feeling of loneliness and helplessness (solace)”, “offering a source of inspiration for science, art, cinema and literature”, and “increasing the power and influence of verbal expression”.

Keywords: *folklor studies, functions of folklore, functional theory, structuralism, psychoanalysis*

Extended summary

It is quite natural that the term of folklore or folk literature does not evoke the same or a homogenous understanding in people’s minds. Just like the partly ambiguous and relative description / definition efforts in many other social science disciplines, a polyphnic case or difference does not stem from basing the definitions upon the language itself as a signification system, mostly blended with culture, beliefs, dogmas, biases and subjectivity. The fact that the main meaning generating factors / agents in folklore and folk

literature are directly connected with such social phenomena as culture, values, religion and beliefs explains why differences occur. In other words, the set of values created / produced by culture, beliefs, religion (and even religious sects and congregations) are combined with such variables as geography, economy and history, which creates a process of differentiation through the dissemination of the produced meaning from the local to national and then the universal level. The set of values, seemingly universal in terms of principles and rules, have created a structure of their own in the historical process through the discourses embodied with the various religious and non-religious practices, rituals and ceremonies as well as the performance of oral (sometimes accompanied with music and even dance) and written literary products, and that differentiation / uniqueness on the micro level has been transformed into a variant of macro principles. For example, one of the two communities with the same national, ethnical and religious background uses “bağlama” (a traditional instrument with eight strings like a lyre) as the musical instrument in their performance of oral traditions whereas the latter uses “kemence” (a traditional instrument with four strings like a violin). Just such a difference in the choice of musical instruments has differentiated the rhyme, rhythm, free verse and lyrics of the songs to be performed and the general structure and spirit of the performance.

Additionally, special attention must be paid to the presence of various approaches, methods and theories in the field of folklore. It does not seem quite possible to have a universal theory which can address all the different ethnical, geographic, economic and belief communities, as the application will inevitably have to ignore several differences just to create an all-inclusive set of principles. Therefore, even though a “general” folklore theory and terminology can be mentioned when classification is considered, there will surely be a need to develop special definitions and approaches in order to include those outside the general criteria, or do not fit into classical definitions. Some approaches / theories prioritize structural elements, some the content, some the style and some others put the functions into the center and analyze the similarities and differences and base their classifications and the outcomes they attain accordingly. Relatively more comprehensive approaches follow an eclectic way and employ the principles and definitions of more than one theory. Still, the basic principles and findings of the approach put in the center cannot be applied in the same way for all the products / works; it can even be said, in some such application or analytical attempts, a kind of artificiality exists.

For the sake of inclusiveness, instead of the stipulation of a theory / approach / principle, it is more practical and scientific for a researcher / literary critic / compiler to enlarge the present theories and add new principles to them in order to solve the inadequacy / lack in their application. For this reason, we aim to discuss the issue with scientific reasoning and new findings and make contributions through new functions to the classifications of folk literature products, which were previously developed by various scientists and researchers and have gained a wide space of application as structural, psychoanalytic and functionalist theories. So, first of all the definition of folkloric performances will be made, then the present theories will be critically discussed as regards their missing functions, principles and the controversial

aspects, and finally new suggestions will be made to make these theories more practical, coherent and inclusive.

Although it is not the main aim in this study, it must be noted that almost all the theories applied at present have some defects and shortcomings. It can also be alleged that all the theories are and must be hadled and evaluated critically. The structuralist approach suggested by Vladimir Propp, demanding the analysis of (fairy) tales according to functions (2008), the psychoanalytic approach of Joseph Campbell, which is applied widely to all types of mytical narratives, through the analysis of signs indicating the maturation of the hero through defined stages (2017), Krohn's historical geographical method, suggesting the analysis of the origins of folk narratives, where they were produced, their natural forms, types and how they spread to different geographies (Oğuz, Ekici et al, 2010; 61), and William Bascom's functional theory, classifying the functions of folklore (Oring, 2012; 267-278) all seem to be coherent within themselves, yet they lack some points (Yücel, 2012) and need to be completed and developed further.

As it is the direct issue handled in this study, we especially focused on the functions of folkloric performances. Bascom's functional theory is based upon four basic principles. These are "a) Having good time, entertainment and enjoyment, b) Supporting values, social norms and traditions, c) Transmission of education and culture to new generations and d) Overcoming personal and social pressure". İlhan Başgöz added a new function, which is "Protesting". These functions are inadequate in products of Turkish Folk Literature and Folklore as they do not include all economic, sociologic, psychologic and ethnologic influences. In the article, we have discussed scientifically the practices of some folkloric products and come up with additional new functions, which are "having an income, economic support", "facilitaing and increasing solidarity and charity", "facilitating physical and psychological relief", "contributing to the formation of personal and national consciousness", "helping in physical activity and training", "getting rid of the feeling of loneliness and helplessness (solace)", "offering a source of inspiration for science, art, cinema and literature", and "increasing the power and influence of verbal expression".

Giriş

Halk bilimi ya da halk edebiyatı denildiğinde, herkesin aklına aynı ya da homojen bir anlamın gelmemesi son derece doğaldır. Diğer birçok sosyal bilimin / alanın kısmen muğlak ve göreceli anlamlandırma / tanımlama çabalarında olduğu gibi, sadece tanımlamanın dilsel bir dizgeye oturtulmasından kaynaklanan çok-anlamlılık ya da farklılık söz konusu değildir. Halk bilimi ya da edebiyatı içinde asli anlam kurucu öğelerin kültür, değerler, din ve inanç gibi kavramlarla/yapılarla doğrudan ilgili olması farklılaşmanın ana nedenlerini görünür kılmaktadır. Başka bir deyişle, kültürün, inancın, dinin (ve hatta mezhep ve cemaatlerin) ürettiği değerler dizgesi coğrafi, ekonomik ve tarihi değişkenlerle birleştiğinde ortaya dağılarak parçalanarak evrenselden ulusala ve oradan da yerele kadar yayılan bir farklılaşma süreci ortaya çıkar. İlkeler ya da kurallar açısından evrenselmiş gibi görünen

değerler dizgesi, tarihsel süreçte çeşitli dini / dindışı uygulamalar, ritüeller ve törenlerin yanı sıra sözlü (ve kimi zaman müzikli) edebi ürünlerin icrası ile somutlaşan söylemler aracılığıyla, kendine özgü bir yapıya dönüşmüş ve bu mikro düzeydeki farklılaşma/benzersizlik, makro ilkelerin bir varyantına evrilmiştir. Örneğin aynı ulusal, etnik ve dinsel arkaplana ait olan iki topluluktan birisinin sözlü icra geleneğinde müzikal alet olarak bağlamayı kullanırken biri de kemençeyi asıl müzik aleti olarak seçebilmiştir. Bu seçim bile nota yapısını, ritmi, bunlar da hece yapısını ve müziğin eşlikçisi oyunların genel yapısını ve havasını farklılaştırmıştır.

Buna ek olarak alanın ve onun içinde barındırdığı farklı yaklaşımların, yöntemlerin ve kuramların varlığına da dikkat etmek gerekir. Tüm etnik, coğrafi, ekonomik ve inançsal farklılıkları bir arada tutup, hepsine aynı şekilde uygulanabilecek evrensel bir kuramın varlığı çok olası gibi görünmemektedir. Bu yüzden sınıflandırmaya gidildiğinde “genel” halk bilimi kuram ve kavramlarından bahsedilmesi doğal gibi görünse de kapsamın dışında kalan ya da tam uyumlu olarak kabul görmeyen diğer ürünlerin de alan dışına itilmemesi için özel bazı tanım ve yaklaşımların geliştirilmesine ihtiyaç olmaktadır. Kimi yaklaşımlar/kuramlar yapıyı, kimileri içeriği, kimileri üslubu ya da işlevleri merkeze alarak benzerlik ve farklılıkları irdelemeyi ve hem tasnifi hem de çözümlemeyi buna göre öncelemekte ve önermektedir. Kimi yaklaşımlar da eklektik (seçmeci) bir yöntemi benimseyerek aynı anda birden fazla yöntemin ilkelerini uygulamaktadır. Ancak merkeze alınan yaklaşımın temel ilkeleri ve bulguları yine her ürüne/esere aynı şekilde uygulanamamaktadır, hatta uygulamaya çalışanların çalışmalarında bazen bir tür zorlama da sezelebilmektedir.

Kapsayıcılık açısından bir kuramın/yaklaşımın/ilkenin dayatılmasından çok çözümlemeci, derlemeci ya da uygulayıcının mevcut olan kuramları genişletmesi, onlara eklemeler yapması uygulamadaki yetersizliği/eksikliği de çözme adına önemli bir katkı sağlayabilir. Buna dayanarak daha önce çeşitli bilim insanları tarafından geliştirilen ve geniş bir uygulama alanına sahip olan yapısalcı, psikanalitik ya da işlevsel kuramların işlevler açısından tasnifine katkı sağlayacak yeni işlevlerin varlığını bilimsel verilerle ortaya koyma amacı taşımaktayız. Bu amaçla ilk olarak folklor icralarının işlevlerinin tanımı/betimlemesi ortaya konulacak, mevcut kuramların eksik ya da tartışmalı ilkelerine eleştirel yaklaşım gösterilerek irdelenecek ve yeni önerilerle kuramların daha uygulanabilir, bütünlüklü ve kapsayıcı olmalarına katkı yapılacaktır.

Folklorun işlevleri

Halk biliminin ve öznelde halk edebiyatının çalışma sahası oldukça geniştir. İnsana dair olan neredeyse her şeyin bu alana girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Mimariden balbalalara, giyimden tarımsal aletlere, mağara resimlerinden halı ve kilim motiflerine kadar daha pek çok şekilde genişletilebilecek bir alana yayılmış olan folklorun elbette ki tasnif, kuram, kavram, tür ve şekil bilgisi, işlevleri ve icrası da eşit derecede bir farklılık arz edecektir.

Folklor araştırma yöntemleri ve bu yöntemlerin dayandığı kuramların hiçbirisi aslında her türlü farklılığı kapsayacak ya da yeterince açıklayıcı olacak kadar geniş/evrensel ve bu

yüzden de herkes tarafından kabul görmüş değildir. Bu çalışmadaki asıl amaçlarımızdan birisi olmamasına rağmen, eleştirel bir bakış açısı ile alanda günümüzde uygulanmakta olan her kuramın kendine göre bir eksiği veya kusurunun olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenlerle eleştirilmeyen kuram olmadığını iddia etmek de mümkündür. Vladimir Propp'un masalların yapısal unsurları işlevsel bir bakış açısına göre incelemeyi öneren yapısalcılığı (2008), Joseph Campbell'ın mitik anlatıların her türüsüne geniş biçimde uygulanan ve kahraman mitinin erginlenmesini farklı aşamalarla göstergeler yoluyla açıklayan psikanalizmi (2017), Krohn'un sözlü halk anlatılarının kökensel incelemesini yaparak nerede üretildiklerini, asıllarını, türlerini ve tarihsel süreç içinde hangi coğrafyalara yayıldığını incelemeyi öneren tarihi coğrafi metodu gibi (Oğuz, Ekici vd, 2010; 61), William Bascom'un folklorun işlevsel açıdan sahip olduğu özellikleri tasnif eden işlevsel kuramı da (Oring, 2012; 267-278) kendilerine özgü tutarlı ama eksik ve tamamlanmaya muhtaç (Yücel, 2012), geliştirilebilir kuramlar olarak öne çıkmaktadır.

William Bascom folklorun işlevlerini “a) Hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme; (b) Değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme; (c) Eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması ve (d) Kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma” (Oğuz, Ekici vd. 2010; 84) şeklinde belirlemiştir. Bu işlevlere İlhan Başgöz tarafından “Protesto” işlevi eklenmiştir (Oğuz, Ekici vd: 2010: 85). Ana başlıklar halinde verilen bu işlevleri Türkiye’de bazı araştırmacılar kuram olarak ele almış ve çalışmalar yapmıştır. Günümüz Türk toplumlarının folklor araştırmalarında bu yöntemin kullanılması ile ortak değer yargılarının ortaya konmasında önemli bir görev üstlendiğini ve üstleneceğini söylemek gerekir. Ancak kimi zaman genel bir çerçeve çizme olanağı sunmasına karşın, bize göre yukarıda saydığımız bu işlevler folklor ürünlerinin değerlendirilmesinde bazı eksiklikleri de beraberinde taşımaktadır. Genel anlamda ister üretim ister icra ve bunlara bağlı olarak isterse çözümleme aşamalarında folklor ürünlerinin içerdiği ekonomik, psikolojik, sosyolojik, ideolojik, sportif nitelikli işlevlerinin ihmal edildiğini ortaya koymak gerekir. Zira, bu işlevlerin incelemelerde eksik bırakılması konuların ya da folklor ürünlerinin işlevsel açıdan ele alınmasında eksikliklerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Benzer şekilde, işlevsel yöntemin hareket noktasını oluşturan ana unsurun, sadece Halk Edebiyatı metinleri değil, bu metinlerin oluşturuldukları ve icra edildikleri bağlam (Irmak, 2017: 185) olduğu da hesaba katılmalıdır. Buna göre, sadece metnin üreticisi ve icracısı değil, dinleyicisi ve ortam da önemli bir öneme sahip olacaktır.

Folklor sadece edebî ürünlerden oluşmaz. Onu oluşturan toplumun günlük hayatın ait hemen her yönünü kapsayan birikimleri de kapsar. *Türk Folklor Arşivi Kılavuzu*'na (1969) göre bunlar: “Dil ve anlatım”, “Aşıklık geleneği ve edebiyatı”, “Tekke edebiyatı”, “Anlatmalar”, “Anonim şiirler”, “Kalıplaşmış ifadeler”, “Dayanışma, yardımlaşma ve eğitim kurumları”, “Hayatın geçiş dönemleri”, “Halk hekimliği”, “Halk veterinerliği”, “Halk meteorolojisi”, “Halk takvimi”, “Halk hukuku”, “Bayramlar, törenler, kutlamalar”, “İnanışlar”, “Halk tiyatrosu”, “Oyun, eğlence, spor”, “Halk dansları”, “Halk müziği”, “Giyim, kuşam, süslenme”, “Halk sanat ve zanaatları”, “Halk mutfağı” ve “Halk mimarisi” şeklinde ifade edilen folklorun dallarıdır.

Ekonomik açıdan folklor ürünleri incelendiği zaman, her folklor ürününün yaşatıcısının veya icracısının görmüş olduğu hizmet karşılığında belirlenmemiş veya önceden anlaşma yoluyla elde ettiği bir kazanç kapısı olduğu ortaya çıkacaktır. Bu kazanç sayesinde icracı kendisine bir miktar gelir ve kişisel ekonomisine katkı sağlamış olur. Ekonomik etki sayesinde hem icracının sanatını devam ettirebilmesi hem de sanatın sosyal ve kültürel anlamda icracının çevresine toplanan kişilere eğitici, öğretici işlevlerin yerine getirilmesi mümkün olur. Örneğin geleneksel Türk tiyatrosunun türlerinden biri olan meddahlıkta, meddah anlattığı hikâyeden dolayı dinleyicilerden toplanan para ile kendisine kazanç sağlamış olur. Diğer bir geleneksel Türk tiyatrosu türü olan ortaoyununda rol alan çok sayıda kişinin yanı sıra olayın daha eğlenceli, dikkat çekici ve zihinde kalıcı olmasına katkı sağlayan müzisyenler de sanatlarının karşılığı olarak toplanan paradan paylarına düşeni alarak kazanç elde ederler. Bir ağıtçı çağırıldığı cenaze evinde kendisine verilen hediyeler (kimi zaman ise para) ile bir kazanç sağlar. Aşıklık geleneği içinde aşıklar davet edildikleri özel küçük toplantılarda veya konser gibi büyük toplantılarda sanatlarının karşılığı olarak verilen ücret ve bahşişlerle kendilerine kazanç sağlar.

Cerrahoğlu'nun (2013) da belirttiği gibi, düğünler ve düğünlerin bir bölümünü oluşturan bazı merasimler icra edilen folklor ürünleri arasında yer alır. Düğünler gibi, festivaller de bu açıdan aynı işlevlere sahiptir. Düğün ve festivallere halk edebiyatı türlerinin birçok türünde icracı olarak katılanların aldıkları yeme-içme gibi hizmet ve hatıra olarak aldıkları hediyelik eşyalar ekonomik birer olgudur. Hediyelik eşya yapmak için üretilen malzeme, hediyelik eşyayı yapan, üretilen eşya veya aleti satan, hediyelik eşyanın ve toplantı alanına kişilerin ulaşımını gerçekleştiren, festival alanına satış tezgâhı kurması için ödenen para da / ücret de ekonomik açıdan değerlendirilmelidir. Turistler veya meraklıları için hazırlanmış eşya ve aletler, oyuncaklar, dokumalar, aksesuarlar, biblolar, tablolar hem bir meslek dalının ortaya çıkmasını ve hem de bir kazanç elde etmenin yolunu açar (O'Sullivan ve Jackson, 2010; Çela vd., 2007; Lee vd., 2012). Karaca'ya (2018) göre folklor açısından panayırlar da bir tür icra alanıdır ve bu yüzden icranın ekonomik katkı sağlama işlevi de bulunmaktadır.

Kimi zaman icracı kimliği ile çeyiz sandığının üzerine oturan, kimi zaman ise gelin alayının önünü kesen ya da düğünde doğrudan eğlenceyi üreten ve yönlendiren müzisyenler, düğünler ve diğer etkinliklerde yemek yapan aşçılar ya da düğünlerde yapılan yarışmalarda yarışarak ödüller kazanan kişiler de folklor ürünlerinin işlevlerinden birisi olan ekonomik boyutu birer örneğidir. Geleneksel sporlardan güreşçilerin başarılarından dolayı ödüllendirilmesi de ekonomik bir hadisedir. Cenazenin defin işlemleri için suyun ısıtılması, mezarın kazılması, soykaların dağıtılması, ıskata oturma (Gündüz, 2017; 178), yemek verilmesi de ekonomik durum açısından bir getirisi olan eylemlerdir.

Halk mutfağı ve bu mutfağı oluşturan toplumun kendi yaşam tarzlarına ve tüketim alışkanlıklarına uygun biçimde ürettikleri eşyaları, aletleri, kapları ve yiyecekleri üretmeleri ve hatta bunları kullanma biçimleri ekonomik hayatın bir parçasıdır. Yiyeceklerin yetiştirilmesi veya temin edilmesi, ham veya uygunsuz bir durumdan yenilir duruma getirilmesi, daha sonraki zamanlarda kullanılmak üzere işlenerek saklanması da ev ekonomisinin temelini oluşturur.

rur. Turşu ve salça yapımı için kavanozlar, bu kavanozların kapaklarının satın alınması; süt ürünlerinin (peynir, yağ, kaymak, kurut) üretimi, deriden tulum çıkartılması ve bunların pazarlanması; pekmez, orcık, pestil gibi ürünlerin yapımı ve pazarlanması da ekonomik hayata ait göstergelerdir. Bu durumda folklorun işlevlerinden birisinin de “meslek ve maddi gelir elde etmek” olduğu ortaya çıkmaktadır.

Psikolojik olarak söz yarışına giren bir aşğın kendi egosunu tatmin etmesi de söz konusudur. Karşısındaki rakibine üstünlük sağlayarak bu egoyu tatmin eder. Karşılıklı mâni söyleşmelerinde veya bilmece çözümlerinde galip gelen taraf da psikolojik olarak üstünlük sağlamış ve aynı zamanda egolarını da tatmin etmiş olurlar. Bilmece sorma geleneği içerisinde bilemeyen taraf veya kişi, soruyu soran tarafa manevi değeri olan hayali bir varlığı (Kabe'nin anahtarı, Süleymaniye Camisi'nin kapısı, Sultan Ahmet Camisi'nin minaresi vs) vermek zorundadır ki bunun da psikolojik bir boyutu vardır (Boratav, 1982: 123). Tekerleme söylemede söylenemeyen veya yanlış söylenen ve bu yüzden kişiyi gülünç duruma sokan durumlar hoşça vakit geçirme değil de insanın psikolojisi üzerine yarattığı etki ve bunun sonucunda toplumun gözünde kimliğinin, benliğinin de etkilenmesine neden oldukları için psikolojik boyutlardır.

Cenaze evine giden ve ağıta katkı yapan herhangi bir kadın da psikolojik olarak rahatlar. Ölüye giden ağlar, düğüne giden oynar ama her ölüye giden kendi ölüsüne ağlar. Dolayısıyla içinde birikmiş olan sıkıntılardan bir nebze olsun ağlama heyecanını yaşayarak kurtulmuş olur (Altınkaynak, 2015: 64). Burada doğrudan dikkat edilmesi gereken asıl unsur “kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma” yerine bizzat toplumla birlikte olarak rahatlamının gerçekleştirilmesidir.

Ölüm hadisesi gerçekleşikten sonra ölenin arkasından belirli günlerde (üçü, yedisi, kırkı, elli ikisi, sene-i devriyesinde) öleni hatırlamak, hatırasını yad etmek, dini vecibeleri yerine getirmek, yemek verilmesi, mevlit okutulması, sadaka dağıtılması, mezarlık ziyaretleri, mezar yapımı vs. ölenin yakınlarının psikolojik olarak rahatlamasını da sağlar. Bu durum toplantıya katılanların cenaze sahipleri ile sosyal dayanışmalarının bir göstergesidir ve sadece psikolojik değil aynı zamanda sosyolojik bir olgudur.

Ağıt söyleyen kadın biraz da ölenin arkasından karşılaşacağı zorlukları veya yaşayabileceği sıkıntılarını da dile getirir. Çocukları küçük ise geçimini sağlayan kişi yalnızca eşi ise küçük çocuklu gelinin çocuğu erkek tarafında teslim edip babasının evine gidebilecekse, çocuklarının kendisine yardımcı olmayacağını, eski varlıklı halinin yoksulluğa terk edebileceğini, evin ekonomisini yalnız başına düzenleyemeyeceğini düşünüyorsa bunu söylediği ağıtta dile getirebilir. Bunu yaparken yalnız kalmak, hayata ve hayatın zorluklarına karşı çaresiz kalmak, aile düzeninin bozulması, korumasız kalmak gibi endişeleri de dile getirmektedir (Altınkaynak, 2015: 183-188). Kısaca ağıtlar psikoloji biliminin uğraşı alanıyla beraber sosyo-kültürel normlardan da biridir (Ozankaya, 1994: 11).

Ninniler çok özel folklor ürünlerinden birisidir. İki boyutu vardır. Bunlardan ilki çocuğu avutmak, oynatma, uyutmak maksadıyla söylenmesidir. İkinci tarafı ise hiç de göz ardı edilemeyecek bir boyutu olarak söyleyenin kendi iç dünyasını ninniler yoluyla yansıtmasıdır.

Tarlada, evde çalışan ve(ya) evdeki yaşlıların da hizmet ve bakımını gören bir kadının, yardımcı da olmadığı durumda veya eşinin gurbette, askerde, uzaklarda olduğu durumda çocuğunu avutmak, oynatmak veya uyutmak için söylediği ninnilerde sıkıntılarını da dile getirdiği de bir gerçektir. Bu duygulanmaların “kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma” veya “protesto” işlevi ile açıklanması yetersizdir, zira burada etki açısından ele alındığında psikolojik olarak içini dökerek rahatlama sağladığı ve acılarını içe atmadığı içinde karşıdaki kişilere açılmayı ve iletişimi de kurmayı mümkün kıldığı görülebilir. Başka bir durumda, gece karanlıkta, ıssız yerlerden geçerken veya mezarlıktan geçmek zorunda kalındığında türkü söylemek ve ses çıkartmak kişisel korkulardan kaçıp uzaklaşmayı sağladığı gibi, “ben buradayım ve kimseye zararım yok” mesajı içermektedir.

Maniler onları söyleyen kişinin aynı zamanda söylemek isteyip de söyleyemediği duyguları dile getirme aracı olarak da düşünülebilir. Sevdiği kişinin özelliklerini, sevdiğine sitemlerini, başkalarına duyduğu kıskançlıkları, kendisi için uygun eş olacak kişinin vasıflarını manilerde buluruz. Bu tür davranışların ve davranış kalıplarının psikoloji dalının kapsamı içinde olduğu bilinmektedir. Buna göre, folklorun bir diğer işlevi de “Kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma(k)”nın yanısıra “Psikolojik rahatlama sağlama”dır.

Zor ve sıkıcı işlemlerde folklor ürünlerinin icra edilmesi yaygın bir durumdur. Örneğin imece usulüyle yapılan işlerde veya yayla göçü gibi ekonomik faaliyetlerde çalışma ve taşınma gibi işler birtakım sıkıntıları da beraberinde getirir. Bu sıkıntılı durumu aşmak için “otçu göçü”nde (Kaya, Yılmaz, 2018: 71) yaylaya çıkanlar horon teperek göçlerine devam ederler. Manti kesme, salça kaynatma, tarlada çapalama, ürünü kaldırma faaliyetlerinde, mısır ayıklamada, çay toplamada vs. maniler, türküler, atışmalar yapılır. Bunların temellerinden birisi de yapılan işin zorluk ve sıkıntılarını aşmak, işi eğlenceye dökmek, iş yapanın moral ve motivasyonunu sağlamaktır.

Sosyolojik olarak folklor ürünlerinden en fazla yararlandığı yerler geçiş dönemleri diye bilinen zamanlardır. Çocuğun doğumu, kırkını çıkarması, ilk banyosu, diş çıkartması ya da sünneti esnasında yapılan törenler sosyal dayanışmayı da beraberinde getirir. Düğünlerde kız tarafında verilen hediyelerin genellikle ev eşyası olması ve çeyize katkı sağlaması bir sosyal dayanışma örneğidir. Askere uğurlamalarda askere gidecek kişiye çeşitli meblağlarda para verilmesi de bir sosyal dayanışma örneğidir (Şenocak, 2020: 51).

Zihinsel veya bedensel engelli bireyler genellikle toplumun en çok hoşgörü ve sevgi ile yaklaştığı bireylerdir. Onların kusurları, eksiklikleri, davranış ve hareketleri hoş karşılanır hatta onların bu davranış şekillerini, hareketlerini yapmaları adeta teşvik edilir. Onlar hakkında çeşitli efsaneler, rivayetler anlatılır. Dolayısıyla bu bireyler toplumdan dışlanmadıkları gibi toplumun içinde kendine özgü özellikleri ile yer bulmaları ve hayatlarını sürdürebilmeleri de sağlanmış olur. Sosyal yardımlaşma, yardıma muhtaç olanlara yardım etme, dayanışma, zihinsel ya da bedensel engellilerin topluma kazandırılması gibi birçok uygulama, ister insani, kültürel, dini ya da milli bir mesele olsun sosyolojik açıdan kendisi ile dayanışmayı başaran, sosyal toplum anlayışını kurabilen ve insan hakları açısından

uygun davranış biçimlerini uygulayabilen bir toplumun kurulması anlamına gelir. Bu türden uygulamalar için aşağıdaki örneklerle folklor ürünlerinin sosyolojik işlevlerine sahip olduğu somutlaştırılabilir:

Bursa'nın "Deli Ayten"i zihinsel engelliler arasındadır. Zihinsel engelli olmasına sebep sevdiği kişiyle evlenmesine izin verilmemesidir. Sevdiği kişi öldükten sonra sırtına aldığı davul ve cümbüşle çarşı-pazar gezmektedir. Bursa'nın tarihi çarşılarında esnaflar, onu görünce özellikle dükkanlarına girmesi, tezgahlarına dokunması için adeta özel çaba sarf ederlermiş. Bunun sebebi ise gittiği ve girdiği ticarethaneye bereket getireceğine inanılıyormuş. Deli Ayten'in girdiği dükkâna bereket getireceğine inanmak halkın inanç dünyasıyla ilgilidir ama Deli Ayten'in de sosyalleşmesi ve toplumda kendini kabul ettirmesiyle de ilgilidir. Acaba tarihî bir kent olarak ve bir zamanlar başkentlik yapmış olarak Bursa'nın içinde yetişmiş kaç kişinin heykeli vardır? Deli Ayten'in Bursa'da heykeli dikilidir (<https://www.youtube.com/watch?v=JKmT47rkFuc> (Alıntılanma, 12. 07. 2023, saat: 13.09).

Çankırı bölgesinde "köy yareni" toplantılarında davetliler veya katılımcılar arasında her sınıftan insanlar bulunmaktadır. Katılımcılar içerisinde zihinsel, bedensel gibi engelli bireyler de katılır. Bu engelli bireyler toplum içerisinde görev ve sorumluluk alarak varlıklarını kabul ettirmiş ve toplum tarafından da benimsenerek sosyalleşmiş olurlar (<https://www.youtube.com/watch?v=JN08uYiEv04&t=564s> (Alıntılanma: 12.07.2023, saat:13.14).

Trabzon şehrinin belki de en ünlüsü, "Köksal Baba" adıyla tanınan vatandaşımızdır. Toplumun her kesimi tarafından hareketleri, sataşmaları, darp etmeleri hoş karşılanır. Köksal Baba ailesine de yük edilmez veya ailesi Köksal Baba'nın varlığından rahatsız olmaz (<https://www.youtube.com/watch?v=hKW1EtNgIB4>(Alıntılanma, 12.07.2023, saat: 13.07).

Cenaze evine taziyeye gidilmesi, karalı bayramda cenaze çıkan evin ziyaret edilmesi, yaşlı olan kişilerin hamama veya traş edilmeye götürülmesi de sosyal dayanışma örneklerindedir.

Oyun, bütün hareket eden canlı varlıklarda olduğu gibi insan hayatında da çok önemli, ciddi bir iştir. Çocuk, çeşitli oyunlara dahil olarak grup içinde hareket etmeyi, görev ve sorumluluk almayı, paylaşmayı öğrenerek folklorun eğitim işlevini yerine getirmesinde rol oynar. Ancak burada çocuğun sosyalleşmesini de sağlar. Oyuna girmek sadece "eğitim" işlevi ve "hoşça vakit geçirmek" işlevi ile açıklanamaz. Çocuk oyunlarında kullanılan tekerlemeler bir folklor ürünü olmakla birlikte kanun /düzen belirleyici, kimsenin itiraz etmediği kurallardır. Bu yönüyle "değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme" işlevini görmektedir. Bu üç işlev ile birlikte bireyin toplum içerisinde kendisine bir yer edinerek sosyal bir varlık olduğunun da farkına varmasını sağlar. O halde folklorun işlevlerinden biri de "sosyalleşme ve sosyal yardımlaşmayı sağlamada araç görevi görmek" olur.

Folklorun en önemli işlevlerinden birisi belki de en önde geleni milli bilincin oluşturulmasına katkı sağlamasıdır. Her toplumun kendine göre bir teşkilat ve teşrifatı vardır. Bir milleti diğer milletten farklı kılan töre, gelenek, görenek, estetik beğeni, ahlak anlayışı, damak tadı, sofrâ adabı, teşrifat ve teşkilatlanması, dini törenleri ve bu törenlerde uygulanan ritüeller, dil ve dilin kullanılışı gibi kurum ve kurallardır. Folklor ürünleri bu konulardaki tutum ve davranışları sergileyerek bir kültürün yabancı kültürlerin etkisinden kurtulmaya yardımcı olur, kişinin ötekileşmesine engel olur. Toplum olarak “ben”den “biz”e gidilen yolu çizer. Avrupalı halkların baskın olan Fransız kültürünün etkisinden kurtulmak için folklor ürünlerine sarıldığını (Oğuz-Ekici vd, 2010; 7), ulus bilincinin oluşması için Atatürk’ün devlet teşkilat ve teşrifatına folklor ürünlerini yerleştirdiğini, pek çok balo veya toplantılarda zeybek oynayarak bunu da bizzat gerçekleştirdiğini (Tan,2000;73; https://www.youtube.com/watch?v=M93U7_kHGWg&t=340s , (Alıntılanma 12.07.2023, saat:13.04), Nursultan Nazarbayev’in dombra çalarak (<https://www.izlesene.com/video/nursultan-nazarbayevin-dombra-calip-turku-soylemesi/9349024> , (Alıntılanma 12.07.2023, saat:13.00) “Asıl Kazak dombradır” diye Kazak halkının milli çalgısının önemine vurgu yaptığını da unutmamak gerekir.

Folklorun ana dallarından olan halk dansları sadece hoşça vakit geçirmeyi ve topluca eğlenmeyi ifade etmez. Halk dansları sosyalleşmenin yanı sıra beden hareketlerinin ritmik ve sistematik bir biçimde kullanılması yoluyla beden egzersizi yapılmasını da sağlar. Dolaşısıyla bir spordur. Yüzlerce kişinin harmandalı oynayarak veya yüzlerce kişinin yaylalarda kemeççe eşliğinde horon teperek dans etmesini sadece protesto veya hoşça vakit geçirmekle izah edemeyiz. O halde folklorun bir de spor ve jimnastik fonksiyonu olmaktadır. Çocuk oyunlarından bazıları da (uzun eşek, seksek, çizgi, birdir bir, elim sende, mendil kapmaca vs.) aynı görevleri görmektedir.

Folklorun işlevleri öznelinde tartışması yapılan konu açısından değerlendirildiğinde, folklor ve ürünlerinin kuram, kavram, tanımlar, türler, şekil ve işlevler gibi birçok açıdan yeniden gözden geçirilmeye ve geliştirilmeye muhtaç olduğu ortaya çıkacaktır. Bu makalede doğrudan tartışılmasa bile bu çalışmadaki bakış açısının etkisiyle öneri olarak folklorun farklı boyutlarının çalışılabileceğini söylemek gerekecektir.

Alanın farklı bir boyutu alanlar arası çalışmaya uygunluğudur. Örneğin folklor, usta sanatkârlar tarafından eserlerine kaynaklık etmeden de kullanılır. Bu konuda çok sayıda hikâye ve romancı, şair, ressam, rejisör, tiyatro eseri sayılabilir. Aziz Nesin’in hikayeleri ile Nasrettin Hoca fıkraları arasında derin bir iskelet bağı vardır. Yaşar Kemal’in *İnce Memed*’i destan kalıbındadır. Ömer Seyfettin’in *Yalnız Efe*, *Başını Vermeyen Şehit*, *And* hikâyeleri efsane kaynaklıdır. İbrahim Çallı’nın resimleri, Münif Fehim’in tabloları halk yaşamından izler taşır. Nazar boncuğu inanç kaynaklı olup yapımcılarına iyi bir gelir sağlamaktadır. Nazım Hikmet’in Ferhat ile Şirin tiyatro eseri halk hikâyesi kaynaklıdır. Cüneyt Arkın’ın başrollerini oynadığı Köroğlu, Malkoçoğlu, Battal Gazi gibi filmler destan kaynaklıdır. Müziğin evrensel olduğu tezi birçok kişinin ortak düşüncesini oluşturur. Geleneksel müzik grupları ülkelerarası dolaşarak hem kültürlerinin bir parçası olan müziklerini tanıtmakta hem de kendilerine bir kazanç sağlamaktadırlar. “Anadolu Ateşi”

adlı grubun dans gösterileri Türkiye sahası halk danslarından ibarettir. Buradan hareketle folklor-tiyatro, folklor-sinema, folklor-dramaturji, folklor-reklam, folklor-müzik ya da folklor-resim gibi alanlarda karşılaştırmalı ya da alanlararası çalışmalar yapılabileceği görülmektedir.

Sonuç

Folklor disiplin dalına ait alt dalların her birinin farklı işlevlerinin olduğu ortadadır. Bu disiplin alt dallarıyla ilgili edebi ürünler olmakla birlikte alt dalların dil, sözlü ve yazılı eserler kısmı dışında hiçbirininin doğrudan doğruya edebiyata dâhil edilecek özellikleri yoktur. İşlevsel kuramı sadece edebi ürünlere bağlı olarak yorumlamak da coğrafi, kültürel, sosyal, psikolojik, inançsal, sportif ve ekonomik kapsayıcılık açısından daraltıcı bir kalıp oluşturduğu için yanlış olur. Bu kuramı folklorun her alanına uygulayabilmek için belirtilen bu işlevlerin de kurama katılması ve incelemelerin genişletilerek uygulamalarda bunların da kullanılması gerekmektedir. Makalede tartışılan gerekçelere dayalı olarak folklorun genelde kabul gören “hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme; değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme; eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması; kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma ve protesto” işlevlerinin yanına, önerdiğimiz şekliyle, “ekonomik getiri ve kazanç elde etmek”, “sosyal dayanışmayı ve yardımlaşmayı sağlamak”, “biyolojik ve psikolojik rahatlamayı sağlamak”, “milli ve bireysel bilincin oluşmasına katkı sağlamak”, “vücut egzersizleri yapmada kullanılmak”, “yalnızlık korkusunu üzerinden atmak”, “bilim, sanat ve edebiyata ilham kaynaklığı etmek” ve “anlatım ve ifadeye zenginlik katmak” gibi işlevlerin de incelemeler ve değerlendirmelerde hesaba katılarak kuramın genişletilmesi gereklidir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Araştırma daha önce yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere başka bir mecraya gönderilmemiştir. Yazar araştırma sürecinde etik ilke ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Birinci Yazar %50. İkinci Yazar %50.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: Research it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process.

Contribution Rates of Authors to the Article: First author %50, second author %50

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for the study

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

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

Kaynakça

- Altınkaynak, E. (2015). *Ağıtlar (Sarız- Pınarbaşı-Tomarza) Kültür Ajans*.
- Artun E, (1998). Tekirdağ'da bilmece sorma geleneği. *Tekirdağ halk kültürü araştırmaları 1*, Tekirdağ Genç İş Adamları Derneği.
- Boratav, P. N., (1982). *100 Soruda Türk halk edebiyatı*. Gerçek.
- Cerrahoğlu, M. (2013). "İşlevsel halkbilimi kuramı" bağlamında Şabanözü düğünlerinde "güveyi başı donatma" merasimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (7), 289-303.
- Champbel, J. (2017). *Kahramanın sonsuz yolculuğu* (M. Küpüşoğlu, Yay. Haz.) Ötüken.
- Çela A. and Lankford-Knowles, J. and Lankford, S. (2007). *Local food festivals in northeast Iowa communities: a visitor and economic impact study*. *Managing leisure*, 12 (2-3), 171-186.
- Elliot, O. (2012). Folklorun üç işlevi bilimsel tanım olarak geleneksel işlevcilik (A. Büyükokutan, Çev) *Milli folklor*, 24 (96), 267-278.
- Gündüz, Ş. (2017). *Din ve inanç sözlüğü*. Vadi.
- İrmak, Y. (2017). İşlevsel halkbilimi kuramına göre Âşık Mahzuni Şerif'in şiirlerinde tespit edilen yeni işlevler. *Studies of the Ottoman domain (Osmanlı hâkimiyet sahası çalışmaları)*, 7(12), 183-212. <https://doi.org/10.19039/sotod.2017.57>.
- Karaca, M. (2018). İşlevsel halkbilimi kuramı ölçeğinde panayır organizasyonları. *Journal of international social research*, 11(56).
- Kaya, M. ve Yılmaz, C. (2018). Kültür coğrafyası ve kültürel miras açısından Doğu Karadeniz'de "Otçu göçü geleneği ve Kadırga otçu şenlikleri", *Türk Coğrafya Dergisi*, LXXI, 69-79.
- Lee, I., Arcodia C. and Lee, T. J. (2012). *Benefits of visiting a multicultural festival: The case of South Korea*, *tourism management*, 33 (2).
- O'Sullivan and Jackson J. M. (2010). Festival tourism: a contributor to sustainable local economic development? *Journal of sustainable tourism*, 10 (4), 325-342.
- Oğuz, Ö. ve Ekici M. ve Aça, M. vd. (2010). *Türk halk edebiyatı el kitabı* (7. Baskı) Grafiker.
- Ozankaya, Ö. (1994). *Toplumbilim*. Cem.
- Propp, V. (2008). *Masalın biçim bilimi* (M. Rifat-S. Rifat, Çev.) İş Bankası.
- Şenocak, E. (2020). Kültürel bellekte askere yollama geleneği: Baskil (Elazığ) ve çevresi örneği, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 22 (8), 49-61
- Tan, N. (2000). *Atatürk ve Türk halk kültürü (Folklor)*. Folklor Araştırmalar Kurumu.
- Tezel, N. (1969). *Türkiye folklor ve etnografya kılavuzu*. Milli Eğitim.
- Yücel, T. (2012). *Eleştiri kuramları*. İş Bankası.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.izlesene.com/video/nursultan-nazarbayevin-dombra-calip-turku-soylemesi/9349024>
(Erişim Tarihi:12.07.2023, saat:13.00)

<https://www.youtube.com/watch?v=hKW1EtNgIB4> (Erişim Tarihi: 12.07.2023, saat: 13.07). <https://www.youtube.com/watch?v=hKW1EtNgIB4> (Erişim Tarihi:12.07.2023, saat: 13.17.

<https://www.youtube.com/watch?v=JKmT47rkFuc> (Erişim Tarihi:12. 07. 2023, saat: 13.09)

https://www.youtube.com/watch?v=M93U7_kHGWg&t=340s (Erişim Tarihi:12.07.2023, saat:13.04)



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Fikret Demirağ'ın *Hüzün Ana* Kitabındaki Şiirlerde Folklorik Öğeler

Folkloric Elements in the Poems in Fikret Demirağ's *Hüzün Ana*

Hatice Kayhan*

Öz

Fikret Demirağ, Kıbrıs Türk şiirinde önemli bir yere sahiptir. Soyut şiirden zamanla toplumcu gerçekçi şiire yönelen Demirağ, Türkiye'de bulunduğu dönemlerde tanıştığı İkinci Yeni Şiiri'ni Kıbrıs'a taşıyan şairlerdendir. Yaşamı boyunca şiirden kopmayan şair, şiirlerini içinde yaşadığı toplumun sıkıntıları, toplumsal ve kültürel yapısı üzerine kurgulamıştır.

Demirağ, özellikle Ada'da 1960'lı yıllara kadar süren iki toplumlu yaşamın sıkıntıları, savaş ortamında üreten milliyetçi şairlerin ardından, Kıbrıs Türk şiirine yeni bir soluk ve söyleyiş getirmiştir. 1960 yılında kurulan Kıbrıs Cumhuriyeti ile Ada'da başlayan yeni sürecin, geçmişteki üzüntü ve acı dolu yılların etkileri sanatçıların eserlerine konu olmaya devam etmiştir. Demirağ, genel olarak bakıldığında bu tür söylemlerin dışında kalmaya çalıştığını ifade etse de ortaya koyduğu eserlerde kötü günlerin derin izlerini şiirlerinde bulmak mümkündür.

Geliş tarihi (Received): 25-12-2023 Kabul tarihi (Accepted): 20-04-2024

* Doç.Dr. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü. Lefkoşa-Kıbrıs/ Cyprus International University Department of Turkish and Social Sciences Education. Nicosia-Cyprus. hdirek@ciu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-1569-1399

Hüzün Ana adlı şiir kitabında, acı gerçekleriyle savaşı yaşamış olan ve bundan en çok etkilendiğini düşündüğü annelerin dilinden aktarmıştır. Şiirlerini zengin bir kültürel söz varlığıyla işleyen şair, Kıbrıs insanının günlük yaşantısını oluşturan folklorik, kültürel birçok söylemi ve yaşantıyı da şiirlerinde sıklıkla kullanmıştır. Toplumlar değişen, gelişen, modernleşen yaşamla beraber bu tür kültürel birikimlerini ve zenginliklerini giderek unutulabilir veya uygulama alanlarını sınırlandırabilir. Ancak Kıbrıs Türkleri, küçük bir toplum olmanın getirdiği özelliklerden dolayı toplum yaşantısında geçmişten günümüze süregelen halk inanışları, örf, adet ve gelenekleri yaşatabilmeyi başarmıştır.

Bu çalışmada şairin şiirleri taşıdığı folklor öğeler açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Şiirler betimsel araştırma yöntemiyle analiz edilmiştir. Fikret Demirağ'ın şiirlerinde halkın içinden gelen söyleyiş, yaşayış biçimlerini benimsediği görülmektedir. Özellikle halk inançları, atasözleri-deyimler, dua ve beddua gibi folklorik öğeler şiirlerinde geniş bir yer tutmaktadır.

Anahtar sözcükler: *Fikret Demirağ, Kıbrıs Türk şiiri, Hüzün Ana, folklor, folklorik öğeler*

Abstract

Fikret Demirağ holds a very important place in Turkish Cypriot poetry. In Turkey, he became acquainted with *İkinci Yeni Şiir* (the Second New Wave Poets), and as one of the prominent representatives of abstract poetry, he introduced this poetry movement into Turkish Cypriot literature. In his poetry, the prominent themes were built upon social distress and the social and cultural structures of the community he was living in. In this study, we will examine the folkloric elements found in the poetry of Demirağ in his book entitled *Hüzün Ana* (Mother of Sorrow). Turkish Cypriot poetry gained a new discourse and a new wave with the poetry of Demirağ, after years of being under the influence of the nationalist poets who had penned their works in the distressful environment of a two-community island during the 1960s. The painful memories of the past continued to be the theme of the artists, even after the new process began in 1960 with the foundation of the Republic of Cyprus. Although Demirağ expressed that he tried to remain above the fray of those kinds of discourses, it is possible to find the soul-shattering traces of those painful days in his poetry. In his book *Hüzün Ana*, he decided to use the voice of the mothers in his narration, as he believed that they were the most affected by the ugly truth of war. Along with the incorporated pattern of rich cultural vocabulary, the poet frequently used various folkloric and cultural discourses integral to the everyday life of a Cypriot. It is obvious that cultural accumulation can be gradually lost through the modernization of economic and social life, or that cultural richness can be limited in terms of practices. However, taking advantage of being a small community, the Turkish Cypriots are able to maintain a great deal of their traditions, customs, beliefs, and practices. This study examines the traces of these folkloric elements in the works of Fikret Demirağ by employing the descriptive research method for the analysis of his poems. In the poetry of Fikret Demirağ, it is clear

that he employed both the folk speech and the manner of life of his community. He widely used folkloric elements such as folk beliefs, proverbs, sayings, prayers, and maledictions in his poetry.

Keywords: *Fikret Demirağ, Turkish Cypriot poetry, Hüzün Ana, folklore, folkloric elements*

Extended summary

Fikret Demirağ is a prominent figure in Turkish Cypriot poetry. With his abstract poems, he brought a different perspective to Turkish Cypriot poetry and introduced a new breath. He extensively incorporates traces of the society he lives in into his poems. In this study, the poems in Fikret Demirağ's book *Hüzün Ana* are examined from a folkloric perspective. The poems resemble verses uttered from the mouths of mothers who experienced war in its most bitter form. The poet, who processes his poems with a rich cultural vocabulary, frequently uses folkloric and cultural expressions and experiences that constitute the daily life of the Cypriot people in his poems.

The aim of this study is to identify the folkloric elements in Fikret Demirağ's book *Hüzün Ana*. In this research designed in the descriptive pattern, the sample of the poetry book *Hüzün Ana* was selected; various proverbs, idioms, folk beliefs, prayers, curses, and other folkloric elements reflecting the social and cultural lives of the Turkish Cypriot people were identified in the poems and subjected to content analysis. The unit of analysis was determined as "lines" or "sections of poems."

In this study, the folkloric elements in the poet's poems were grouped under some headings according to their characteristics. These headings were determined as proverbs and idioms, folk beliefs, and prayers-curses (invocation). Proverbs and idioms enrich a language's vocabulary. These types of phrase patterns that strengthen expressions and add meaning to statements are among the most important features that distinguish one language from another. The proverbs and idioms in the poems contain expressions specific to the Turkish Cypriots, especially commonly used expressions such as *yaşı benzemesin* (may you not share the same fate), *üstümüzden uzak* (let it be far from us). All these proverbs and idioms represent the inner voice of pain and sorrow within a society. Additionally, the use of the expression *kara toprak* (black soil) in the poem "Acılı Kadın Ezgileri" (Melodies of Grieving Women) is a result of a mother who has lost her child and describes the soil as black after burying her child. In Demirağ's poems, we see a significant place given to folk beliefs. Tan defines folklore as a science that compiles, researches, classifies, analyzes, and evaluates the material and spiritual culture of the people through unique methods (1985: 7). Despite the dominance of rational and empirical thought in the industrial age, examples of traditional thinking can always be seen. Chewing gum at night is considered a sin in Turkish Cypriot society. It is believed that the chewed gum turns into the teeth of the deceased and harms those who chew it. If a chicken crows like a rooster, it is believed that the chicken will be a big trouble for its owner (Yorgancıoğlu, 2000: 302). In the poem "Yıldız Yağmuru Var

miydı O Gece” (Was There a Shower of Stars That Night?), Demirağ included the folk belief that when a star falls, someone passes away from this world. Lighting candles in holy nights, holy places visited in hopes of wishes being granted to God, lighting candles at the graves of saints and martyrs are common traditions. Various types of vows are made, and the type and amount of the vows, its fulfillment, and the person making the vows are related to each other (Şanlıer, 1997: 414). Among the Turkish Cypriots, the tradition of making vows is quite common. Those who want to get rid of a difficulty or want to have children especially fulfill their vows by visiting shrines or pilgrimage sites (Yorgancıoğlu, 2000). In the poem “Kayıp Oğlunun Yollarını Gözleyen” (Waiting for the Return of His Lost Son), the poet sheds tears for his lost son and prays for his return, making vows for this purpose.

The belief in fortune-telling has become a tradition in some societies over time. It is an active folk belief in both the old Ottoman society and today’s culture. Generally prevalent at all levels of society, this belief, “Believe in fortune-telling, do not remain without fortune,” has been reflected in our culture. In important situations such as people wanting to learn about their future, the health status of a loved one, or the condition of someone far away, they resort to fortune tellers to obtain information they cannot obtain with their own means (Boratav, 1973: 8).

Prayers and curses uttered by people to express their difficulties or their satisfactions, joys, and desires in invocation to God are frequently used among the Turkish Cypriots. It is observed that the words “good prayer” and “invocation” are also used to describe these concepts in Turkish Cypriot culture. Yorgancıoğlu explains prayer as a word describing a person’s good wishes for another person because that person brings happiness to them, and that’s why they make good wishes for that person. If the person making this prayer is older, it is called a ‘good prayer.’ When someone is hurt or offended, it is said that negative wishes are made for those who do this, which is called a ‘curse’ (2000: 337). In the poem “Acılı Kadın Ezgileri” (Melodies of Grieving Women) the poet prays to God in this ruthless, cruel world (black world) so that no mother suffers the pain of losing her child and sheds tears.

The poet wanted to depict the sorrows experienced by the Turkish Cypriot society in his poems. The years of war, which marked a period as “Bloody Cyprus,” appear in these lines as the voice of a desperate people. All curses are written for the painful years. Fikret Demirağ is one of the artists who left a mark on Turkish Cypriot poetry, especially after 1960. He contributed various works to Turkish Cypriot literature in a society that existed in chaos due to the multicultural structure of the island and various changes over centuries caused by administrative and social changes. Experiencing these painful years, being familiar with the feelings that an artist can have, are characteristics that make him valuable in Cypriot Turkish Literature.

Giriş

Fikret Demirağ, 1940 yılında Lefke’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Lefke’de tamamlayan şair, 1961’de Ankara Gazi Eğitim Enstitüsünü bitirdi (Yılmaz vd. 1992:89). Enstitü’yü bitirdikten sonra Ada’nın değişik bölgelerinde Türkçe öğretmenliği yaptı. Şairin, 1954

yılından itibaren çeşitli yerel gazete ve dergilerde şiirleri yayınlanmıştır. Bunun yanında *Varlık, Dost, Oluşum, Sanat Emeği, Yazko Edebiyat, Milliyet Sanat, Adam, Yeni Düşün* gibi Türkiye dergilerinde de şiirlerinin yayınlandığını görülür (1989:18). Kıbrıs Türk tarihinde 1960 yılı çok önemli bir yere sahiptir. 1 Nisan 1955'te EOKA'nın kuruluşuyla başlayan dönem kanlı çatışmaların, savaşın İngiliz yönetimi ve Rum çetelerinin terör eylemleri, Kıbrıs Türk toplumunun yaşamında büyük sarsıntılara neden olmuştur. Böyle bir dönemde sanatçıların bu durumdan etkilenmemesi söz konusu değildir. İşte böyle bir ortamda Özker Yaşın başta olmak üzere pek çok şairin şiirlerinin konusunu vatan, ulus, anavatan, bayrak, özgürlük, ölüm vb. konular oluşturmaktadır (Kansu, 1998: 101). Bu olayların ardından, 1960 yılında Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulması ile Ada'da bir barış havasının oluşması, sanatçıların da bazı yeni yönelimlere eğilmesine neden olmuştur. Bu anlamda Kıbrıs Türk şiiri için 1960'lı yıllar oldukça önemlidir. 1960-1961 yılları Kıbrıs Türk şiiri, İkinci Yeni şiir hareketinin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bu şiirin iki önemli temsilcisi Mehmet Kansu ve Fikret Demirağ'dır.

Özellikle soyutçu şiir olarak adlandırılan bu dönem, alttan alta Kıbrıs'ta yaşanan savaşları eleştiren, tepki gösteren, savaşı yok sayan bir üslupla yazan ve içinde yabancı sözcükler barındıran öz ve biçim öğeleri yer almaktadır (Kansu, 1998: 102). Fikret Demirağ ve Mehmet Kansu'nun ortak kitabı "İkinin Yaşamı" bu şiir tarzının ilk örneklerinden olması bakımından önemlidir (Kabataş vd. 2013: 104). "Adasının ve toplumunun köklerine yaptığı tarihi ve mitolojik yolculuklarla tanınan, kimlik söylemi ekseninde Akdenizliliğe vurgu yapan şiirleri" ile bilinen Demirağ (Aylanç, 2018: 41) toplumuyla iç içe yaşamıştır. "Toplumsal eselelere yaklaşımı ile toplumcu gerçekçi şairler arasında değerlendirilebilecek olan Demirağ'ın (Aylanç, 2018: 49) şiirleri halk yaşamını yansıtan folklorik yapıya da eleştirel bir boyut getirir.

Fikret Demirağ, şiirlerinde halkın anlayabileceği sade bir Türkçe kullanmıştır. Aynı zamanda derin duygu yoğunluğu taşıyan şiirleri dikkat çekicidir. Şiirlerinin taşıdığı içerik özellikleri onu soyut şiirin temsilcilerinden olmasını sağlar. Pek çok şiir kitabı bulunan şairin aynı zamanda *Yağmur Ağaçları* adlı bir romanı, *Şu Müthiş Savaş Yılları* adlı bir anı kitabı ve Mehmet Kansu'yla beraber hazırladığı *Kıbrıslı Türk Şiiri* adlı bir antolojisi bulunmaktadır (Kabataş, 2006:104; Aylanç, 2017: 91).

Demirağ, Kıbrıs Türk şiirinde, evrensel duyguları dile getiren, soyut şiirler yazan isimlerin başında gelir. Şiirlerinin bazıları, Rumca, İngilizce, Bulgarca, Rusça başta olmak üzere pek çok dile çevrilmiştir (Yılmaz vd. 1992: 89). Şairin şiirleri toplumcu-gerçekçi bir dünya görüşü üzerine inşa edilmiştir. Şiirinin konularını tarih, mitoloji, Kıbrıs insanının temel sorunları oluşturmaktadır (Yılmaz vd. 1996). Çalışmada Demirağ'ın şiirleri folklorik açıdan incelenmeye tabi tutulacaktır. Fikret Demirağ'ın şiirlerinin söz varlığı engindir. Kimi karşıt görüşlere rağmen soyut şiir anlayışı ile şiirler yazan şairlerin büyük çoğunluğunun gündelik yaşamın tesiri ile kültürel olan dilsel kullanımlardan kaçmak bir tarafa özellikle bu kültürel yapının kullanıcısı ve aktarıcı olmayı tercih ettiği görülmektedir. Nitekim Aksan, söz varlığını tanımlarken sadece bir dilde birtakım seslerin bir araya gelmesiyle kurulmuş simgeler, kodlar ya da dilbilimdeki terimiyle göstergeler olarak değil,

aynı zamanda o dili konuşan toplumun kavramlar dünyası, maddi ve manevi kültürün ve dünya görüşünün bir yansıması olarak ifade eder (Aksan, 2006:7). Bu çalışmada, Fikret Demirağ'ın *Hüzün Ana* adlı şiir kitabında yer alan folklor öğeleri tespit edilecektir.

Çalışmada dikkat çeken nokta şairin şiirlerinde folklorik öğelere sıklıkla yer vermesidir. Özellikle halk kültüründe yaygın olarak yer alan atasözleri, deyimler, halk inanışları, dua ve beddualar şairin şiirini tamamlayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın amacı ve veri analizi

Çalışmada Fikret Demirağ'ın *Hüzün Ana* adlı şiir kitabında yer alan folklorik öğeleri tespit etmek hedeflenmiştir. Tarama deseninde tasarlanan bu çalışmada, *Hüzün Ana* adlı şiir kitabı örnekleme seçilerek; şiirlerde yer alan çeşitli atasözleri deyimler, halk inanışları, dua – beddua gibi Kıbrıs Türk halkının sosyal ve kültürel hayatlarını gösteren folklorik öğeler tespit edilmiş ve öğeler doküman incelemesi yoluyla içerik analizine tabi tutulmuştur. Analiz birimi dize veya **şiir bölümleri** olarak belirlenmiştir. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında yazılı materyallerin analizini kapsar (Yıldırım, 2000: 140).

İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Böylece, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde organize ederek yorumlamaktır (Yıldırım vd. 2000: 162).

Bu çalışmada şairin şiirlerinde yer alan folklor öğeleri taşıdıkları özelliklere göre bazı başlıklar altında toplanmıştır. Bu başlıklar şunlardır:

1. Atasözleri ve deyimler
2. Halk inanışı
3. Dualar-beddualar (ilenme)

1. Atasözleri ve deyimler

Atasözleri ve deyimler bir dilin söz varlığının zenginliğidir. Söyleyişi güçlendiren, ifadelere anlam katan bu tür söz kalıpları, bir dili diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerdendir. Gökçeoğlu, atasözleri ve deyimlerin dilsel varlığımızın temel göstergelerinden başlıcaları olduğunu söyler. Söylediklerimizin, kimi zaman taştan sert, kimi zaman da gülden, çiçekten hoş; ince ve saygılı olmasını sağladığını ifade eder (1996: 3).

Şair, “O Kırık Amforalar” adlı şiirinde Kıbrıs Türklerine özgü deyimler kullanmıştır.

Yaşı benzemesin, genç bir şiir yaşıdaydı,
Her ‘dize’si bir yara almıştı, **ölçüm olmasın**
Cenazesi geçirilirken eller üstünde
Onlar çoktan çekilmişti ‘rahatlığın odaları’na
Yayılp kurulmuşlardı, üstlerine yer otursun!
Bir ‘amfora’ olarak, barbarlarca kırıldığında
Bir tek ‘gençliği’ dökülmüştü içinden;

Hangi Yaz'dı? Dağlarda lazmarı kokuları!

Ne ince bir yağmur vardı uğurlamaya onu,

Ne **yarım yamalak** da olsa bir gökkuşağı! (s.160)

Yaşı benzemesin deyimini, erken ölüm karşısında biriyle kıyaslanırken “aynı yaşta ölmesin” anlamında kullanılan bir sözdür (Parlatır, 2008: 902).

Aynı şiirde geçen ölçüm olmasın deyimini, Kıbrıs'ta yaygın olarak kullanılan bir deyimdir. İnsan bedenine zarar veren bir olay anlatılırken, kendine de zarar gelmemesi için temennide bulunmak anlamında kullanılır (Gökçeoğlu, 1996: 339).

Ne yarım yamalak da olsa bir gökkuşağı diyen şair bu dizede *yarım yamalak* deyimini kullanmıştır. *Yarım yamalak* deyimini, genel olarak “tam değil, eksik olan, eksik yapılan” anlamında kullanılan bir deyimdir (Parlatır, 2008: 901).

Üstümüzden uzak, artık bir kanserdir bu hayat

Ve sanki süs oladır zeytin dalları!

Ölen, ‘Çin vazosu’ değilse de bir amforaydı;

Zamanında karartanlar karartmıştı sevginin yüreğini. (s. 161)

Üstümüzden uzak deyimini Kıbrıslı Türkler arasında kullanılan deyimlerden biridir. Genellikle birinin başına kötü bir olay geldiğinde, kendisine de bu tür bir sıkıntı uğramamasını temenni eden bir söyleyiştir. Bunun yanında şair şiirlerinde yer alan Kıbrıs Türkünün yoğunlukla kullandığı bu deyimlere şiir kitabında dip not şeklinde bilgilendirme amacıyla yer vermiştir.

Şair; “O Kırık Amforalar” şiirinde *Hüzün Ana* adlı şiir kitabının tamamında hakim olan düşünceye, sebep ne olursa olsun savaşın bir toplumun yıkımı olduğu ve çiçeği burnunda gençlerin yok oluşu gerçeğine yer vermiştir.

Demirağ, “Acılı Kadın Ezgileri” adlı şiirinde:

Soldu

küçük bir ekşi

düştü toprağa,

soldu solduruldu

dallarımın

tek meyvesi

girdi **kara toprağa**. (s.163)

Toprak rengi kara (siyah) değildir. Toprak bazı oluşum şekillerine göre; boz, kahverengi, kireç rengi gibi çeşitli renklerde olabilir. Toprak rengi/hâkî renk, kahverengiyle yeşil arasındır. Halk arasında ve halk edebiyatında topraktan söz edilirken *kara toprak* göndermelerinde bulunmak yaygındır. Sevilen birinin kaybı ve toprağa verilmesi bu söylemin en belirgin sebebidir. Anadolu’da kara toprağın ve kara yerin bir mezar olduğu düşüncesi yaygındır. Kutadgu Bilig’de “bu bir avuç kara topraktan vazgeç” diyerek dünyanın faniliğine vurgu yapar (Ögel, 1995: 255) . Burada, evladını kaybetmiş, toprağa koymuş bir annenin toprağı kara olarak nitelendirdiği görülmektedir.

Aynı şiirin devamında:

Ağaç besleyemediği dallarını kurutur
meyvesini dökermiş;

benim meyvem solduruldu

gün görmemişti daha,

dizelerinde şair, halk arasında yaygın olarak kullanılan ‘çocuksuz kadın, meyvesiz ağaca benzer’ atasözünü hatırlatan bir söyleyişe yer vermiştir. Meyveye benzetilen çocuk, henüz olgunlaşmadan dalından koparılmış, yani bu dünyadan göçmüştür. Ölen yavrusunun ardından büyük bir keder duyan annenin feryadını anlatan şair, dizelerinde yavrusunun henüz çok genç olduğunu ve dünyada rahat yüzü görmediğini, mutlu olmadığını anlatmak için gün görmemiş deyimine yer vermiştir.

Aynı şiirin bir başka bölümünde;

Hayıf ölene anam

Ve arkada kalana.

Burada da ölen ölür kalanın başı sağ olsun deyimini kullanmıştır.

Polislendim parçaladım dünyayla

Bu tanklı tüfekli kötü dünyayla

Etimden et kesseler çıkaramazlar ama

Ana yüreğimi nefretin anayoluna

Bir rüzgâr ki esip hiçbir ananın

Kırmasın dallarını tomurcuklarını,

Bir kara dünya ki ne kara dünya,

Herkesi Allahım beklesin bundan sonra.

Etinden et kesmek deyimini Gökçeoğlu tarafından çok acı çekmek olarak ifade edilmiştir (1996: 229). Şiirde, etinden et kesmek deyimini, acılı bir annenin yüreğine gömdüğü oğlunu hiç kimsenin kendisinden koparamayacağını anlatmak için kullanılmıştır.

Öldü **fidan boylum**, yüreğime gömüldü

Fidan boylum, Anadolu Türklerinde ve Kıbrıslı Türklerde yaygın olarak kullanılan deyimlerdendir. Genellikle uzun boylulara kullanılan *selvi boylu* benzetmesine karşılık, kısa boylu kimseler için kullanılan bir söyleyiştir.

Ana kuzusu nice gömleği karanfilli

Ana kuzusu deyimini çok küçük, pek nazlı, sıkıntıya gelemeyen anlamında kullanılan bir deyimdir (Parlatır, 2008: 90).

“Acılı Kadın Ezgileri” adlı şiirinin bir başka bölümünde:

Artık hangi barış verimsiz toprağa diksek

Yeşermez ömrümüzün kara değneği;

Söylensin ki bunu böyle söyledi

Acılarla boğuşmakta usta bir kadın,

İstenirse sözlerim gene **suya yazılısın**, (s.168) diyen şair, *suya yazı yazmak* deyimini

kullanmıştır. Bu deyim genellikle yapılması imkânsız dense bile, hayal edilmesi güzel olan bir durumu ifade eder. Burada yavrusunu toprağa vermiş acılı bir annenin artık hiçbir şeyin giden yavrusunu geri getirmeyeceğini ancak yine de barışı hayal ettiğini ifade eden bir söyleyiş vardır.

Yeni bir hayat dik **sönen ocağımızın** avlusundaki benden boşalan yere.

dizesinde şair, bir ailenin, çoluğunun çocuğunun yok olmasını, soyunun tükenmesi anlamına gelen **ocağı sönmek** deyimine yer vermiştir. “Zaman Ana/ Yas Ana” şiirinde, oğlunun ömrünün bir hiç uğruna yok olduğunu düşünen bir annenin gözünden yok olmuş hayatların ardından söylenen acı dolu sözler dökülür:

Çünkü, doğurgan bir asmaya

Benzeyen hayatın

Uğuldayan gövdesine

Asalak bir ot gibi

Sarıldığımı gördün

Bir onluk etmeyen

Kurak bir ömrün. (s. 234)

Bir onluk etmez, “beş para etmez, değersiz” anlamında kullanılan bir deyimdir.

Şair “Ay Delirdi” adlı şiirinde;

Çuluna değil yağmasına oynadığımız gün, diyen şair, burada bir oyunu “para ya da başka bir şey karşılığı değil, eğlence olsun diye oynamak” (Demirağ, 1992: 202) anlamında kullanılır.

Pahlı verip nefret tükürerek birbirimize.

Zeytin dalgın. Yaprakları fısıldıyor yasını, **karalar giymiş** kadının (s.207)

Şair, burada *karalar bağlamak* deyimini kullanmıştır. Aynı zamanda aynı deyişin farklı bir söyleniş şekli olan *başına karalar bağlamak* deyimini kullanmıştır.

İşte, karnı burnunda güzelim hayat

Bir gün her şey biterse, **başına siyah bağla**,

İnce beline kuşan kederli bir şarkıyla.(s.217)

Susmak, **boyun eğmek** hayata hakarettir (s.229).

Göz gitsin haset gitsin (s.231)

Kırar burnumuzun direğini, çöker yüreğimize

Koyu bir kavun kokusu, burnumun direği kırıldı (s.274) deyimini, kötü bir kokudan rahatsız olmayı anlatan bir ifadedir.

2. Halk inancı

Tan, folklorun tanımını yaparken, halkın geleneğe bağlı maddi ve manevi kültürünü kendine özgü metodlarla derleyen, araştıran, sınıflandıran, çözümleyen ve halk kültürü üzerinde değerlendirmeler yapan bir bilim olduğunu ifade eder (1985: 7). Endüstri çağının egemen olduğu günümüzde, “akılcı ve deneyci” düşünce, çeşitli süreçlerden geçerek bir birikimin sonucunda bugüne ulaşmıştır. Buna rağmen gelinen bu ileri düzeyin yanında geleneksel düşünceden örnekler görmek her zaman mümkündür. Kıbrıs Türk toplumunda gece sakız çiğnemek günah

sayılır. Çiğnenen sakızın ölümlerini dişleri haline gelip çiğneyenlere zarar vereceğine inanılır. Tavuk horoz gibi öterse sahibinin başını yiyeceğine inanılır ve başının bıçakla değil, baltayla kesilmesi gerektiğine inanılır (Yorgancıoğlu, 2000: 302). Bu tür inanışlar sadece Müslüman Türk toplumlarında değil, farklı pek çok toplumda da bulunmaktadır. Örneğin endüstrileşme ve modern yaşam ölçütlerinde en iyi seviyeye ulaşmış olan batılı toplumlarda bu tür geleneksel düşünce yapılarına rastlamak mümkündür. Özellikle Hristiyanlarda 13 sayısı uğursuz sayılmaktadır. 13 numaralı eve, 13 numaralı otel odasına ve 13 numaralı kat sayısına rastlamak güçtür. Bunun yanında özellikle İngiltere’de, bir kadın baştan aşağı yeşil giyinmeyeceği gibi, evin içinde de şemsiye açmaz. Bu tür davranışların uğursuzluk getireceğine inanılır (Balaman, 1983: 43). Yaygın olarak bilinen inançlara bu bağlamda bakıldığında toplum yaşantısını düzenleyen, günümüz dünyasında varlığını sürdüren uygulamaları halk inanışı olarak nitelendirmek doğru olacaktır. Toplum kültüründe geçmişten günümüze kadar var olan çeşitli uygulamalar, elde edilen olumlu sonuçlar bu tür inanışların devamlılığını sağlamaktadır.

Fikret Demirağ, “Yıldız Yağmuru Var mıydı O Gece” adlı şiirinde halk arasında yaygın olarak bilinen yıldız kaydığına birinin de bu dünyadan göçtüğüne dair halk inanışına yer vermiştir.

Vurulduğum gece gökyüzünde

Yıldızımın titrediğini gördün müydü anne,

Ve ölümler kayıp gittiğini. (s.162)

Mum adamak

Bayramlarda, kutsal gecelerde, Tanrı’ya yapılan dileklerin kabul edilmesi ümidiyle; ziyaret edilen kutsal yerlerde, evliya ve şehit mezarlarında mum yakma geleneği yaygındır. Bir dileğin gerçekleşmesi için dua edilirken, cami, türbe gibi yerlere mum adanır. Adaklar çok çeşitlidir, adağın cinsi ve miktarı, yerine getirilmesi, adakta bulunan kişinin kendisine bağlıdır (Şanlıer 1997: 414). Kıbrıslı Türkler arasında adak adama âdeti oldukça yaygındır. Bir sıkıntıdan kurtulmak, çocuk sahibi olmak isteyenler özellikle yatırlara veya ziyaret yerlerine giderek adaklarını gerçekleştirirler (Yorgancıoğlu, 2000).

Demirağ, “Kayıp Oğlunun Yollarını Gözleyen” adlı şiirinde kaybettiği oğlunun ardından gözyaşı dökerken, onun dönmesini diliyor ve bunun için adaklar adıyor.

“Mum adadım, fal baktırdım, zeytin yaprakları kuruttum;

Mumlar kaldı, fal çıkmadı, yapraklar kimi tütmek için”

Bir kuyuya düşer gibi düştüm dibine acının. (s.171)

Fal baktırmak

Fal inanışı, zaman içinde bazı toplumlarda bir gelenek haline gelmiştir. Eski Osmanlı toplumunda ve günümüz kültüründe etkin olan bir halk inanışdır. Genellikle, toplumun her kademesinde yaygın olarak var olan bu inanış, kültürümüze “Fala inanma, falsız da kalma” şeklinde yansımıştır. İnsanların kendi geleceğini, yakınlarından birinin sağlık durumunu, uzakta olan birinin hâlini öğrenme, çaldığı veya yitirdiği değerli bir nesneyi bulma kaygısı gibi önemli hâllerde, kendi imkânları ile elde edemediği bilgiyi sağlamak için falcılara başvurmaları eski bir gelenek ve inanış olarak günümüzde de etkinliğini sürdürmeye devam etmiştir (Boratav, 1973: 8). “Suçlama Sözleri” şiirinde:

**Mumlar, adaklar
ve zeytin yaprağı tütsüleri
de çözümleniyor**

Hayatımıza yığıdığın
bunca çöplüğü;
bu yüzden hepimizin
içi bir sevgi mezarlığı! (s. 215)
Şiirin devamında;
İşte burada da acılı bir Türk ana

Yeşil çaputlar bağlamaya gidiyor

Aslı fashı bilinmez bir evliya türbesine!

Çaput bağlama âdeti eskiden beri Türklerde uygulanan ibadet çeşitlerindedir. Geçmişte Türklerin ibadetleri belirli zamanlarda yapılanlar ve tesadüfi olanlar diye ikiye ayrılırdı. Belirli zamanlarda yapılan törenler, ilkbahar, yaz ve sonbaharda yapılan törenleri kapsarken, tesadüfi ibadetlere de dilek tutmak, kötü ruhları kovmak ve “saçı” denilen takdimler ile yalama denilen çaput bağlama gibi uygulamalar yer verilirdi. “Saçı” bir çeşit kansız kurban takdim etme ayini iken, “yalama” ağaçlara, ata mezarlarına ve kamların davuluna bez, paçavra gibi şeylerin bağlanması inancıydı (Adam vd. 1999: 151).

Şair burada mum yakma geleneğinden bahsederken kendisinin bu tür inanışlara pek inanmadığını ifade eden bir söyleyiş tarzıyla, aynı zamanda bir serzenişte bulunur.

Şair, “Neler Oluyor Bu Gece” adlı şiirinin aşağıdaki dizelerinde halk arasında çok gülmenin sonrasında üzüntü getireceği inancına yer vermiştir:

Hayırdır inşallah, çok güldük bu gece,

Sanki bir şey olacak ağlayacağız

Ah biz bura kadınları, yas kadınları
Ay da amma iri doğdu bu gece!
O kadar yabancı olduk ki gülmeye
Sanki gülümsemek bile uğursuzluk (s.204)
Hiçbir şeyi kurtaramadı adaklar, mumlar.
Yedi dağdan getirilmiş okunmuş zeytin yaprakları (s.263)

“Rahmet” şiirinde şair, Türk kültüründe çok önemli bir yere sahip olan Nevruz’dan bahseder. Nevruz, yeni gün olarak da ifade edilir. Ayın koç burcuna girdiği gece ile gündüzün eşit olduğu gün olup miladi 21 Mart, Rumî 9 Mart’a rastlar. Bu adet Araplara, İran’dan geçmiştir. On iki hayvanlı Türk takviminde de görülen bu adet Türklerde çok daha eskiye dayanmaktadır (Sümer, 1998: 7). Nevruz, Sultan Nevruz, Mart Dokuzu gibi çeşitli isimlerle de anılan bu bayram/ gelenek içerik olarak tüm Türk toplumlarında benzer özellikler taşımaktadır. Bozkurt, Kıbrıs’ta da yaygın olarak kutlanan ve baharın gelişini müjdeleyen bu bayramın eskiden beri Kıbrıs Türk halkı tarafından bilindiğini ve etkinliklerle kutlandığını ifade eder. Kıbrıslı Türkler ve Rumların 1974’e kadar süren ikili toplum yaşantılarında Nevruz’un sadece Kıbrıslı Türkler tarafından kutlanması bu süreçte, Türk kimliğinin bir ögesi olması bakımından dikkat çekicidir (Bozkurt, 2013:192).

Tanınmış günlerdendir

Martın dokuzu, on dokuzu, yirmi dokuzu;

Tanrı bol verir rahmetini.

Şair, “Acılı Kadın Ezgileri” adlı şiirinde ölümle ilgili şu inanişaya yer verir:

Her hayat ölünce ‘bir şey’e döner
Ben ölünce hayatım mersine dönsün
De dalları oğlumun mezarına serpilsin
Ah da kor kullandık hayatımızı
Ah da ana yüreklerini kimler dinlesin (s.167)

Kıbrıs halkı arasında ölü toprağa defnedildikten sonra üzerine toprak atılır ve bu işlem bittikten sonra da üzerine tutamlar halinde taze mersin dalları dikilir (Karabacak, 2012: 205). Aynı zamanda şair, şiirinde “bir şey”e döner derken öldükten sonra başka bir şekilde vücut bulunacağı inancına da atıfta bulunur. Aynı zamanda İslam inancında kutsal sayılan nar ağacının, mersin ağacıyla aynı değerde olduğu düşüncesi de yaygındır.

3. Dualar - beddualar (ilenme)

İnsanların zor durumlarda veya memnuniyetlerini, sevinçlerini, isteklerini ifade etmek Tanrı’ya yakarış için söyledikleri dua-beddualar, Kıbrıslı Türkler arasında sıklıkla kullanılmaktadır. Kıbrıs Türk kültüründe bu kavramları karşılamak için hayır dua ve ilenme sözcüklerinin de kullanıldığı görülmektedir. Yorgancıoğlu, duayı, kişinin bir başka kişiden memnuniyet getirdiğini, bu yüzden o kişi için iyi dileklerde bulunduğunu anlatan söz diye ifade eder. Eğer bu duayı yapan kişi yaşça büyükse bunun da “hayır dua” olduğunu söyler. Bir insan kırıldığında, incitildiğinde bunu yapan kimseler için olumsuz dileklerde bulunmaya da beddua adı verildiğini ifade eder (2000: 337). “Acılı Kadın Ezgileri” şiirinde;

Bir rüzgâr ki esip hiçbir ananın
Kırmasın dallarını tomurcuklarını,
Bir kara dünya ki ne kara dünya,
Herkesi **allahım beklesin** (s.166)

Şair “Acılı Kadın Ezgileri” adlı şiirinde bu acımasız, zalim dünyada (kara dünya) hiçbir ananın evlat acısı çekmemesi, gözyaşı dökmemesi için Allah’a dua eder. “Suçlama Sözleri” şiirinde

İşte, karnı burnunda güzelim hayat!
Kör gözlerin körlensin!

Adına ilençler yağdırılıyor, duyuyor musun:

Adın batsın! Adın batsın! (s.216)

Dizelerinde şair, Kıbrıs Türk toplumunun yaşadığı acıları anlatmak istemiştir. Bir döneme “Kanlı Kıbrıs” olarak damgasını vuran savaş yılları, bu dizelerde umutsuz bir halkın sesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm beddualar acı dolu yıllar için yazılmıştır. Şair, “O Kırık Amforalar” adlı şiirinde de şu bedduayı ediyor.

Onlar çoktan çekilmişti ‘rahatlığın odaları’na
Yayılıp kurulmuşlardı, üstlerine yer otursun! (s.160)

Buradaki beddua, kara toprağa girmek ifadesinin aynıdır.

Sonuç

Fikret Demirağ, Kıbrıs Türk şiirinde özellikle 1960 yılından sonraki döneme damgasını vurmuş sanatçılardan biridir. Adanın çok kültürlü yapısı ve çeşitli güçler tarafından, yüz-yıllar içinde gerek yönetsel gerekse toplumsal değişikliklerin oluşturduğu kaosu etkilediği bir toplumda var olmuş Kıbrıs Türk Edebiyatına çeşitli eserler kazandırmış isimlerden biridir. Böyle bir süreci tanıyan, öğrenen ve içinde var olan bir sanatçının sahip olabileceği duygulara hâkim olmuş bir isim olması onu Kıbrıs Türk Edebiyatı içinde değerli kılan özellikleridir. Üniversite öğrenciliği yıllarında Anavatan'da tanışmış olduğu Yeni şiir hareketinin Ada'daki iki önemli temsilcisinden biridir. Yeni şiirle birlikte Kıbrıs Türk şiirine soyut düşüncüyü getiren şair yazdığı tüm şiirlerinde bu özelliği ile dikkat çekmektedir. Şiir bir dildir. Demirağ, kendi dilini oluşturduğu şiirinde özellikle 1960 yılına kadar Ada'da yaşanan acı dolu yılları, buna tanık olan ve bu acıyı yaşayan insanların gözüyle anlatmış, buna neden olan düşünceleri, dizelerinde kendine özgü üslubuyla yermiştir. *Hüzün Ana* adlı şiir kitabında yer alan şiirler, özellikle Ada'nın geçirdiği savaş yıllarında en büyük acılara maruz kalan ve buna şahitlik yapan anaların duygularına tercüman olmak düşüncesiyle hayat bulan şiirlerdir. Söz konusu toplumsal gerçeklik olduğunda, sanatçılara düşen duyarlılık itinasıyla kaleme aldığı şiirlerinde halka ait olan, halkı anlatan ve yaşadığı toplumun söylemlerine özen gösteren şairin şiirlerinde özellikle deyimlere ve halk inancına sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Kıbrıs gibi küçük bir toplumda acıları ve sevinçleri birlikte yaşayan insanlar bunu tüm samimiyetiyle ortaya koyarlar. Halk deyişlerinde bu özellik ve samimiyet dikkat çekicidir. Demirağ'ın şiirlerinde de bu samimiyet hissedilmektedir.

Fikret Demirağ'ın şiirlerinde sıklıkla karşılaştığımız atasözleri ve deyimler toplum yaşantısı içinde varlığını sürdüren söyleyişlerdir. Günümüzde halk kültürü açısından baktığımızda pek çok değer in eskiye oranla kullanımının azaldığını görmekteyiz. Ancak atasözleri ve deyimler bu kullanım dâhiline girmemekle beraber yaygınlığını sürdüren halk kültürü ürünleridir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Adam, B.; Katar, M. (1999). *Dinler tarihi*. Açık Öğretim Fakültesi.
- Aksan, D. (2006). *Türkçenin sözcükleri*. Engin.
- Aylanç, M.(2017). *Kıbrıs Türk romanı eserler sözlüğü*. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Yayınları.
- Aylanç, M. (2018). Fikret Demirağ'ın şiirlerine ekoeleştirel bakış. *folklor/edebiyat*, 24 (96), 37-52. <https://doi.org/10.22559/folklor.409>
- Balaman, A. R. (1983). *Gelenekler töre ve törenler*. Betim.
- Boratav, P. N.(1993). *Türk halkbilimi II, 100 soruda Türk folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)* Gerçek, 8.
- Bozkurt, İ. (2013).Kıbrıs'ın mart dokuzu. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. Kıbrıs Özel Sayısı*, 185-193.
- Demirağ, F.(1992). *Hüzün Ana*. Galeri Kültür.
- Gökçeoğlu, M. (2006). *Kıbrıs Türk atasözleri ve deyimler sözlüğü*. Galeri Kültür.
- Şanlier, N.**(1997). “Ziyaret ve Adak Yerlerinde Kullanılan Yiyecek Çeşitleri” *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongre Bildirileri*. TC Kültür Bakanlığı.
- Kabataş, O. vd. (2006). *Kıbrıs Türk edebiyatı II*. MEB.
- Kabataş, O. vd. (2013). *Kıbrıs Türk edebiyatı II: Kitap*. K.T. Eğitim Vakfı.
- Kansu, M. (1998). Genel çizgileriyle: Çağdaş Kıbrıs Türk Şiiri'nde 1960 sonrası gelişmeler. *II. Uluslararası Kıbrıs ve Balkanlar Türk Edebiyatları Sempozyumu* (Feyyaz Sağlam, Haz.)
- Karabacak, E. (2012). Kıbrıs ağzında ölümlerle ilgili anlatımlar. *Milli Folklor*, 12, 204-213.
- Kıbrıs Türk Edebiyatı -Başlangıçtan bugüne* (1989). KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı.
- Ögel, B. (1995) *Türk mitolojisi II*. Türk Tarih Kurumu.
- Parlatır, İ. (2008). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü II*. Yargı.
- Sümer, A.(1998). Nevruz geleneği ve nevrüz geleneğinin temel unsurları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 5, 69-73.
- Tan, N. (1985). *Folklor (Halk Bilimi)*. Halk Kültürü.
- Yılmaz, Z. ve Okumuş, R. (1992). *Kıbrıs Türk şiiri*. MEB.
- Yılmaz, Z. ve Okumuş, R. (1996). *Kıbrıs Türk nesri*. MEB.
- Sağlam, F. (Yay.Haz.) (1998). *İkinci Uluslararası Kıbrıs ve Balkanlar Türk Edebiyatları Sempozyumu Bildirileri*, 27-29 Ekim.
- Yorgancıoğlu, O. (2000). *Kıbrıs Türk folkloru*. Canbulat.



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



Osmanlıdan Cumhuriyet'e Kadın Romancıların ve Kadın Figürlerin Dönüşümü

The Transformation of Female Novelists and Female
Figures from the Ottoman Empire to the Republic

Türkân Yeşilyurt*

Öz

Bu makalede Osmanlı kadın hareketi içinde yer alan kadın romancıların Cumhuriyet'e önemli bir miras bıraktığını ancak Cumhuriyet devrimleriyle birlikte kadınların gerçek anlamda özgürleşme yoluna girdiğini üç roman bağlamında ortaya koydum. Bunlar Fatma Aliye'nin *Hayal ve Hakikat*, Halide Edip'in *Vurun Kahpeye* ve Erendiz Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü* adlı romanlarıdır. Fatma Aliye'nin ilk telif romanı Ahmet Mithat'la birlikte yazdığı *Hayal ve Hakikat*'tir. Ancak Ahmet Mithat romana kendi adını koyabilirken Fatma Aliye imzasını "Bir Kadın" olarak atmak zorunda kalır. Halide Edip, yaşamında toplumsal roller üstlendiği gibi romanlarında da milleti için fedakârlıktan kaçınmayan edebî kadın portreleri çizer. *Vurun Kahpeye*'deki ideal kadın örneği Aliye, taşranın cahillikten ve bağınazlıktan kaynaklanan bütün sorunlarına rağmen öğrencilerini aydınlatmaya çalışmakla kalmaz; milleti için kendini feda etmekten de kaçınmaz. Cumhuriyet'in

Geliş tarihi (Received): 18-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-07-2024

* Doç. Dr., Sinop Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Sinop-Türkiye/ Sinop University Faculty of Arts and Sciences Department of Turkish Language and Literature. turkanyes@gmail.com. ORCID ID: 0000-0003-3138-1339

kazanımlarıyla birlikte özellikle orta sınıf şehirli kadınlar birçok alanda kendini gerçekleştirme olanağı bulduğu gibi edebiyatta da öne çıkarlar. Ancak özgürlüğe giden yolda yurttaşlığın gerekli olup yeterli olmadığı bilincine geç ulaşırlar. Demokrasi kültürü gelişmediği için siyasal iktidarlar tarafından kadının bireyleşmesine ket vurulur. Bu nedenle ataerkil zihniyetin sorgulanması edebiyatta geç gerçekleşir. Geç de olsa ataerkil düzen içindeki kadınların durumu Cumhuriyet devrimleri içinde yoğunlaşmış kadın yazarlar tarafından sorgulanır. Bu yazarlardan biri olan Erendiz Atasü, *Dağın Öteki Yüzü*'nde kadının özgürleşme sürecini gözler önüne serer.

Anahtar sözcükler: *Erendiz Atasü, Fatma Aliye, Halide Edip, kadın, roman*

Abstract

This article reveals that Ottoman women novelists, who were part of the women's movement, left an important legacy to the Republic, but that women entered the path of real emancipation with the Republican revolutions, in the context of three novels. These are Fatma Aliye's *Hayal ve Hakikat*, Halide Edip's *Vurun Kahpeye* and Erendiz Atasü's *Dağın Öteki Yüzü*. Fatma Aliye's first novel is *Hayal ve Hakikat*, which she wrote with Ahmet Mithat. However, while Ahmet Mithat could put his own name to the novel, Fatma Aliye had to sign her name as "Bir Kadın". In her novels, Halide Edip draws portraits of literary women who do not refrain from sacrifice for their nation, just as she plays social roles in her life. Aliye, the example of the ideal woman in *Vurun Kahpeye*, not only tries to enlighten her students despite all the problems of the countryside arising from ignorance and bigotry, but also does not refrain from sacrificing herself for her nation. With the achievements of the Republic, especially middle-class urban women find the opportunity to realise themselves in many fields and come to the forefront in literature. However, they belatedly realise that citizenship is necessary but not sufficient on the road to freedom. Since the culture of democracy has not developed, political powers hinder the individualisation of women. For this reason, the questioning of patriarchal mentality is realised late in literature. Even though it is late, the situation of women in the patriarchal order is questioned by women writers who were formed in the Republican revolutions. Erendiz Atasü, one of these writers, reveals the process of women's emancipation in *Dağın Öteki Yüzü*.

Keywords: *Erendiz Atasü, Fatma Aliye, Halide Edip, women, novel*

Extended summary

In this article, it has been tried to be revealed that the Ottoman women's movement and women novelists left an important legacy to the Republic, but that women began to truly emancipate with the Republican revolutions, in the context of Fatma Aliye, Halide Edip, Erendiz Atasü and the novels *Hayal ve Hakikat*, *Vurun Kahpeye*, *Dağın Öteki Yüzü*.

Fatma Aliye writes her first copyrighted novel, *Hayal ve Hakikat* 1891-1892, together with Ahmet Mithat. However, while Ahmet Mithat can put his own name on the novel, Fatma

Aliye is forced to sign it as “A Woman”. Fatma Aliye, who published *Muhadarat* for the first time, paved the way as a pioneer female novelist in the literary world dominated by men.

In *Hayal ve Hakikat*, Fatma Aliye narrates the event from the perspective of Vedat, the female protagonist of the novel, while Ahmet Mithat narrates it from the perspective of Vefa, the male protagonist. However, the male-dominated understanding is reproduced in the novel. Vedat, the heroine who cannot marry Vefa, cannot live her true self, falls ill and dies in bed. The patriarchal mentality dictates to her as a woman that love and marriage are the goals and does not offer her any other option. Vefa, on the other hand, realizes the ideal of becoming a doctor. The reason for Vedat’s illness is not hysteria, as Ahmet Mithat points out, but the patriarchal mentality. However, the author’s suggestion to women to avoid being hysterical is to prepare themselves for marriage in a “ladylike” way. In this respect, it is debatable whether Ahmet Mithat is paving the way for Fatma Aliye or controlling her.

Fatma Aliye is an intellectual woman who took lessons from private teachers, played important roles in the women’s movement and carried out association work. However, the patriarchal mentality dominates the place where he was born and raised. According to this mentality, women’s place in society is defined as mother and wife. In this respect, by displaying a conciliatory approach, she manages to become one of the founding figures of women’s literature, even though she does not have a tradition of women’s literature to rely on.

Fatma Aliye leaves her place to Halide Edip, who is more open to change. The sensitivity of literary and intellectual women regarding rights, which became evident during the Constitutional Monarchy period, is not in vain. They, their sisters, and their mothers experienced the pain experienced by women in the patriarchal system. Halide Edip broke up with her first husband, the famous mathematician Salih Zeki, in 1910 after he wanted to marry her for a second wife. What he wrote in *Mor Salkımlı Ev* shows that he could not get over this separation easily and that he fell ill.

Halide Edip’s illness stems from being trapped in the patriarchal mentality. The situation of Halide Edip, who went through a long illness, reminds us of Vedat, the heroine of *Hayal ve Hakikat*. Halide Edip, who graduated from Arnavutköy American Girls’ College in 1901 and wrote articles in magazines under the name Halide Salih, would neither accept Salih Zeki’s second wife for her nor succumb to the disease. First of all, she left the name Halide Salih and started using the signature Halide Edip. She participated in rallies protesting the occupation of Izmir; Making enthusiastic speeches at Fatih, Kadıköy and Sultanahmet rallies; She went to Anatolia with her second husband, Adnan Adıvar, and joined Mustafa Kemal in the War of Independence; Serving as a caregiver in Hilal-i Ahmer; Served in the Investigation Commission; She turns into an activist literary figure who works in the association.

It is possible to see traces of the author’s activist side in the ideal women in his novels. Aliye, the heroine of *Vurun Kahpeye*, serialized in *Akşam* newspaper in 1923, is also an ideal woman. In the town where ignorance, bigotry and patriarchal order dominate, Aliye,

who is somehow attracted to many men, struggles with the problems of being a young, beautiful and educated woman with personality, principle. Still, as an idealistic teacher, she never gives up trying to enlighten her students. He not only enlightens his students; At the same time, he does not hesitate to sacrifice himself for his homeland and nation.

With the achievements of the Republic, especially middle-class urban women found the opportunity to realize themselves in many fields and also came to the fore in literature. However, they come to realize late that citizenship is necessary but not sufficient on the road to freedom. Since the culture of democracy has not developed, women's individualization is hindered by political governments. For this reason, the questioning of the patriarchal mentality occurs late in literature. Although late, the situation of women in the patriarchal order was questioned by women writers who were shaped by the Republican revolutions. Erendiz Atasü, one of these authors, retired in 1997 as a Pharmacognosy professor from the faculty where he worked as a faculty member, after graduating from Ankara University Faculty of Pharmacy. In her works such as stories, novels and essays, she draws attention to the problems experienced by women, especially within the patriarchal system. In *Dağın Öteki Yüzü*, published in 1995, she reveals the process of women's liberation.

Vicdan's daughter, the "I-narrator", is a strong person like her mother and grandmother. Unlike them, she is a woman who liberated herself with her consciousness and body by objecting to the patriarchal order. Although he lived his childhood in the quiet environment of his family, he witnessed how the Republican values he acquired from his mother and father were destroyed in the period from the 1970s to the 1980s. While the mother and father of the first generation of the Republic were two idealist teachers, the "I-narrator" is a university lecturer. He also takes part in the left political struggle. After ending her marriage, when she could not find what she was looking for in her love affair with a poet, she turned to herself and started to become a writer.

Giriş

Esas olarak 1839'daki Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun ilanıyla birlikte Tanzimat Dönemi'nde başlayan Batılılaşma çabaları, Osmanlı devlet ve toplum yapısında değişikliklere yol açar. Buna bağlı olarak aile hayatı ve kadının toplumsal durumu değişir. Bu değişim ve dönüşümün kolay olmadığı bir gerçektir. Sarayda ve konaklarda ayrıcalıklı kadınlar olsa bile toplumda ataerkil bir anlayış söz konusudur. Kadınlarla ilgili yasak kararları ataerkil anlayışı açık bir biçimde gösterir. Yasak kararları arasında kadınların erkeklerle birlikte sandala binmemeleri, kaymakçı dükkânlarına girmemeleri, mesire yerlerinde bulunmamaları, ince kumaştan ferace giymemeleri, ancak haftada dört gün sokağa çıkmaları, baba ve oğul ile dahi sokakta birlikte yürümemeleri, arabaya binmemeleri, ezan saatinde dışarda kalmamaları, belirli meydanlarda dolaşmamaları sayılabilir (Özkaya, 1970: 348).

23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra edebiyatçı ve aydın kadınlar; gazete, dergi ve dernekler yoluyla kamusal alanda daha çok görünürler. Örneğin, Hilal-i Ahmer kadının toplumsal mekânı keşfinde öncü olur. Doktor ve hemşire, kamera karşısında ilk kez birlikte poz verirler. Oysa bu dönemde karı kocanın bile ortak fotoğraf çektirmesi geleneğe aykırıdır. Seyrek de olsa gelin fotoğraf çektiğinde yalnızdır (Toprak, 2016: 18-19). Kadın hakları savunucuları kadınlar için öğrenim görme, meslek sahibi olma, siyasi alana katılma, tek eşlilik ve boşanma hakkı talep ederler:

1789'dan beri Fransa'dan esen özgürlük rüzgârları pek çok sorun gibi kadın, aile ve toplumsal cinsiyet sorunlarını da gündeme taşımış ve feminizm başlığı altında tartışılan bu düşüncelerin filizlenip büyümesinde oldukça etkili olmuştur. Tüm Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı-İslam kültür dünyasında da hissedilen bu rüzgâr Meşrutiyet hareketine esin kaynağı olmuş ve özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı ile iyice belirginleşmiştir. (Bakır ve Utku, 2015: 18-19)

Birinci Dünya Savaşı'nda erkeklerin askere alınması nedeniyle kadınlara istihdam alanı açılır. Kadın fabrika, ticaret, yol yapımı gibi farklı iş sahalarında çalışır. Zafer Toprak, savaş ortamının paradoksal bir biçimde kadını özgürleştirici bir işlev gördüğünü ifade eder (2016: 26-27).

Kadınlar, Millî Mücadele sırasında etkin roller üstlenir: İşgalleri protesto için düzenlenen mitinglere katılır, cepheye silah taşır, amale taburlarında çalışır, ordunun giyecek ve yiyecek ihtiyaçlarını karşılar, gerekli mercilere işgalleri protesto eden mektup ve telgraf-lar yollar, silahlı mücadeleye katılır, göçmenlere ve kimsesizlere destek olurlar (Kırkpınar, 2001: 136-137).

Üst sınıfa mensup kadınlar özel hocalardan dersler almakla birlikte 1870'de kadınlar için Darümuallimat, 1914'te İnas Darülfünunu açılır. Üniversite adını taşısa da burada verilen eğitim lise düzeyindedir. Bu nedenle başında Şükûfe Nihal'in bulunduğu bir grup öğrenci Maarif Nazırını ziyaret ederek derslerde erkeklerle aynı mekânı paylaşmak istediklerini bildirmişlerdir (Toprak, 2016: 215-216). Tanzimat'tan itibaren yapılan reformlar 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte devrimlere dönüşür. 20 Nisan 1924 tarihli Anayasa kadın ve erkek çocuklar için temel eğitimi zorunlu kılarak eğitimde eşitliği sağlar. 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile millî, çağdaş ve laik öğretim sistemi benimsenerek kadınların yolu tamamen açılır. Erendiz Atasü'nün belirttiği gibi eğitime ve kültürel yaratıcılığın olanaklarına kavuşabilme şansı, Cumhuriyet'in ilk on yıllarında kentli orta sınıfların kızları arasında yaygınlaşmakla kalmamış köy enstitüleriyle kırsala dek uzanmıştır (2003: 29).

Daha önce 1917 Aile Kararnamesi ile bazı haklar elde etmiş olsalar da ancak 4 Ekim 1926'da Medeni Kanun'un kabulüyle birlikte kadınlar, kul olmaktan kurtulup yurttaşlığa yükselirler: Çok eşlilik yasadışı ilan edilir; kadına ve erkeğe eşit boşanma hakkı tanınır; çocukların velayeti annenin ve babanın her ikisine birden verilir; kadına erkek kardeşleriyle birlikte eşit miras hakkı tanınır; evlenmelerin geçerli sayılması için resmi nikâhın evli çiftlerin huzurunda yapılması kuralı getirilir; tanıklık konusunda eski hukukta iki kadının tanıklığı bir erkeğin tanıklığına eşit sayılırken, yeni yasayla kadın-erkek arasında tam eşitlik ilkesi

kabul edilir. Evlenme yaşı, ilk başta erkekler için on sekiz, kadınlar için on yediyken 1938’de yapılan bir değişiklikle erkekler için on yedi, kadınlar için on beş olur (2001: 178-179). Yaşanın birçok eksigi yok değildir.

Osmanlı kadın hareketi Cumhuriyet’e önemli bir miras bırakmıştır. Örneğin kadının seçme ve seçilme hakkını elde etmesinde başta Nezihe Muhittin olmak üzere bu yolda çaba gösteren bütün aydın kadınların payı dikkate değerdir. 3 Nisan 1930 belediyeler, 26 Ekim 1933 köy, 5 Aralık 1934 milletvekili seçimi kanunlarıyla seçme ve seçilme hakları Türk kadınlarına tanınır. On yedi kadın milletvekili ilk kez 1935’te Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne girer. Boşalan milletvekillikleri için 1936’da yapılan ara seçimde Hatice Özgener, Çankırı milletvekili seçilerek beşinci dönemde meclisteki kadın milletvekili sayısı on sekize çıkar. Cumhuriyet devrimleriyle kadının sosyal statüsünde ilerleme sağlanır. Bu değişim ve dönüşümler kadının yaşamını etkilediği gibi kadın edebiyatçıları da etkiler. Bu yazının amacı Osmanlıdan Cumhuriyet’e kadın romancıların ve kadın figürlerin dönüşümünü 1891-1892’de basılan *Hayal ve Hakikat*, 1923’te tefrika edilen *Vurun Kahpeye* ve 1995’de yayımlanan *Dağın Öteki Yüzü* bağlamında ortaya koymaktır.

1. Fatma Aliye, Ahmet Mithat, *Hayal ve Hakikat*

Muhadarat, Fatma Aliye’nin kendi adıyla yayımladığı ilk romanıdır. O, daha önce Ahmet Mithat’la birlikte ilk telif eseri *Hayal ve Hakikat* 1891-1892 romanını kaleme alır. Ancak Ahmet Mithat romana kendi adını koyabilirken, Fatma Aliye imzasını “Bir Kadın” olarak atar:

Bu “farklı” kitabın kapağında Ahmet Mithat ile beraber “Bir Kadın” imzası yan yana yer almaktadır. Özellikle modern edebiyatta, en azından roman türünde pek alışkın olmadığımız “iki yazarlı” bir eserdir *Hayal ve Hakikat*. 19. yüzyılın sonlarında, henüz ismini açıktan açığa yazamayan “kadın” da meşhur tarihçi ve hukukçu Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı olan Fatma Aliye Hanım’dır. (2014, 11)

Kadınların roman okuyup okumamaları üzerine tartışmaların yapıldığı yıllarda bir kadının romancı olarak kendini açık etmesi kolay değildir. Daha sonra ona destek olsa da evliliğinin ilk yıllarında eşi Faik Paşa’nın Fatma Aliye’nin bırakın yazmasını, roman okumasını yasakladığı bir gerçektir. Ahmet Mithat, Faik Paşa’nın eşini iffetli bir kadının roman okumasının mümkün olamayacağı konusunda uyardığını, hatta kitaplarını yırtıp atmaya kalktığını belirtir (1994: 76). Ataerkil düzende yazmak bir iffet sorunu olarak görüldüğünden Türk ve dünya edebiyatında kadınların yazmasının pek hoş karşılanmadığı ortadadır. Bu nedenle kadın edebiyatçıları adlarını gizler. Örneğin, Jane Austen’in 1811’de basılan ilk kitabı *Sense and Sensibility* yazarın adıyla değil, “Bir Hanımefendi tarafından” biçiminde yayımlanır. Bronte Kardeşler de kitaplarında takma adlar kullanırlar. Charlotte Bronte, Currer Bell; Emily Bronte, Ellis Bell ve Anne Bronte, Acton Bell adıyla yazar. Başlangıçta adını kullanmasa da erkeklerin hüküm sürdüğü edebiyat dünyasında Fatma Aliye, öncü kadın romancı ve kadın hareketi içinde örnek ad olarak yol açıcı olur. Ayrıca Avrupalı kadınların İslam kadınları hakkındaki yanlış izlenimlerini düzeltmek için yazdığı *Nisvân-ı İslâm* adlı risalesi önemlidir.

Hülya Argunşah'ın belirttiği gibi burada “İslam’la Batı’yı birleştirmeye çalışan uzlaşmacı bir yaklaşımı benimser” (2012: 9). Deniz Kandiyoti de bu dönemde kadınların “İslamiyet’in icaplarıyla uyumlu olan özgürlükçü talepler oluşturmaya yönel[diğini]” belirtir (1997: 134).

Fatma Aliye'nin ilk telif eseri *Hayal ve Hakikat* üç bölümden meydana gelir. *Hayal ve Hakikat*'in ilk bölüm “Vedat”ı Fatma Aliye, ikinci bölüm “Vefa”yı ve üçüncü bölüm “İsteri”yi Ahmet Mithat kaleme alır. Vedat sekiz yaşında annesini, on üç yaşında babasını kaybetmiş olan yirmilerinde genç bir kızdır. Evlilik hakkında düşünmediği gibi süse de düşünmez. Zamanını okuyup yazarak geçirir:

Vedat küçükten beri benat-ı nev'inin meftun ve mecbul oldukları tezyinata asla rağbet etmezdi. Onun indinde meziyyatı yalnız bez parçalarının tecemmuundan ibaret olan kadınların süslü ve büyük mağazalar önündeki “manken”lerden farkı yoktu. İşte bu fikir ve mütalaa ile olunca vaktini okumaya yazmaya ve el hünerleriyle iştigale sarf etmişti. Onun için de hakikaten bir edip, gereği gibi bir sanatkâr-ı nefis olmuştu. (2014: 19)

Babasının arkadaşı Hüseyin Sabri Efendi, Vedat'ın himayesini üstlenmiştir. Oğlu Vefa ile Vedat'ı evlendirmek ister ve gençler nişanlanır. Ancak Hüseyin Sabri Efendi vefat edince düğün ertelenir. Vefa bu acının kendisinde meydana getirdiği sarsıntıyı bahane ederek Vedat'tan uzaklaşır. Bunun üzerine Vedat hastalanıp yatağa düşer:

Bir köşede bir kütüphane, bir yazıhane, ortada bir masa, onun üstünde bir takım perişan evrak ki dikkat olunsa reçete oldukları görülür. Bir tarafta koyu nefli kadife cibinlik ile mestur bir karyola. Beyaz dantelalarla müzeyyen yastıklar ve bir beyaz yorganın da pek güç fark olunabilecek bir surette hareket etmesi, karyolada bir de bir cism-i zî-ruhun hafif hafif teneffüs etmekte olduğunu göstermekte ve bir küçük sehpa üstünde şeffaf şişeler, derununda mavi, kırmızı, sarı gibi elvan-ı muhtelifede ilaçlar görünmekte ve bir yaldızlı koltuk sandalyesinde dahi mütefekkir bir tabip bulunmaktadır. (2014: 27)

Genç kız, önce baba, sonra eş himayesinden yoksun kaldığı için hastalanmıştır: “Vedat demek istiyordu ki, bir kadının bahtiyar olması için yalnız bir zevç himayesi, bir zevç muhabbeti kâfi değilmiş. Asıl bahtiyarlık bir peder muhabbetindeki kutsiyete, ulviyete mazhariyetmiş ki hiçbir sebeple arıza-pezir olmasın” (2014: 29). Genç kız bu hastalıktan kurtulamaz, ölür. Erkek egemen dünyada kadın; baba, ağabey, koca olmadan kendini gerçekleştirmez. Ayşe Saraçgil, Fatma Aliye'nin romanlarıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “Fatma Aliye, romanlarında, özellikle üst tabaka Osmanlı kadınlarının dünyasını, bu dünyada yaşayan öksüzlerin, kölelerin zor ve dramatik hayatlarını tasvir eder. Ataerkil yapıların içine düştüğü zayıflamanın kadınlar açısından bir özgürlük başlangıcı olarak değil, geleneksel himayelerin kaybı, bu terk edilme, düşmanca bir dünyada yapayalnız kalma endişesi olarak algılandığını hissederiz” (2005: 138).

Ahmet Mithat'ın yazdığı ikinci bölümden Vefa'nın hem Vedat'ın babasının vasiyeti hem kendi babasının zengin bir kızı gelin etmek istemesi nedeniyle onunla nişanlanmak zorunda kaldığı anlaşılır. Mekteb-i Sultani mezunu Vefa, Mekteb-i Tıbbiye’de okumak, Avrupa’ya gitmek istemektedir. Onun amacı evlenmek değil, tahsil yapmaktır: “Sevda ve teehhül o maîşet âlemince ‘gaye’ değil ‘mukaddime’dir” (2014: 39).

Kadın kahraman Vedat kendi benliğini yaşayamaz, hastalanıp yatağa düşerek ölür. Ataerkil zihniyet bir kadın olarak ona aşk ve evliliğin amaç olduğunu dikte eder ve bunun dışında bir seçenek sunmaz. Erkek kahraman Vefa ise doktor olma idealini gerçekleştirir. Bu bakımdan Doktor Vefa ile hasta Vedat'ın karşılaştığı sahne anlamlı ve çarpıcıdır.

Bir otorite olarak Ahmet Mithat üçüncü ve son bölümde Vedat ile Vefa arasında yaşanan sorunu genç kızın isteri olmasına bağlayarak çözer. Vedat isteri hastası olduğundan asap bozukluğu yaşamaktadır. Yazara göre hiçbir erkek isterik bir kadını tercih etmez. Yaşar Çubuklu'nun belirttiğine göre bir kadın hastalığı şeklinde kurulan isteri, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde zihinsel aktivitenin, yükseköğrenim yapma, meslek edinme çabasının sonucu olarak görülür (2006: 3-8). Ahmet Mithat da Vedat'ın isterisini okuma düşkünlüğüne bağlar.

Kendine yaşam alanı açılmayan; bu alanda serpilip büyümesine izin verilmeyen; sürekli olarak müdahale edilen; ailenin, toplumun ve çevrenin yön verdiği şekilde var olması istenen kadınların hastalanması hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak bunun nedeni Ahmet Mithat'ın işaret ettiği gibi isteri değil, ataerkil anlayıştır. Oysa yazarın isterik olmamak için kadınlara önerisi “hanım hanımcık” bir biçimde kendilerini evliliğe hazırlamalarıdır: “Kat kat çeyizini kendi hazırlayan ve hanesini süpürüp silip tanzim etmeyi ve yemek pişirmeyi ve çamaşır ve ütüü bilfiil ameliyatla öğrenen kadın kadıncık kızlar için bu hastalıktan hiçbir korku” yoktur (2014: 46).

Fatma Aliye, *Muhadarat*'tan itibaren kendi adıyla yazar. Ne ki yaslanacağı bir kadın edebiyatı geleneği yoktur. Kadın edebiyatının kurucu figürlerinden biri olmak ona düşer. Ataerkil sistemin içinde kadın yazar olmak için kat etmesi gereken uzun ve zor bir yol vardır. Sonuçta *Hayal ve Hakikat*'te de erkek egemen anlayış yeniden üretilir. Ahmet Mithat, Fatma Aliye'ye yol mu açıyor yoksa onu kontrol mü ediyor tartışılır. O, bu deneyimden daha da güçlenerek çıkar. 1895'te *Hanımlara Mahsus Gazete*'sindeki bir yazısında şunları yazar:

Temeddün eden milletlerin ulûm ü fûnûnda evvelâ erkekleri terakkî eyledikleri ve kadınların onlara peyrev oldukları görülüyor. Erkekler o hazîneye girdiklerinin ibtidâsında kendilerini ta'kîb eden kadınları kıskanub o hazînenin cevherlerini onlardan sakınmak istiyorlar. Güya ki hakk-ı takaddümü hod-kâmlıkla bir hakk-ı tasarruf ve temellük yerine koymak istiyorlar. Bu hep böyle olmuş böyle gelmiş şeylerdendir. Ama böyle olmuş dememiz böyle yapmışlardır demektir. (1993: 20-21)

Hayal ve Hakikat'in Vedat'ı hayata yenik düşse de Fatma Aliye'nin romanlarında birçok mücadeleci kadın kahraman vardır. Ayrıca Nüket Esen'in belirttiği gibi on yıllık bir aradan sonra Fatma Aliye, son romanı *Enin*'i 1910 yılında yayımlar. Bu romanda Ahmet Mithat'ın denetiminde kaleme aldığı ilk romanı *Hayal ve Hakikat*'teki kadın-erkek rollerini âdeta tersine çevirir. *Enin*, yazarın *Hayal ve Hakikat*'ten intikamı gibidir (2020: 179-180).

Devlet adamı, hukukçu ve tarihçi Ahmet Cevdet Paşa'nın edebiyatçı kızları Fatma Aliye ve Emine Semiye özel hocalardan dersler almış, kadın hareketinde önemli roller üstlenmiş, dernek çalışmaları yapmış aydın kadınlardır. Ancak Hülya Argunşah'ın ifadesiyle Fatma Aliye daha “geleneğe-medeniye”ci”, Emine Semiye daha moderndir (2012: 25). Öğretmenlik yapan, çeşitli gazete ve dergilerde birçok makale yayımlayan, roman, hikâye, hatıra gibi farklı türlerde eserler yazan Emine Semiye, Halide Edip'in *Mor Salkımlı Ev*'de belirttiğine göre 1906'da Selanik'te açılan İttihat ve Terakki Partisi'nin tek kadın üyesidir (1985: 117).

O, istibdat karşıtı makaleler yazarak babası Ahmet Cevdet Paşa'nın karşısında yer aldığını göstermekten çekinmemiştir. Şahika Karaca da Emine Semiye'nin babasından ayrı düşünsel ve siyasal anlayışa sahip olduğuna dikkat çeker:

Emine Semiye'nin babası Ahmet Cevdet Paşa'yla olan baba-kız ilişkisinin ayrıntılarına dair bilgilere kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak aynı evin içinde büyüyen iki kız kardeşten Fatma Aliye kaynaklarda babasının kızı olarak geçerken Emine Semiye'nin babasıyla yakın bir baba-kız ilişkisinden bahsedilmez. Muhtemelen bu durum Emine Semiye ile babası Ahmet Cevdet Paşa'nın farklı fikrî ve siyasal anlayışa sahip olmalarından dolayıdır. Cevdet Paşa II. Abdülhamit'in tahta çıkmasını destekleyerek Kanun-ı Esasi'nin hazırlanmasında yer almış, Meşrutiyet'in feshi ve Meclis-i Mebusan'ın kapatılması sırasında Abdülhamit'in mutlakiyetçi siyasetini desteklemiş, adliye nazırı olarak da Mithat Paşa'nın mahkemesinde olumsuz bir tavır sergilemiştir. Bu durum onun ciddi anlamda dönem içinde ve sonrasında eleştirilmesine ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile oluşan hürriyet havası içinde yeniden hatırlanarak suçlanmasına sebep olmuştur. Emine Semiye ise babasının tersine II. Meşrutiyet'i ilan ettiren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde aktif olarak rol alır. (2017: 698)

Kadın konusunda gelenekçi-medeniyetçi çizgi ile modern çizgiyi iki kız kardeşin temsil etmesi ilginçtir. Kırılma noktasında ise devreye Halide Edip girer. Hülya Argunşah'ın belirttiği gibi Fatma Aliye, "Yerini, belki de istemeyerek, Halide Edip gibi hayatın daha içinde, değişime daha yakın ve elbette daha aktif yeni kadınlara bırakır" (2012: 9). Bu nedenle hem romanda hem kadın hareketinde öne çıkan Halide Edip olur.

2. Halide Edip, *Vurun Kahpeye*

II. Meşrutiyet döneminde daha da belirginleşen edebiyatçı ve aydın kadınların haklar konusundaki duyarlılıkları boşuna değildir. Onlar ataerkil düzende kadınların yaşadığı acıları kendileri, kız kardeşleri ve annelerinde deneyimlemişlerdir. İlk eşi ünlü matematikçi Salih Zeki'nin üzerine ikinci eş getirmek istemesi üzerine Halide Edip, 1910'da ondan ayrılır. *Mor Salkımlı Ev*'de yazdıkları bu ayrılığı kolay atlatamadığı, hastalandığını gösterir:

1910'da benim aile hayatımda büyük bir değişim olmuştu. Salih Zeki Bey ikinci defa evlenmeye karar vermişti. "Taaddüd-i zevcat"a karşı, hiçbir zaman değişmeyen ve bağnazlık derecesini bulan bir inanışım vardı. O zaman Yanya'da babamı çocuklarımla beraber ziyarete gittim. Salih Zeki Bey'e karar vermeden önce düşünebilmesi için zaman vermek istedim. Döndüğüm zaman, bu meselenin kapanmasının mümkün olmadığını görerek ayrıldım. Yani dokuz yıllık hayat arkadaşlığımız sona erdi.

Uzunca süren bir hastalığımın ilk günlerini Nakiye Hanım'ın Fatih'teki evinde geçirdikten sonra, babamın Fazılpaşa yokuşunda bulduğu ve hazırladığı bir eve taşındım.

[...]

Fazılpaşa'ya geçtikten sonra bile uzun süren hastalığım sırasında yataktaydım. Bununla beraber, yattığım yerden başımı kaldırmadan, akşamları masmavi, sakin bir su ovası gibi uzanan denizi ve güneşin ufuklara yayılan kızıl gölgesini seyredebiliyordum. Hastalığım uzadıkça uzadı. Göğsümün durumu bir hayli ciddi idi, fakat iyileşmek için o kadar savaştım ki, sonunda üç ay sonra, yataktan kalktım. Çocuklarımla yaşayabileceğim normal bir ev hayatı kurmaya kendi kendime söz verdim. (1985: 141)

Halide Edip'in hastalığı ataerkil zihniyetin cenderesinde sıkışmasından kaynaklanır. Uzun bir süre hastalıktan kurtulamayan Halide Edip'in durumu *Hayal ve Hakikat*'in kadın kahramanı Vedat'ı anımsatır. 1901 yılında Arnavutköy Amerikan Kız Koleji'nden mezun olan, dergilerde Halide Salih adıyla yazılar yazan Halide Edip, ne Salih Zeki'nin üzerine ikinci bir eş getirmesini kabul eder ne hastalığa yenilir. Önce Halide Salih adını bırakıp Halide Edip imzasını kullanmaya başlar.

Halide Edip, İzmir'in işgalini protesto eden mitinglere katılan; Fatih, Kadıköy, Sultanahmet mitinglerinde coşkulu konuşmalar yapan; ikinci eşi Adnan Adıvar'la birlikte Anadolu'ya geçip Mustafa Kemal'in yanında yer alarak Millî Mücadele'ye katılan; Hilal-i Ahmer'de hastabakıcı olarak hizmet eden; Tetkik-i Mezalim Komisyonu'nda görev üstlenen; dernek çalışmalarında bulunan eylemci bir edebiyatçıya dönüşür. Mehmet Kaplan, Halide Edip'in ideal kadın örneği olduğuna dikkat çeker:

Namık Kemal'den beri Türk aydınları kadının okumasını, kültürlü bir şahsiyet haline gelmesini, kendilerine eşit olmasını istemişlerdir. Fakat pek az Türk kadını buna cesaret edebilmiş veya imkâna sahip olmuştur. Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye Hanım'ı ve kültürüne hayran olduğu Rus prensesi Madam Gülnar'ı göklere çıkarır. «Felatun Bey ile Rakım Efendi» adlı romanında kendisini temsil eden erkek kahramanına satın aldığı bir cariye yetiştirmek suretiyle hayran olunacak bir şahsiyet haline getirir. Yeni Türk edebiyatının en müspet taraflarından biri, erkek kahramanlar kadar kadın kahramanlara da bu çağa uygun bir hüviyet vermeğe çalışmasıdır. “Vatan yahut Silistire” piyesinde Zekiye, sevgilisi İslam Bey'in ardından gizlice cepheye gider. Devrinin tenkitçileri bunu yadırgamışlar, Türk örf ve âdetlerine aykırı bulmuşlardır. Namık Kemal bu eserini sahneye koyduktan elli yıl sonra Halide Edip, Türk ordusunda bir çavuş olarak ateş hatlarına sokuluyor ve efsane sanılan şeyi gerçekleştiriyor. [...] Halide Edip'in Türk medeniyet ve edebiyat tarihindeki rolü Tanzimat'tan sonra Batı tesiri ile özlenen ve edebî eserlerde tasvir olunan yeniçağa uygun ideal kadın tipini kendi şahsiyetinde gerçekleştirmesidir. (1978: 113-114)

Hülya Adak da Halide Edip'in kadın sorununa yönelik sosyal eylemci kimliğinin izlerinin romanlarındaki ideal kadınlarda görüldüğünü ifade eder (2004: 164). *Yeni Turan*'da *Kaya*, *Ateşten Gömlek*'te *Ayşe*, *Vurun Kahpeye*'de Aliye ideal kadın örnekleridir. 1923'te *Akşam* gazetesinde tefrika edilen *Vurun Kahpeye*'nin eski harflerle ilk basımı 1926'da yapılmışken, yeni harflerle ilk basımı 1943'te gerçekleştirilmiştir. Burada Reşat Nuri'nin 1921'de *Vakit* gazetesinde tefrika ettiği, 1922'te kitap olarak çıkardığı ve 1937'de önemli değişiklikler yaparak yeniden yayımladığı *Çalılıkuşu*'nu hatırlatmak yerinde olur. *Çalılıkuşu*'nun başkişisi Feride ile *Vurun Kahpeye*'nin Aliye'si her ikisi de genç, idealist kadın öğretmenlerdir. Ancak onları İstanbul'dan Anadolu'ya getiren neden farklıdır. Feride âşık olduğu kuzeninin kendisini aldatması üzerine, Aliye ise öğretmenlik yapmak için buraya gelmiştir. Aksu Bora'nın belirttiği gibi Feride'nin serüveni, yollara düşmesine neden olan aşkına kavuşup evlenmesiyle tamamlanır (2023: 120). Oysa Aliye'nin macerası öldürülmesiyle yarım kalır.

Vurun Kahpeye'nin başkişisi İstanbullu Aliye, Darülmuallimat² bitirince -Millî Mücadele günlerinde- Anadolu'nun adı verilmemiş bir kasabasında öğretmen olarak göreve başlar.

Aliye idealist bir öğretmen olarak çalışır. Bu bakımdan romanda birkaç kez geçen ant oldukça anlamlıdır: “Toprağınız toprağım, eviniz evim; burası için, bu diyarın çocukları için bir ana, bir ışık olacağım ve hiçbir şeyden korkmayacağım; vallahi ve billahi” (2009: 19). Gerçekten de Aliye, andını tutarak -yaşadığı bütün sorunlara rağmen- öğrencilerini aydınlatmaya çalışmaktan vazgeçmez.

Cahilliğin, bağınazlığın, ataerkil düzenin egemen olduğu kasabada birçok erkeğin bir biçimde cinsel cazibesine kapıldığı Aliye, hem kişilikli, ilkeli hem genç, güzel hem de eğitilmiş bir kadın olmanın ortaya çıkardığı sorunlarla boğuşur:

Kasaba erkekleri kendilerini kadın üzerinde mutlak hak ve tasarruf sahibi olarak görmekte, onlar da bu görüşe göre biçimlenen bir kişilik sergilemektedirler. Kadınlar, erkeklerin gölgesinde silinip gitmişlerdir. Aliye'nin erkekler arasında hem ilgi hem de rahatsızlık yaratmasının bir nedeni de bu bakış açısına ters düşen kişiliğidir. Kadının sırf cinsiyeti ve erkekler tarafından kendisine biçilen role göre var olabildiği kasaba ortamında kendini “insan”/ “birey” kimliğiyle ortaya koyan bu kentli ve eğitilmiş kadın, egemen algı için hem ilgi hem de tehdit unsuru hâline gelmektedir. (2013: 69)

Yalnızca Uzun Hüseyin Efendi değil, aynı zamanda Yunan kumandanı Damyanos da Aliye'ye ilgi duymaktadır. Her ikisi de Aliye'nin arzularına karşılık vermemesini kabul edemez. Oysa Adnan Binyazar'ın belirttiği gibi “Kantarcıların Hüseyin için Aliye, karlılarının arasına katmak istediği bir kadındır yalnızca. Damyanos, Aliye'yi bir Doğu nostaljisi olarak algılar” (2009: 63). Gerçekten de Uzun Hüseyin için Aliye, şehevi duygularını tatmin etmek ve bir mal gibi sahip olmak istediği arzu nesnesinden başka bir şey değildir:

Yine penceresinden genç muallimenin mektebe girip çıktığını kendinden geçmiş, ağzı mütekallis, sarı yüzü uzamış, canı gözlerine toplanmış olarak gözetliyordu ve onun bazen siyah örtüsünden dışarı çıkan ipek dalgalı siyah saçlarının tatlılaştırıldığı nefis yanaklarından, uzun kirpiklerinden gözleri kayıyor, uzun zarif boyuna, narin, fakat yuvarek, genç göğsüne gidiyordu. O zaman boğazı tıkanıyor, ağzı köpürüyordu. Kuru elleriyle bu yeldirmeyi parçalayacağını, beyaz ince boynunu parmakları arasında sıkacağı düşünürken, tamamen Aliye'ye temellük etmiş, olmanın divane eden, kudurtan zevkini tadıyordu. (2009: 145)

Damyanos, Aliye'yi elde etmek için onun bir baba gibi sevdiği Ömer Efendi'yi iki kez tutuklatır. Hatta Ömer Efendi'yi sürgün edip bir kısım mallarını gasp ederek Hacı Fettah Efendi'ye verir. Yine de Damyanos, Aliye'den karşılık göremez. Aliye, Kantarcıların Hüseyin ve Damyanos'u, her ikisini de reddeder. Ancak işgalcilere karşı çete kurmuş olan Tosun Bey'in sevgisine güvenir. Onunla -köprüyü imha etme göreviyle kasabaya geldiğinde- birlikte olur.

Hacı Fettah Efendi'nin Tosun Bey'in Aliye'nin evinde olduğunu ihbar etmesi üzerine ev, Yunan askerleri tarafından kuşatılır. Tosun Bey, sarılmış evden kaçamayacağını ve köprüyü imha edemeyeceğini anlayınca Aliye'yi Damyanos'a göndermekten çekinmez. Bunun Aliye için bir felaket olabileceğinin de farkındadır. Ancak Aliye'nin zekâsıyla bu felaketten kurtulacağını düşünür. Onun bir erkek olarak Aliye'nin zekâsına dikkat çekmesi kayda değerdir: “Aliyecğim, dedi. Yarın bizim ordu öğleye kadar buraya gelecek, ben

mutlak bu gece, sabahtan evvel, Yunan cephanesini atmaya, ilerdeki köprüyü tahribe memurum. Bunun olmaması, maazallah, bütün ordu için felaket olabilir. Seni ölümden beter bir şeye gönderiyorum. Fakat senin zekân, senin kahraman kalbin bu felaketten de bir yol bulup sıyrılacaktır” (2009: 156).

Tosun Bey’in cinsel yakınlaşma öncesi ve sonrasında farklı yaklaşımı -ilkindeki yakınlığı, ikincisinde aralarına mesafe koyuşu- Aliye’yi yaralasa da Aliye vatan sevgisiyle kendini tehlikeye atmaktan çekinmez. Ayşe Saraçgil de Halide Edip’in ideal kadınlarının olağanüstü fedakârlık yapma kudretine sahip olduklarını ifade eder:

Halide Edip, Millî Mücadele’yi, yaşadığı ayrıcalıklı konum sayesinde çatışmaların içerisinde gözlemleyerek, özellikle *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1923) adlı romanlarında savaş sırasında hâkim olan kadın erkek ilişkilerini ve özlediği millî kadın idealini tasvir eder. Bu romanlardaki kadın kahramanlar ona benzeyen genç, gözü pek, güçlü karakterli ve kararlı kadınlardır. Kadınlıklarını, tipik anne ve eş rolleri kapsamında muhafaza etmeyi sürdüren bu kadınlar, milletlerin ivedi zorunlulukları karşısında olağanüstü fedakârlıklar yapmaya kadirdirler. (2005: 214)

Tosun Bey evden çıkamayınca Aliye, düşman karargâhına gidip Damyanos’a ne zamandır kendisine yaptığı evlenme teklifini kabul ettiğini, ancak inancı gereği nikâh olana dek kendisiyle birlikte olamayacağını açıklar. Öte yandan gece orada kalmaya razı olur. Aliye’nin amacı kuşatmayı kaldırarak Tosun Bey’in evden çıkabilmesini sağlamaktır. Sabaha doğru Türk ordusu kasabaya girer; köprü imha edilir; düşman kasabayı terk eder. Ne ki Tosun Bey’i kurtarmak amacıyla bir gece Damyanos’un yanında kaldığı için Aliye, Aliye’nin değerler sistemine düşman olan Hacı Fettah Efendi’nin³ yönlendirmesiyle, “kahpe” denilerek öldürülmekten kurtulamaz. Kahpe, isim olarak “Namussuz kadın”; sıfat olarak “Dönek, sözünde durmayan” demektir (2005: 1516). Bir kadına saldıranın en kolay yolu, namus kavramının ne olup olmadığını tartışmak bir yana, onu namussuzlukla suçlamaktır. Kadına karşı -sırf kadın olduğu için- aşağılayıcı dil kullanmak ataerkil zihniyetin dışavurumudur.

Cumhuriyet’in ilanından, *Vurun Kahpeye*’nin tefrika edilmesinden otuz bir yıl sonra Neriman Malkoç Öztürkmen’in 1954’te *Yeni İstanbul* gazetesinde aralarında Halide Edip Adıvar’ın da olduğu Cumhuriyet’in ilk nesil kadın edebiyatçısıyla yaptığı söyleşideki “Bugünkü ve gelecekteki Türk kadını hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusuna verilen yanıtlar ilginçtir. Yanıtlar ele alındığında kadınların gururlu, kendilerinden emin oldukları ancak kadın hakları konusunda daha yol alınması gerektiği ortak paydasında buluştukları görülür. Örneğin Adıvar, Medeni Kanun’la birçok hak elde etmiş bir kadın olmanın güveni içindedir:

Bugünkü Türk kadını hakkında hepiniz benim düşündüğümü düşünürsünüz, artık her bakımdan her ikisi de çalışmaktadır, eşittir. Her yerde ve her şeyde olduğu gibi birçok cepheden tenkit edilecek tarafları vardır. Gelecekteki durumun ise dünya kadınlarından farklı olabileceğini zannetmiyorum, çünkü bugünkü dünya o kadar karışık o kadar çok cepheli medeniyet gösteriyor ki cinsi ne olursa olsun kadın veya erkek olarak her insan yaşayabilmek için üzerine düşeni yapmak zorundadır. (1999: 17)

Ayşegül Baykan'a göre cumhuriyetçilerin ideolojisi "özerk özne" düşüncesine yaslanmaz. Feministler, kadın haklarını bireysel haklar olarak algılamaz. Batı Avrupa ülkelelerinin aksine Türkiye'deki toplumsal değişim, birey haklarının yüceltilmesine dayanmaz. Yeni ulus-devletin referans noktaları daha çok August Comte'un "düzen ve ilerleme" ilkesiyle Emile Durkheim'in "kollektif bilinç", "işbölümü", "kültür ve dayanışma" kavramlarıdır (1999: 34). Bu bakımdan Erendüz Atasü'nün kadınların özgürlüğe giden yolda yurttaşlığın gerekli olup yeterli olmadığını geç fark ettiğini belirtmesi boşuna değildir (2017: 91). Demokrasi sadece belli aralıklarla seçime gitmek olarak algılandığı ve demokrasi kültürü gelişmediği için Cumhuriyet'in kuruluş felsefesine aykırı bir biçimde hareket eden siyasal iktidarlar kadının bireyleşmesine ket vururlar. Bu bakımdan Atasü'nün belirttiği gibi ataerkil baskının ve kadın cinselliğinin sorgulanması edebiyatta -Pınar Kür, *Asılacak Kadın*'ı dışında- geç gerçekleşir (2017: 91). Geç de olsa Cumhuriyet devrimleri içinde yoğunlaşmış başta Adalet Ağaoğlu, Ayla Kutlu, Erendüz Atasü, İnci Aral, Leyla Erbil ve Nezihe Meriç olmak üzere birçok kadın yazar ataerkil düzen içindeki kadının durumunu sorgular. Bu nedenle Atasü'nün belirttiği gibi "Günümüz kadın yazarlarının üzerinde yükseldiği zemin, Cumhuriyet devrimleridir" (2017: 90). Atasü'den önce Nezihe Muhittin de 1931'de yazdığı *Türk Kadını*'nda, "Bizleri tutuculuk kâbusunun altından çekip sıyıran, esirin esiri olmaktan kurtaran, nihayet insanlık doruğuna yükselten laik ve demokrat Cumhuriyet en parlak verimini kadınlığımızın gelişmesine serpiyor" demektedir (1999:122-123). Kısacası cumhuriyetçilerin ideolojisi "özerk özne" düşüncesine dayanmasa da kadınların "özerk özne" olarak ortaya çıkmasında Cumhuriyet kazanımlarının payı yadsınmaz.

3. Erendüz Atasü, *Dağın Öteki Yüzü*

Erendüz Atasü'nün 1995'te yayımlanan *Dağın Öteki Yüzü* romanında gerçek ile kurgu iç içe geçer. Atasü'nün romanın "Sunuş" bölümünde belirttiği gibi roman kişisi Vicdan ile Atasü'nün annesi, Vicdan'ın kızı "ben-anlatıcı" ile kendisi arasında benzerlikler vardır. *Dağın Öteki Yüzü*'nde dört kuşak kadın yer alır: "Balkan göçmeni Fitnat Hanım; 1910 doğumlu kızı, 'parasız yatılı' Vicdan ve Vicdan'ın sınıf arkadaşı Nefise; Vicdan'ın kızı, yüzyılın ortalarında doğmuş, romanda kâh belirip kâh kaybolan ben-anlatıcı ve ben-anlatıcının romanın sonlarına doğru şöyle bir görünen ve yüzyıl sona ererken henüz ergenlikle erişkinlik arasında olduğu anlaşılan kızı" (Atasü, 2003: 46).

Fitnat Hanım cesur ve onurlu bir kadındır. Balkan Savaşı'ndan sonra kocası Miralay Hayreddin Bey ve çocuklarıyla birlikte Yunan işgaline uğrayan Selanik'ten ayrılarak Alaşehir'e yerleşir. Ancak Yunan palikaryahılara ihbar edilmeleri üzerine işkence gören Miralay Hayreddin Bey fazla dayanmayarak ölür. Bunun üzerine çocuklarıyla İstanbul'daki ağabeyinin evine sığınan Fitnat Hanım, onun düşmanla çıkar ilişkileri içinde olduğunu fark edince burada kalmak istemez. Kuvayimilliyeye taraftarı olan bir Azeri ile ikinci evliliğini gerçekleştirir. Çocuklar yatılı okula gönderilir. Fitnat Hanım'ın bu evlilikten de bir oğlu olur. Adını Cumhuriyet koyarlar.

Vicdan, Nefise ile yatılı öğretmen okulunda tanışır. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk burs sınavına girip kazanırlar. Devlet bursuyla İngiltere'ye gönderilirler. Bu süreçte iki kadının dostlukları perçinleşir. Ancak burada Nefise'nin, Vicdan'dan hoşlanan bir İngiliz ile baloya gitmesi, yurda döndüklerinde ona haber vermeden iş başvurusunda bulunması nedeniyle Vicdan, Nefise'den uzaklaşır. Farklı şehirlerde görevlerine başlarlar. Nefise genç yaşta ölmeden önce hastanede son kez görüşürler. İki arkadaş birbirinden farklı kişilik özelliklerine sahiptir. Nefise'ye daha çok hayat şekil verir, Vicdan ise ilkeleriyle hareket eder. "Ben-anlatıcı" annesiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Gövde onun için başat değildi ki. Varoluşu, "gövde" ve "ruh" diye kesin biçimde ikiye bölen bir kuşaktandı o! Çocukluğundan beri tüm yaşantısının müthiş enerji gerektiren bir mücadele olduğunun bilincindeydi, bu ona yetiyordu. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını bir büyük aşk gibi yaşamıştı, mutlu bir aşk! Duygu dünyasını canlandıran işte bu aşktı" (2016: 225). Bu nedenle "ben-anlatıcı" annesi ile babası arasındaki sevgiyi kardeşçe bir sevgi olarak değerlendirir. Ayşegül Yüksel de "Ona göre annesi ile babası arasında paylaşılan 'kardeşçe' bir sevgidir. Oysa 'istek' ve 'doyum' önemlidir. 1940'ların ortasında doğmuş 'ben-anlatıcı' için" demektedir (2012: 255).

Vicdan'ın subay kardeşleri Reha ve Burhan'la birlikte 1935'te -döpiyes ve üniformalarıyla- Uludağ'a çıkışı önemlidir. Burada Vicdan, Gazi Mustafa Kemal'i düşünür. İngiltere'den döndükten sonra Gazi Mustafa Kemal, onu görüşmek için Dolmabahçe Sarayına çağırmıştır. O, bu görüşmeden sonra kadın hakları konusunda konuşma yapmak üzere İngiltere'ye, BBC radyosuna gönderilmiştir. Bu anı Vicdan'ın Atatürk sevgisini açığa çıkarır. İmgeleminde, Gazi'nin başı dağın tepesinden doğar. Ayşegül Yüksel'in belirttiği gibi "Dorukta, umutsuz olduğu sanılan bağımsızlık savaşından yengiyle çıkmış, geç de olsa aydınlanma devrimini yapmış bir toplumun tarihsel süreç içindeki 'mutlu' döneminden bir kesit" sunulur (2012: 244).

Trabzonlu Raik, eşi Selanikli Vicdan gibi parasız yatılı okullarda yetişmiştir. Raik ve Vicdan, Cumhuriyet değerlerine saygılı, idealist öğretmenlerdir. Onlar, kadın-erkek eşitliğine dayanan, cinselliği arkaya itip arkadaşlığı öne çıkaran bir evlilik yaşamı sürdürürler. Erendiz Atasü, "Edebiyattaki Kadın İmgelerinde Cumhuriyet'in İzdüşümleri" adlı yazısında şu değerlendirmeyi yapar: "Tensel çekime ve düşünce beraberliğine dayanan bir aşk evliliğidir Vicdan'ın. Arzu şiddetlidir; ya doyum? Karı kocanın yetiştirilişlerindeki baskılar, çocukluk ve ilk gençliklerinde savaş ve göç yıkımlarının yol açtığı hırpalanmalar gövdelerini nereye kadar engelleyecektir? Ne gam, coşkusal doyum için Cumhuriyet heyecanı vardır" (2003: 48). Gözde Efendioğlu'na göre de "İncelendiğinde iki figürün çekişme dolu hayatlarında gösterdikleri gayret kendilerinden öte kurmak istedikleri toplumsal hayatta harcanmıştır" (2023: 55-56). Zaman içinde gerçekleşen değişim ve dönüşümler onların yaşamını da etkiler. Onlar, daha hüzünlü bir erkeğe ve kadına dönüşür.

Vicdan ve Raik, her zaman Cumhuriyet'e, Kemalist ideallere sadık kalırlarken Vicdan'ın kardeşleri Cumhur, Reha ve Burhan bu bağlılığı sürdürmezler. Reha bu ideale sahip olabilecek bir kişiliğe sahip değilken; Cumhur, Kore Savaşı'nda ayağını kaybedince ideallerini de kaybeder. Burhan ise kültürel ve politik yozlaşmanın içinde yiter. Dilek Doltaş'ın belirttiği gibi "Burhan annesine, Reha'nın ölüsüne, Mustafa Kemal'e ve Selanik'e ihanet etmiştir"

(1998: 285). Gerçekten de Burhan, doğum yeri Selanik'i, İzmir olarak değiştirmiştir. Vicdan için bu durum Cumhuriyet'e ve Atatürk'e ihanet etmek demektir:

“Rumelilik” diye bir kavram yoktur Vicdan'ın usunda. O “Türkiye Cumhuriyeti”nin yurttaşdır, anadili Türkçedir. Doğduğu yer Selanik, tıpkı Mustafa Kemal gibi. Bunu gizlemek aklının ucundan geçmez. Bir bölgeye ille de atıf yapmak gerekliyse, çocukluğunun bir bölümünün ve ilk gençliğinin geçtiği İstanbul'dur bu.

Kardeşi Burhan, Demokrat Parti iktidarı ile birlikte kol gezmeye başlayan bölgeselciğe teslim olmuştur; bundan yararlanmak istemektedir, siyasi ve maddi çıkarları için! (Atasü, 2016: 211)

Elif Öksüz Güneş, “Erendiz Atasü'nün Dağın Öteki Yüzü Romanında Ötekinin Kişi Düzlemindeki Yansımaları” adlı yazısında Atatürk ilkelerine, inkılaplarına bağlı kalmakla ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

Dağın Öteki Yüzü romanı, eserin başlığından itibaren ‘öteki yüzleri’ gösteren bir içeriğe sahiptir. Bu içerikte Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuşağının Cumhuriyet'in geleceği için kurdukları hayalleri, “kendi olma” mücadeleleri söz konusudur. Romanın başkişisi Vicdan ve onun çevresindekiler Atatürk ilkelerine, inkılaplarına bağlı kalmak, “kendilik değerleri”ni korumak isterler. Ancak, özellikle Atatürk'ün vefatından sonra idealist tutumları kaybolmaya başlar. Romanda Vicdan ve eşi Raik dışında Cumhuriyet değerlerine bağlılığını koruyan bulunmaz. (2018: 326)

“Ben-anlatıcı” da Cumhuriyet değerlerinin giderek kaybedilmesinin annesini ve babasını üzdüğünü ifade eder: “Cumhuriyet annemle babamın yargılarına göre doğrudan sapmıştı; çok üzülyorlardı, biliyorum; kırılmışlardı” (2016: 228). Nazan Aksoy ise Cumhuriyet'e bağlılık konusunda, Atasü'nün kadın ve erkek kişileri arasındaki farklılığa dikkat çeker: “Erendiz Atasü'nün kadın kahramanları Cumhuriyet'in değişim projesiyle çok daha derinlemesine değişip bireyleşirken, erkek kahramanları aynı hızla değişmemiş, kamusal hayatta ilerici fikirleri olduğu hâlde özel hayatlarında yerleşik gelenekten görenekten henüz kopamamışlar, muhafazakâr kalmışlardır” (2014: 63). Gerçekten de Fitnat Hanım'dan Vicdan'a, Vicdan'dan Vicdan'ın kızına kadınlar Cumhuriyet yolundan vazgeçmemişlerdir. Fatmagül Bertkay da Cumhuriyet'in kadınlara nasıl yol açtığını şöyle açıklar:

Çünkü ataerkil yapının ve ideolojinin bütün baskısına karşın, “Cumhuriyet anaları”nın yetiştirdiği kızlar -“kurucu babaları”nın da desteğiyle!- eğitim olanaklarına kavuşup meslek sahibi olabildikleri için kendi ayakları üzerinde daha fazla durmaya başlamışlar ve bu olgu, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, onların da eleştirel bir bilinç geliştirebilmelerinin temel dayanağını oluşturmuştur. Cumhuriyet'in ilk yarım yüzyılında kendilerine biçilen rolleri ve aynılaştırıcı (eril) yurttaşlık anlayışını sorgulama konusunda çekingen davranmış olsalar da, edebiyat yapıtlarının da ortaya koyduğu gibi, daha bu dönemde zihinlerinde ve ruhlarında soru işaretleri ve huzursuzluklar belirmiş, soruları açıkça dillendirip egemen ataerkil görüşe meydan okumak ise onların kızlarına düşmüştür. (2003: 111)

Vicdan'ın kızı, annesi ve anneannesi gibi güçlü biridir. Onlardan farklı olarak ataerkil düzene itiraz ederek bilinci ve bedeniyle özgürleşmiş bir kadındır. Ailesinin sakin orta-

mında çocukluğunu yaşamakla birlikte 1970'lerden 1980'lere geçen süreçte annesinden ve babasından edindiği Cumhuriyet değerlerinin nasıl yıkıma uğratıldığına tanıklık eder. Cumhuriyet'in ilk kuşağı annesi ve babası iki idealist öğretmenken, "ben-anlatıcı" üniversite öğretim üyesidir. Ayrıca sol siyasi mücadele içinde yer alır. Evliliğini sonlandırdıktan sonra bir şairle yaşadığı aşkta da aradığını bulamayınca kendine dönerek yazar olma yoluna girer:

Annemle babamın mezarlarına uzanmış kendimi tanıyorum, öğreniyorum. Gövdemin -erkek dokunuşlarından uzakta- eskiden olduğu gibi boş, yarım ve kuru olmadığını fark ediyorum. Canlıyım ve özgürüm!

Acılı ve kanlı ülkemle, zavallı ve acımasız ülkemle -yangın yeri- ne büyük çelişki var aramda! Ben bu çelişkiden yaratıldım! Yüzyılın başlangıcıyla bitişinin dar sarmal aralığında, yere serilmiş bir halkın yaralı çocuklarından -diriliş mucizesinin yaratıcılarından- doğan ben!

Cebeci Asri Mezarlığı'ndan çıktım. Kızım beni bekliyordu. İmge ormanına daldığımda henüz küçük bir çocuktuk, biraz hırçın, hayli afacan, yumuşak gamzeli yüzü meleksi, gözlerinde cin pırıltıları, balla karabiber karışımı.

Ne zaman büyümüştü, ince ve nazlı duruşlu vadi bitkisi... Kıvrak dokularının kolayca ezilebileceğini, nasıl da kırılgan olduğunu biliyorum; orda durmuş beni bekliyor, yavrum, annesiyle bir-annesinden ayrı, özdeş ve farklı. (2016: 287-288)

Fitnat Hanım'dan kızı Vicdan'a, Vicdan'dan kızı "ben-anlatıcı"ya, "ben anlatıcı"dan kızına dört kuşak kadın romanda görülür. Ayşegül Yüksel'in belirttiği gibi "Roman kişilerinin öyküleri sürekli bir 'çağrışım zinciri' içinde, 1929'dan önceki yıllara uzanır, 50'li, 60'lı yılların içinden geçerek 70'li yılların ortalarına dek ulaşır, 1980'leri aşmış 1990'ların ilk yarısında noktalanır" (2012: 239). Balkan Savaşı, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'yi görmüş olan Fitnat Hanım, yaşadığı bütün sıkıntılara rağmen Millî Mücadele'den ve Cumhuriyet devrimlerinden yanadır. Vicdan bir Cumhuriyet kadını olarak ilkelerinden ödün vermez. İdealist bir öğretmen olarak birçok öğrenci yetiştirir. Sol siyaset içinde yer almış olan Vicdan'ın kızı "ben-anlatıcı", özgür bir birey olmasında cumhuriyetçi annesinin ve babasının rolü olduğunun farkındadır ve bu farkındalığını kendi kızına aktarır. Erendiz Atasü'nün belirttiği gibi "Vicdan'ın torunu, hem ideallere hem kendini gerçekleştirilmeye inanan, evliliği, boşanmayı, serbest aşkı, yalnızlığı deneyimlemiş bir annenin kızıdır" (2003: 49). Güçlü bir annenin kızı olsa da ataerkil ve kapitalist düzende Vicdan'ın torununun yaşamının bir kadın olarak nasıl olacağı belirsizdir.

Sonuç

Osmanlıdan Cumhuriyet'e kadın romancıların ve kadın figürlerin dönüşümü 1891-1892'de basılan *Hayal ve Hakikat*, 1923'te tefrika edilen *Vurun Kahpeye* ve 1995'te ayımlanan *Dağın Öteki Yüzü* bağlamında görülebilir.

Fatma Aliye, özel öğretmenlerden ders almış, kadın hareketinde önemli roller üstlenmiş, dernek çalışmaları yapmış olsa da Ahmet Mithat Efendi ile yazdığı *Hayal ve*

Hakikat'in kapağına adını koyamamaya "Bir Kadın" biçiminde gizler. Daha önemlisi Ahmet Mithat'ın bakış açısının romana egemen olmasıdır. Romanın kadın kahramanı Vedat aracılığıyla kadınlara kendilerini iyi bir eş olarak yetiştirmeleri önerilir. Yine de bir kadın yazar, erkek yazarın gölgesinde edebiyat dünyasına adım atmış olur. Bu kendi adını koyacağı, daha özgür ve bağımsız yazacağı romanları için bir başlangıçtır. Fatma Aliye, Osmanlı toplumunun ataerkil dünyası içinde bazen geri bazen ileri adım atarak Ahmet Mithat'ı aşip kendi yolunu açar.

II. Meşrutiyet döneminden itibaren kadını öne çıkaran politikalar ve toplumsal koşullar söz konusudur. Bu bakımdan Halide Edip, Fatma Aliye'ye göre şanslıdır. Aynı zamanda ondan daha atak, daha cesur, yeniliklere daha açık biçimde hareket eder. Arnavutköy Amerikan Kız Koleji'nden mezun olan, kadın hakları için mücadele eden, siyaset içinde etkin roller üstlenen, Milli Mücadele'de hasta bakıcı ve asker olarak görev alan Halide Edip'in *Vurun Kahpeye* romanında *Yeni Turan* ve *Ateşten Gömlek*'te olduğu gibi "ideal kadın" öne çıkar. İdeal kadın ev içi alandan çıkarak yeni bir ulusun kuruluşunda toplumsal işlevler ve roller üstlenir. *Vurun Kahpeye*'nin kadın kahramanı öğretmen Aliye, yurdu ve milleti için fedakârlıktan kaçınmaz. Ancak sadece kasaba Yunan işgali altında değildir; aynı zamanda Aliye de ataerkil kültürün kuşatması altındadır. Sonunda cahil ve bağımsız kalabalık tarafından "kahpe"likle suçlanarak yaşamına son verilir.

Erendiz Atasü, Cumhuriyet'le birlikte Medeni Kanun'la "kul"dan "yurttaş kadın"a yükselen annenin yetiştirdiği, Cumhuriyet devrimleri içinde yoğrulmuş bir yazardır. Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesini bitiren Atasü, öğretim üyesi olarak çalıştığı fakülteden profesör olarak emekliye ayrılmıştır. Romanlarında temel olarak ataerkilliği ve cinsiyet rollerini sorgular. Atasü, dört kadın kuşağının yer aldığı *Dağın Öteki Yüzü* romanında Fitnat Hanım'dan Vicdan'a, Vicdan'dan Vicdan'ın kızı "ben-anlatıcı"ya ve "ben-anlatıcı"dan kızına kadının özgürleşme sürecini gözler önüne serer. Vicdan'ın kızı "ben-anlatıcı", bilinci ve bedeniyle bağımsız bir kadındır. Kadınların özgürleşmesinin temelinde ise Cumhuriyet ile elde edilen kazanımlar vardır.

Notlar

- 1 Köy muhtarı Satı Karamehmet (Ankara), Mersin Belediye Başkanı Mevrue Gönenç (Afyon), Beyazıt Lisesi Kız Kısım Müdürü Türkân Başbuğ (İzmir), Kız Muallim Mektebi Müdürü Sabiha Gökçül (Balıkesir), İnegöl İsaviran Köyü'nden Çiftçi Şekibe Şekip İşel (Bursa), Pedagoji Öğretmeni Huriye Baha İz (Diyarbakır), Gureba Hastanesi'nde Doktor Fatma Şakir (Edirne), İstanbul Şehir Meclisi Üyesi Nahiye Elgün (Erzurum), Fakiha Öymen (İstanbul), Parti ve Belediye Üyesi Benal Nevzat (İzmir), Belediye Meclisi Üyesi Ferruh Gübgüz (Kayseri), Bolu Belediye Başkanı Bediz Adilek (Konya), Kolej Türkçe Öğretmeni Mihri Pektaş (Malatya), Lise Öğretmeni Meliha Ulaş (Samsun), Adana Belediye Başkanı Esmeyman (Seyhan), Ortaokul Öğretmeni Sabiha Görkey (Sivas), Yeni Türkiye Okulu Müdürü ve ilk kadın Millî Eğitim Müfettişi Seniha Hızal (Trabzon) (Kırkpınar, 2001: 211-212).
- 2 Eğitimle ilgili yazıları nedeniyle Halide Edip'in 1909 yılında Darülmüallimat'ta pedagoji öğretmenliğine getirildiğine belirtmek gerekir. Sinan Meydan'ın belirttiğine göre "19. yüzyıl sonlarında kızlar için açılan okullardan mezun olan genç Müslüman Türk kızları, yavaş yavaş Osmanlı kadınının geleneksel görünümünü değiştirmeye başlamıştır. Özellikle kız öğretmen okulu Darülmüallimat'tan mezun olarak öğretmenlik yapmaya başlayan yeni bir kuşak ortaya çıkmıştır. Şüküfekar (1886), bu yeni kuşağın, okula giden kadının dergisidir. İmtiyaz sahibi Arife Hanım, Maarif Nazırı Münif Paşa'nın kızıdır ve yazı kadrosu kadınlardan oluşan ilk kadın dergisi de budur" (2014: 601).

- 3 Erdoğan Kul'un belirttiği gibi "Romanda düşman işgaline karşı verilen mücadelenin içeride de yönelmesi gereken zihniyeti temsil eden Hacı Fettah Efendi; bazı araştırmacı ve eleştirmenler tarafından, sonraki yıllarda yazılan romanlarda rastladığımız ve özellikle köy romanlarında sıkça karşımıza çıkan olumsuz din adamı figürü ile birlikte "aydın-din adamı/öğretmen-imam" karşıtlığını başlatan tiplere olarak kabul edilir. O yüzden, Halide Edip'in İslam'ı ilerlemeye engel olarak görüp eleştirdiği, dindarları küçük düşürmeye çalıştığı çıkarımını yapanlar da olmuştur. Bunun, romana bütüncül bakmamaktan kaynaklanan yanlış bir değerlendirme ya da duygusal nedenlere dayalı bir tür "aşırı yorum" olduğu ortadır. Kitapta dinî mekânların betimlenişinde kullanılan ifadelerin yansıttığı inanç duyarlılığı ve ideal bir din adamı olarak Mevlevî Dede'nin benimse- nişindeki gerekçelerde yansıtılan mistik coşku yanında Aliye'nin ezan, mevlit ve Kuran okunuşu sırasında yaşadığı manevî duyguların özendirici bir dille anlatılması bu yorumları geçersiz kılmaktadır. Ayrıca -başta romanın merkezî kişisi olmak üzere- olumlanan figürlerden hiçbirinin din aleyhinde/dine aykırı herhangi bir söz ya da tavrına rastlanmamaktadır. Hacı Fettah Efendi'nin dini ya da din adamını değil; bağnazlığı, inanç sömürsünü, halkın gözünü perdeleyecek yollarla dini kendi çıkarlarına uydurma sinsiliğini temsil ettiğini belirtmemiz gerekir" (2013: 65).

Araştırma ve yayım etiği beyanı: "Osmanlıdan Cumhuriyet'e Kadın Romancıların ve Kadın Figürlerin Dönüşümü" başlıklı makale yazarın 9 Kasım 2023 tarihinde Sinop Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde sunduğu "Atatürk Cumhuriyeti, Türk romanında Kadın" konulu konferanstan geliştirilmiştir.

Yazarların katkı düzeyi: Makale tek yazarlıdır.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and publication ethics statement: The article titled "The Transformation of Women Novelists and Female Figures from the Ottoman Empire to the Republic" is developed from the conference titled "Atatürk's Republic, Women in the Turkish Novel" presented by the author on November 9, 2023 at Sinop University, Faculty of Arts and Sciences.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Ahmet Mithat Efendi (1994). *Fatma Aliye: Bir Osmanlı kadın yazarın doğuşu* (B. Ermat, Haz.) Sel.
- Adak, H. (2004). Ortobiyografik benliğin çok-karakterliliği: Halide Edip'in ilk romanlarında toplumsal cinsiyet. *Kadınlar dile düşünce: Edebiyat ve toplumsal cinsiyet* (161-178) (S. İrzık, J. Parla, Der.) İletişim.
- Adivar, H. E. (1985). *Mor salkımlı ev*. Atlas.
- Adivar, H. E. (2009). *Vurun kahpeye*. Can.
- Aksoy, N. (2014). Erendiz Atasü'nün romanlarında feminist kurgu. *Erendiz Atasü edebiyatı* (50-64). (G. S. İşçi, Haz.) Can.
- Aksu, B. (2023). Kadınların yüz yılı. *Cumhuriyet: Asırlık bir muhasebe* (111-143). (M. Ö. Alkan, Der.) İletişim.

- Atasü, E. (2017). Cumhuriyet devrimlerinin ve karşıdevrimin kadın yazarlarımıza etkileri. *Kadınlığım, yazarlığım, yurdum*. Can.
- Atasü, E. (2016). *Dağın Öteki Yüzü*. Can Sanat.
- Atasü, E. (2003). Edebiyattaki kadın imgelerinde Cumhuriyet'in izdüşümleri. *İmgelerin izi*. Can. Ayverdi, İ. (2005). *Misalli büyük Türkçe sözlük 2*. Kubbealtı.
- Bakır, K., Utku, A. (2015). Feminizm, Âlem-i Nisvân: Baha Tevfik'ten Osmanlı kadın hareketine bir katkı. *Odette Laguerre Feminizm Âlem-i Nisvân* (K. Bakır, A. Utku, Haz.) Çizgi.
- Baykan, A. (1999). Nezihe Muhittin'de feminizmin düşünsel kökenleri. *Nezihe Muhittin ve Türk kadını 1931* (A. Baykan, B. Ötüş-Baskett, Haz.) İletişim.
- Berktaş, F. (2003). Osmanlıdan Cumhuriyet'e feminizm. *Tarihin cinsiyeti*. Metis.
- Binyazar, A. (2003). Halide Edip Adıvar: Türkün Ateşle İmtihani, Ateşten Gömlek, Vurun Kahpeye. *Türk romanında Kurtuluş Savaşı*. (s. 24-71). (M. Balabanlılar, Haz.) Türkiye İş Bankası.
- Çubuklu, Y. (2006). Sözü elinden alınmış bedenini dili: Histeri. Bedenin farklı halleri. *Kanat*, 3-8.
- Demirdirek, A. (1993). *Osmanlı kadınlarının hayat hakkı arayışının bir hikâyesi*. İmge.
- Doğan, S. (2014). Hayal ve Hakikat Hakkında. *Ahmet Mithat Efendi-Fatma Aliye Hanım Hayal ve Hakikat*. (S. Doğan, Haz.) Dergâh.
- Doltaş, D. (1998). Tarihi yeniden yazmak: *Dağın Öteki Yüzü. Aydınlanmanın kadınları*. (271-287). (N. Arat, Haz) Cumhuriyet.
- Durakbaşı, A. (2000). *Halide Edip: Türk modernleşmesi ve feminizm*. İletişim.
- Efendioğlu, G. (2023). *Erendiz Atasü romanlarındaki erkek figürler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] Sinop Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Esen, N. (2020). Fatma Aliye'nin yazarlığı. *Modern Türk edebiyatı üzerine okumalar*. İletişim.
- Fatma Aliye Hanım (2012). *Nisvan-ı İslam*. (H. Argunşah, Haz.) Kesit.
- Kandiyoti, D. (1996). *Cariyeler bacılar yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. Metis.
- Kaplan, M. (1978). *Edebiyatımızın içinden*. Dergâh.
- Karaca, Ş. (2017). Biyografik bir okuma denemesi: Emine Semiye'nin romanları. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 697-704.
- Kırkpınar, L. (2001). *Türkiye'de toplumsal değişme ve kadın*. TC Kültür Bakanlığı.
- Kul, E. (2013). Halide Edip'in *Vurun Kahpeye* romanında farklı boyutlarıyla Millî Mücadele'ye yaklaşım". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 20(1) 53-80.
- Meydan, S. (2014). *Atatürk ile Allah arasında*. İnkılâp.
- Nezihe Muhittin ve Türk kadını 1931* (1999). (A. Baykan, B. Ötüş-Baskett, Haz.) İletişim.
- Öksüz, E. (2018). Erendiz Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü* romanında ötekini kişi düzlemindeki yansımaları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (24), 321-335.
- Önder, A. (2023). *Türk edebiyatı isimler sözlüğü* (TEİS). <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/atasu-erendiz>.
- Özkaya, G. (1970). *Tutsaklıktan özgürlüğe kadınların savaşı*. Garanti.
- Öztürkmen, N. M. (1999). *Edibeler, sefireler, hanımefendiler: İlk besil cumhuriyet kadınlarıyla söyleşiler*. Reyo.

- Saraçgil, A. (2005). *Bukalemun erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ataerkil yapılar ve modern edebiyat* (S. Aktaş, Çev) İletişim.
- Toprak, Z. (2016). *Türkiye'de kadın özgürlüğü ve feminizm (1908-1935)* Tarih Vakfı.
- Yüksel, A. (2012). Kurmaca ile gerçeğin buluştuğu noktada geçmiş ve şimdi ile hesaplaşma: Erendiz Atasü'den *Dağın Öteki Yüzü. Türk edebiyatına eleştirel bir bakış (Berna Moran'a armağan)* içinde (s. 235-263) (N. Aksoy, B. Aksoy, Haz.) İletişim.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



An Ecological Approach to Selected Turkish Folk Tales

Seçilmiş Türk Halk Masallarına Ekolojik Bir Yaklaşım

Ebru Şenocak*
F. Gül Koçsoy**

Abstract

In this article, we investigate selected Turkish animal tales that include ecological sensitivity and consciousness. From an ecological perspective, all living and non-living creatures, including human beings, are connected to one another like a chain, and each one is equal. Unlike the anthropocentric point of view, which sees humans as the rulers of the universe, ecocentrism regards every being as having equal importance, value, and place in the universe. It does not give any extra privileges to humans. In ecocentric thought, every being is in close relationship with others and affects them. These beings' actions and words influence one another. Folk tales, as extensions of myths and products of the collective unconscious, enable

Geliş tarihi (Received): 18-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-07-2024

* Assoc. Prof. Dr. Fırat University Faculty of Humanities and Social Sciences Department of Turkish Language and Literature. Elazığ-Türkiye/ Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. e-mail: esenocak@firat.edu.tr. ORCID ID: 000-0001-5443-3504

** Assoc. Prof. Dr. Fırat University Faculty of Humanities and Social Sciences Department of English Language and Literature. Elazığ-Türkiye/ Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. e-mail: fgulkocsoy@firat.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-7813-8961

the discovery of nature's beauties, its unknown or unrecognized secrets, and address issues of creation and cosmogony. Folk tales, which encode the awareness of protecting nature and environmental consciousness in symbols, invite human beings to be conscious and responsible towards nature. Many tales, which also contain important messages regarding environmental ethics, guide the reader on a journey of maturation and help lay the foundations for a healthy, balanced, and conscious future. In these tales, one wrong done to another affects all the other beings in the system, and its effects are difficult to compensate for. Conversely, acts of goodness are profusely rewarded and lead to peace and balance, not only within the community but also within the characters' inner lives. Rejecting anthropocentrism, the eco-centered attitude defends and prioritizes nature's well-being. The tales offer numerous teachings for humanity. The ecocentric stance in these tales prescribes that humans should learn from the workings, harmony, and elements of nature. They reveal the advantages of goodness and virtue while exhibiting the disadvantages brought about by wickedness. They emphasize that nature possesses wisdom, and if humanity conforms to its wisdom and order, it will lead a life of pleasure. Rebirth is possible when a member of nature harms its elements or rhythm but later becomes repentant and remedies the harm. In this article, using the methods of eco-criticism, these points are analyzed and illustrated.

Keywords: *Turkish folk tales, ecological consciousness, ecocentrism, eco-criticism.*

Öz

Bu çalışmada ekolojik duyarlılık ve bilinç içeren seçilmiş Türk hayvan masallarını ele almaktayız. Ekolojik bakış açısında insanlar dahil bütün canlı ve cansız yaratıklar bir zincir gibi birbirlerine bağlıdırlar ve her biri eşittir. İnsanı evrenin yöneticisi olarak gören insan merkezli bakış açısının tersine, ekomerkezcilik evrendeki her varlığın eşit önem, değer ve yere sahip olduğunu kabul eder. İnsana fazladan bir imtiyaz atfetmez. Ekomerkezli düşüncede her varlık diğer varlıklarla yakın ilişki içindedir ve diğerlerini etkiler. Bu varlıkların eylem ve konuşmaları diğerleri üzerinde etkilidir. Masallar, mitlerin uzantıları olup doğanın güzelliklerini, bilinmeyen ya da farkında olunmayan sırlarını keşfetmeyi sağlayan, yaratılış ve kozmogoni konularına gönderme yapan kolektif bilinç dışının üretimleridir. Doğaya sahip çıkma farkındalığının ve çevre bilincinin sembollerle kodlandığı masallar, insanoğlunu doğaya karşı bilinçli olmaya ve sorumluluk duymaya davet eder. Çevre etiği açısından da önemli mesajlar içeren birçok masal, okuyucuyu erginlenme (maturation) yolculuğuna yönlendirir ve sağlıklı/dengeli/bilinçli bir geleceğin temellerinin atılmasına yardımcı olur. Masallarda bir üyeye yapılan haksızlık sistemdeki bütün üyeleri etkiler ve bu haksızlığın etkilerini telafi etmek zordur. Öte yandan, yapılan bir iyilik hesapsızca ödüllendirilir ve yalnızca topluluğun işleyişinde değil, karakterlerin iç dünyalarında da huzur ve dengeyi sağlar. İnsan-merkezciliği reddeden ekomerkezci tutum, doğanın refahını savunur ve önceler. Masallarda insanlık için çok sayıda öğreti vardır. Masallardaki ekomerkezci duruş insanların doğanın düzeni, uyumu ve unsurlarından öğrenecekleri olması gerektiğini öngörür. Masallar, iyilik ve erdemin avantajlarını açılmakla birlikte kötülüğün getirdiği dezavantajları gösterir. Doğanın bilgelik sahibi olduğunu ve insanlığın bu bilgelik ve dü-

zene uyarısa keyifli bir hayat süreceğini vurgular. Masallarda, doğanın bir üyesi onun unsurlarına veya ritmine herhangi bir zarar getirirse ve sonradan pişman olup bunu telafi ederse yeniden doğuşu mümkündür. Çalışmamızda, eko-eleştiri yöntemiyle bu noktaları açımlayıp gösterdik. Çevre kirliliği ve tahribatı kaçınılmaz olup gelecek nesiller için hayati bir tehdit oluşturmaktadır. Doğadaki canlı ve cansız tüm varlıklar yaşam döngüsünün bir parçasıdır; Bu döngünün sağlıklı işleyebilmesi için olumlu tutum ve davranışların sergilenmesi, ideal örneklerin öne çıkarılması gerekmektedir. Ekolojik düşüncede doğadaki tüm canlılar iyilik üzerine kodlanmıştır ancak yaşam sınırları ihlal edildiğinde kötülük yaparlar. Ekosistemdeki tüm varlıklar birbirine bağlıdır ve meydana gelen parçalanma/bağılantısızlık dengeleri bozar. İnsanoğlu, aklıyla diğer canlılardan üstün sayılırken, bilinçsiz davranışlarıyla ekolojik dengeye en büyük zararı veren insandır. Hayvanların kişileştirildiği ve mecazi olarak başkarakterler, yardımcı kahramanların figürleri veya gerçek insanlar olarak kullanıldığı bu masallarda, hayvanlar nesne değil, baskın özneler veya insanlarla eşittir. Sessiz ve pasif olarak değil, lider, aktif ve çoğu zaman insanlardan daha zeki ve makul olarak gösteriliyorlar. Bu rol ve konumlarıdaki hayvanlar akıl, mantık, bilinç, ruh ve bireysellik özelliklerine sahip olduğundan, seçilen masalların insan merkezli değil, insanı yücelten ve önceleyen çevre merkezli eserler olduğu sonucuna varılabilir.

Anahtar sözcükler: *Türk halk masalları, ekolojik bilinç, ekomerkezcilik, ekoeleştiri.*

Introduction

In the human-centered perspective, the human being, who is at the center of the lifecycle, has a dominant quality and role that turns/stops the wheel in the survival of the others. Therefore, it has also the right to exploit, abuse and plunder nature for her/his own interests. On the other hand, in the eco-centric point of view, not man, but animate and inanimate nature is in the center and man is only an ordinary member of this system. Aldo Leopold prescribes: “a land ethic changes the role of Homo sapiens from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such” (1987: 204). Leopold defines man not as superior to nature, but as a being within and belonging to it. One must learn always to have an admiration, respect and gratitude for other beings. However, since s/he is ‘the most intelligent and the most reasonable’ and most capable of governing among living beings, her/his awareness of nature is essential for the protection, well-being and renewal of it.

In this context, it is essential for people to adopt a holistic view of life emphasizing the integrity of nature, human and all life, and to lead a simple life for self-actualization. Considering the interests of nature, with a new ethical order, moral understanding and perspective, people should redefine their relationship with nature based on respect, love, responsibility and harmony. One should understand that all living and non-living beings (ecosystem) are in direct communication and interaction with one another. All living and non-living beings in the universe are interconnected and affect one another. Therefore, one should know that when s/he harms any creature in this system, s/he will in fact harm herself/

himself, other beings and future generations.

Tales are folk narratives that are interpreted with universal and national symbols in the mythological journey of humanity's existence. Tales, which are the productions of the collective unconscious, bring the generations together in the present within the context of the past and the future through the rich cultural codes they carry. Many folk tales, which also contain important messages in terms of environmental ethics, guide the reader to the journey of maturation and help lay the foundations of a healthy/balanced/conscious future. They suggest an ecological social order and way of life. In these tales, since the health of all the elements that humanity needs depends on the health of nature, its intrinsic and aesthetic value is exalted. Human beings also make their own happiness possible by leaving other beings in peace to live in accordance with their own natures.

Through an ecocritical approach to folk tales, the organic ties of folk tale heroes with the living and non-living world can be revealed. In the folk tale world, the dialogue of the beings in nature, especially animals with human beings, the cooperation of animals among themselves and the kindness they do to human beings are important in terms of drawing attention to the beauty of the pure world in nature. It is only human beings who cheat the purity of the wild world. Therefore, everyone who looks at 'mother nature' as a lesson will have awareness and protect the ecological order. "Ecocriticism, which tries to create an ecological awareness in people by building a bridge between literature and science, elevates nature from being a romantic and idealized object or a being put into the service of human beings to a scientific platform" (Bulut Sarıkaya 2012: 96). Ecocritical method benefits from positive scientific fields like biology and geography and tries to integrate them with literary elements. Through ecocriticism, nature abandons the role of being only a source of inspiration or a servant for humanity and is cherished as a noble being. When the folk tale texts are approached from an ecological point of view, it is seen that human beings in these texts are advised to love and protect nature, so that they can leave a healthy and balanced life to future generations. People should adopt an ethical and reasonable attitude toward nature full of respect and love. According to Love, "Ecocriticism, as a newly-emerging field of literary study, seems uniquely positioned to benefit from interdisciplinary crossovers with the sciences and to avoid the two-culture conflicts of the past" (1999: 561). In the works dealt with, nature/culture dualism, which refers to the dichotomy and conflict between humans and nature is explicated and subverted, too.

In this study, the existence of ecological consciousness in folk tales is revealed by considering the communication of animals among themselves and with human beings in the selected Turkish folk tale texts. The subject can be discussed in two subheadings:

1. The strange touch of animals: The butterfly effect of kindness

The Turkish people, who experienced the nomadic life on horseback, reflected the animal world, which they blessed, loved and respected in their literary texts, especially in

their tales. Folk tales are the narratives that convey the traces of real life through the world of symbols and bring the individual to awareness through a journey into the unconscious. “Animals were the biggest helpers of people to survive and continue their lives in the steppe climatic conditions prevailing in Turkish geographies” (Doğan Arslan, 2000 : 230). When the communication of animals in folk tales is considered by an ecocritical point of view, the messages they give to human beings are better understood. Observing nature, human beings should respect all living and non-living beings that have a role in the lifecycle. The events fictionalized in the tales conveyed in this framework express that nature has an intrinsic value. When the life story of nature is evaluated with the eye of an example, it is understood that everything has an intrinsic and important value in existence, that they are interconnected and that all beings have a separate and important place in the cycle of nature. Wisdoms encoded with symbols in folk tales are immortalized by the fiction of the common unconscious.

The ‘Biocentric Ethical Approach’ within the ecologist movement emphasizes the integrity of all living species. According to Paul W. Taylor (1923-2015), one of the representatives of this movement, each living thing has functional importance in the biosphere (the sphere that hosts living things) and animals are legal subjects. In a deontological sense, apart from animals, plants and all other living things must also be protected, because all living beings, whether developed or not, are ethical values. They are good, and life itself is the main criterion. There is equality, not hierarchy, among living things. Kılıç summarizes some rules that draw attention in Taylor’s biocentered ethical approach: nonmaleficence, non-interference, fidelity, restitutive justice, and doing goodness to others (2008: 168-69). The tales, which deal with these rules with the sense of helping animals among themselves, advise human beings that the beauty and balance of nature should be protected. The virtue of doing good, conveyed through the language of animals in folk tales, generates a butterfly effect and forms a chain of beauty. The following examples can be given:

In the folk tale *Kariyle Tilki (The Dame and the Fox)* collected from the Syrian Turkmen, a fox eats a can of butter and honey, on the pretext of helping the old woman. When the old woman realizes this situation, she cuts off the fox’s tail. When the fox wants its tail back, the old woman tells the fox to give her honey and butter back. Then the fox goes to the bee for honey and asks him for honey. The bees tell the flowers to bloom, and when they eat them, they will make honey. The fox asks the bees to make honey from the flowers. In return, the flowers want the well to overflow. At the end of the tale, the girls bounce on the well and the well overflows. The flowers bloom, the bees land on the flower and make honey, and the fox gives the honey from the bees to the old woman and takes back her tail (Youssef, 2014: 148). In the tale, the fox pays for the evil he has done and realizes the difficulty of the compensation of the harm done to nature. Helping the fox in a difficult situation with the cooperation of all plants and animals is to contribute to the perfect beauty, harmony and order of nature. The tale in question emphasizes that the individual should look at nature as an example and take a lesson from it in order to have the chance to re-exist in a blissful

milieu. The people and animals in the tale understand one another and try to re-build the nature's cycle, beauty, well-being, goodness and order.

In the folk tale *Grandma and the Fox*; Grandma cuts off the tail of the fox that drinks her milk. The fox whose tail is torn off is ostracized by his friends. Thereupon, the fox asks the grandmother for his tail. Grandma asks for a bucket of milk to give his tail back. When the fox asks the cow to give him milk, the cow tells him to bring grass from the mountain. The mountain says if it rains, she can give grass. The fox tells the wind to gather the clouds together and with the help of the wind it rains. It rains, grass grows on the mountain, cows eat the grass and make milk. The fox takes the milk and gives it to the grandmother and takes its tail again. He joyfully picks up its tail and joins his friends (Korkmaz, 2015: 286-287). In the tale, the fox turns his sadness into joy with the help of the cow and the mountains, wind and clouds in nature. In nature, all beings who understand their mistakes and make amends are given another chance. In addition, in case of sadness and need, everyone/everything fights with unity and solidarity to regain happiness. In the tale, the fact that a lot of effort will be required to compensate for a mistake made against the ecological order emerges. Additionally, the tale essentially suggests that eco-centered life has a healthy continuity. It is also essential to compensate for the mistake made against nature, to make sacrifices for its goodness and well-being, and to forgive other beings when necessary.

In the folk tale *The Ant and the Grasshopper*, the grasshopper speaks to pigs, crows, chickens, rats, cats, cattle, farmers, trees and clouds and asks for help in order to save his friend ant, who is about to drown in the sea. The ant tells him to bring the pig's hair to save him from the grasshopper so that he can cling to it and climb to the mansion. The pig tells the grasshopper that he will give his hair in exchange for bringing nuts from the tree. The tree asks the crow not to eat the nut in order to give it its nut. Grasshopper satisfies the chicken and finds a chick for the crow and prevents the tree from eating the nut. He takes feed from Uru¹ to the chicken. In return for this favor, Uru asks him to keep the rat away from their feed. The grasshopper flies to the rat and tells him not to eat Uru's food. Upon the rat's request, he goes to the cat and prevents it from touching the rat. The cat asks the cow to bring milk. The cow gives milk in exchange for grass. The grasshopper asks the farmer for grass. The farmer wants the clouds to rain. With the events unfolding in a chain, the grasshopper saves his friend (Bakırcı, 2010 (a): 549-552). In the folk tale, the struggle of the grasshopper to save the ant depends on seeing the actions of other beings as the reason for his own existence. This point refers to the ideal and ecological identity in that the grasshopper perceives the ant's well-being as its own *raison d'être*. This is also closely related to the idea of reverence for life in general because we should not

envison reverence for life merely as some rule that we could apply to specific situations and, as it were, simply be read as the recommended decision. Reverence for life is more an attitude that determines who we are than a rule for determining what we should do. It describes a character trait a moral virtue rather than a rule of action. A morally good person stands in awe of the inherent worth of each life (Jardins, 2013: 134).

In ecological thought, all beings in nature are considered living and are responsible for ecological balance. People, animals, plants, even inanimate beings are a part of this natural balance. The fact that the well in which the grain is buried is considered alive and that the rat does not touch its grain in return for the favor requested is to fulfill the duty of preserving abundance and wealth. In this sense, the concept of ‘chain of being’ also reveals itself as an ecological reference; all beings generally need each other’s existence. Everyone must take responsibility in preserving the balance in nature. In the tale, the grasshopper makes the biggest sacrifice. The grasshopper, which asks for hair from the pig to save its friend ant who has fallen into the water, acts as a mediator by rushing to meet the needs of all beings in the chain. In this sense, the tale advises the reader/listener to be more responsible toward nature in order to live and to have the sensitivity of a grasshopper. Nature punishes those who act indifferently toward what they see, primarily by excluding them. On the other hand, having a ‘we’ consciousness means meeting a life full of beauty together. In the folk tale, the importance of preserving the balance of nature is emphasized with the philosophies/mottos of ‘respect for nature’ and ‘never reach out for more than you need’ in the language of animals.

In the tale *The Falcon That Steals the Tripe* while a woman was washing the tripe, the falcon kidnaps it and leaves. The woman begs the falcon to bring the tripe back or her husband will kill her. The falcon asks the hen for chicks in return, and the hen asks for feed in return. When the woman asks the threshing floor to give her feed, the threshing floor asks for the pine broom. The woman begs the pine tree and it says that it will give the pine broom in exchange for the axe. The woman goes to the blacksmith to get the axe. The blacksmith says he will give the axe in exchange for yoghurt. The woman begs the cow to give her yoghurt. The cow says she will give yoghurt in exchange for grass. The woman goes to the meadow and asks for grass, and it tells her to beg the cloud to give it rain in return. When the cloud says that it will give rain if the sea makes steam, the sea begs the sun to warm it. Finally, the sea warms the sun and the wishes of all beings are fulfilled in a chain. Nature is based on a balance of give and take and all beings need each other. As a matter of fact, the struggle of the woman to take the tripe and prevent her husband from killing her is the same as the struggle for life of other living beings. It is the reason for existence that all beings in the world take care of each other with positive thinking. As a matter of fact, the death or negative judgement of one of them means the death of the other living being (Alptekin, 2005: 282-285).

In the folk tale *The Fruit of Friendship* turtle, deer and crow become friends. They do not act without asking each other. One day the deer falls into a trap. When the crow cannot save him, he takes the turtle and takes him to the deer to save him. The turtle saves the deer by gnawing the ropes with its teeth. After the owner of the trap comes and sees what is happening, he wants to separate the turtle from its shell. The deer and the crow do not leave their friend. The deer falls down next to the turtle. When the owner of the trap catches up, it runs away again. In this way, the it distracts the owner of the trap and disappears from

sight. At the end of the tale, the deer saves the turtle from death too, and they continue their lives together away from danger (Bakırcı, 2010 (b): 703-704). The folk tale conveys the importance of protecting loved ones by risking death and being happy together. It is emphasised that a society acting with a sense of “us” can achieve eternal happiness.

The folk tales of *The Price of Goodness* (Şimşek 2001: 41), *Gangan Bird* (Bakırcı, 2006: 203) and *The Phoenix* (Alptekin, 2002: 296-297), have the same plot. The Phoenix brings the hero from the underground to the earth because he saves his youngster from the snake. The tales in question explain the butterfly touch, which our ancestors expressed as ‘do good, find favor’, the positive interaction of creatures. It means that they can/do only survive by supporting each other in the natural cycle.

In the folk tale *The Girl Who Eats Man*, when the young man removes the thorns of the lion that pricked its feet, the lion gives the young man his feathers and tells him to burn these feathers when he is in trouble. Thanks to the feathers, the young man summons the lion and escapes from his man-eating sister (Özçelik, 2004: 359). In the folk tale *Mehmet the Lion*, the lions that Mehmet feeds later do him favor and save him from difficult situations. The lions leave food for the hero, who was thrown into the well by his mother, ensuring his survival (Alptekin, 2002: 236). In the tale, the symbol of the sun, the lion helps the heroes who are thrown into the well or to the depths of the forest, gives life to the heroes by assuming the quality of motherhood. As seen in the tale, only a small touch is enough for every new and beautiful beginning. Wild nature never forgets the good done to it and returns it abundantly. This form of behavior encoded in memories is the functioning process of nature and the creatures in nature. On the other hand, any behavior that goes against this balance is never forgiven, and what they have is taken back from human beings.

In the folk tales *Red Fish* (Yardımcı, 2012: 112) and *The Fisherman's Son and The Fish That Does Good* (Sakaoglu, 2002: 281-283), the hero catches the fish that will cure his father's illness, but cannot resist the beauty of the fish and throws it back into the sea. The fish, whose life was saved by being thrown into the sea, provides various help to the hero. Fish, the symbol of abundance and wealth that lives in the mythical and fluid structure of water containing rich minerals, brings countless beauties to the hero's life. “Fish, a religious-mythical motif, is one of the transformation forms of the human soul” (Alsaç, 2020: 241). Acting with the power of intuition and faith, the hero throws the fish he caught into the water and brings it back to life. As a source of internal energy, Fish expresses the hero's own self and helps him change and transform himself in a positive way. In the folk tale called *The Ring of Şahmeran* (a Middle-Eastern mythological figure whose name means ‘the ruler of snakes’), it is told that a poor boy saves a snake, dog and cat from death in exchange for twenty cents. The favor and help done is then returned to the child as a favor. The rescued snake is the son of Şahmeran and gives the ring to the hero as a reward. Thanks to the magic ring, the hero achieves everything he wants (Günay, 2011: 331-336). In the tale, the snake does not leave the hero's favor unrequited. The snake, which symbolizes the unconscious in the theory of transformation of mother nature, tries to illuminate the darkness with its

butterfly effect. With the magic ring she gives to her savior, she accelerates his countless good deeds while fulfilling all his wishes. “The snake is the dynamic of the circle (ring); it is also the symbol of movements that show continuity” (Ersoy, 2007: 271). Snake and ring symbols are the expressions of rebirth/renewal and always denote the journeys of searching for the best and the beautiful. A life in harmony with nature, with an ecological identity, and led according to the codes of nature, will of course be rewarded with goodness and peace.

In the folk tales, the exemplary attitude of all beings in nature, which is built on goodness and instills beauty in human beings, is exhibited. Nature is the source of existence and has the transcendent power of continuous energy. In the examples, the effort of animals to do good in return for goodness is the world of values that nature wants to remind human beings. The ecological approach in folk tales shows that nature provides the continuity of life with beauties and that small positive/negative touches can produce great results.

2. The mysterious wisdom of the wild world and rebirth by listening to the voice of nature

In the ecological cycle, all existing beings are in need of one another. When a person is at the center of this cycle assuming herself/himself superior, s/he disrupts the balance rather than establishing it, preventing the healing of the environment. Mankind, who does not listen to the voice of nature, destroys all living and non-living beings by not spending the necessary effort in protecting biodiversity. The collective unconscious renders animals in the magical world of folk tales to invite humanity to this awareness. Folk tales, which aim to show the society the beauties that it cannot see and to reveal the secrets it cannot solve, aim to activate the extraordinary feelings of cooperation and kindness of human beings by making nature speak. The values to be conveyed within the framework of the human-nature relationship also guide the individual’s self-actualization.

In the folk tale of *The Revelation of the Fox* compiled from the Uighur Turks, the harmony of nature is compared with today’s deteriorated environmental structure using the expression ‘in ancient times’: mountain goats, wild sheep, rabbits, squirrels, quails, pheasants, in short various animals live very friendly in a place full of beautiful grasses and rushing waters (Ardoğan, 2009: 234). In the folk tale, the setting up of animals in a world of fraternity, unity, peace, love and equality in ancient times shows that inner peace and eternal happiness go through having co-consciousness. Nature is the reality that whispers to human beings that the existence of purity, naturalness and beauty are in their own hands. By changing perception, human beings can become aware of the secrets of this mysterious world. In this sense, tales have an important role in establishing nature-human communication.

For the sake of both themselves and the ecosystem, human beings should aim to identify themselves with natural elements and adopt a new and comprehensive identity by putting themselves in the place of living or non-living things. In this sense, “ecological identity

refers to all the different ways people construe themselves in relationship to the earth as manifested in personality, values, actions, and sense of self. Nature becomes an object of identification” (Thomashow, 1996: 3). Folk tales are texts that tell about the mythical past of man and they imply that ecological identity is the basic condition for the absolute happiness of man and all beings. In this mythical and ancient world, the world of folk tales, ecological identity, therefore harmony and happiness, dominates.

In folk tales, birds have mysterious wisdom. Human beings who understand their language or listen to nature, manage to get out of the difficult situations they are in. The following examples can be given:

In the tale of *Shah Ismail*, Shah Ismail’s eyes are opened by the wisdom of the birds, whose eyes were taken out and thrown into the well. Two birds look at Shah Ismail, who was pulled out of the well by the gypsies, and say: “If he knows our language, let’s leave two leaves here, let him put them in his eyes, his eyes will open” (Günay, 2011: 159-160). Listening to the birds, Shah Ismail finds the leaves, rubs them in his eyes and his eyes are opened. In the folk tale “*Mayıl and Ab-i Güneş*”, the eyes of the sultan’s son were gouged out and he was thrown into the reed. Birds speak, “A feather falls from us. He has a left eye in his right pocket, and a right eye in his left pocket. If he takes his eyes, puts them in their places and rubs from our feathers like this, his eyes will be opened” Mayıl, who listens to them as they speak, does what they tell and his eyes are opened (Şimşek, 2001: 242). The protagonist of the folk tale *Pomegranate Seed* is an orphan girl named Pomegranate Seed. Her name is used to express beauty in Turkish culture. The girl who suffers from the abuse of her stepmother is left on the mountainside with her eyes gouged out. A bird goes up to the girl: “Oh, if that little girl knew the bird language, she could know there is grass on both sides. If she takes the grass and puts it in her eyes, if she rubs her saliva in her eyes, it will be better than it used to be” (Alptekin, 2002: 287). Applying what she hears from the birds, the girl regains her eyesight. In the folk tales, the doors of endless help are opened to human beings who reach ecological consciousness by overcoming the limits of impossibilities. It should not be forgotten that nature lends a helping hand to every living thing and everyone who listens to it and tries to understand it, both in folk tales and in ecological philosophy.

In some folk tales, the rabbit finds a cure for death with its wisdom. In the tales called *Herb of Life* (Sakaoğlu, 2002: 432) and *Herb of Cure for Death* (Bakırcı, 2006: 275), the hero is killed by slaughter, but if the life herb is found, the hero will be resurrected. The rabbit finds the herb of life and the hero is resurrected. Sometimes the hero applies what he has learned by observing the animals in nature and finds a cure for his problem (Sakaoğlu, 2002: 432). In the folk tale called “What I Was, What I’ve Become, What I’ll Be”, when there is no cure for the sick daughter of the sultan, the girl is left on a mountain. She sees a yellow snake drinking water coming out of two rocks at the top of the mountain, and she can’t stand the thirst and drinks from that water. The sultan’s daughter gets rid of her illness when she drinks this water (Özçelik, 2004: 352). In this tale, again, the guiding and compassionate attitude of nature is revealed.

In the folk tale *The Pigeon, the Fox and the Stork*, the fox tells the pigeon standing on the tree with her chicks to throw one of her chicks down or it will climb up the tree and eat them all. The pigeon is very sad as she gives her two babies to the fox, which threatens her every time that it is hungry. The pilgrim stork advises the fox by saying that it cannot climb the tree and that it was in vain that she fed her babies to the fox. When the fox gets hungry again, the pigeon does as the stork says and challenges the fox. Thus, she saves herself and her only offspring from dying (Korkmaz, 2015: 287-289). In the tale, the stork helps the pigeon by giving advice to her, who cannot see the truth or act logically due to the distress of the situation. In return, the stork enjoys the satisfaction of being a helper. This communication and awareness among animals is a good example for humanity, which is indifferent and uninterested. A kindness done to someone else's life is actually an investment in the individual's own feeling well. The knowledge learned and taught with unrequited love is an endless source of change and transformation for nature/humanity. Love and compassion are the only powers that can renew nature.

The exemplary behaviors in folk tales indicate that animals should live in accordance with their own nature and that they should always be respected and appreciated. Additionally, it is explained how “[a]nimals are accepted as will with their intuition and intelligence” (Doğan Arslan, 2000: 222). Nature is the center of awareness that guides us to open the mysterious doors of the unknown. It is a road map full of endless wisdom for individuals who observe it, understand its language and take care of it. Every individual who is eco-conscious and aware of nature will find herself/himself on the threshold of a new change and transformation.

3. An exemplary call to humanity from ‘The Great Mother’: Do good and protect yourself/nature

Folk tales, while conveying the sanctity of the beings in nature with symbols, enable human beings to rediscover themselves by making an archetypal journey in their inner world. “It is seen that nature is an indispensable part of human life and even forms the basis of ancient Turkic beliefs. It is known that in pre-Islamic periods in Turkic culture, it was believed that there were certain spirits in nature and worship was performed to them” (Şimşek, 2019: 94). Folk tales, which act as a mediator in the soul-body relationship, are remarkable in terms of values education. In folk tales, the fact that animals also have spirits and protectiveness is the reflection of pre-Islamic beliefs in the collective unconscious.

In folk tales, animals' communication among themselves and their cooperation efforts include exemplary behaviors for humanity. The most distinctive characteristic of animals seen in folk tales is motherhood. In folk tales, animals such as deer, goats and cows usually take care of helpless and needy human babies with their nurturing and protective mother characteristics. In the pre-Islamic Shamanist period, it was known as ‘The Great Mother’, ‘good feminine spirit’ or ‘Umay cult’. “Umay Ana Maygıl, Ak Ene among the Altai people,

and Ayisit among the Yakuts are the main ones. According to the Altai people, Umay is the female god who protects children and young animals (İnan, 2000: 34). Ayisit is a group of female spirits that provide fertility and prosperity. Some of them protect human babies and women, and some protect animal babies and female spirits. They collect and combine the scattered life elements to make ‘sacredness endowed by God’ (kut) and breathe this into the child in the womb. Thus, they give life to the child. Pregnant women are always under the protection of these spirits (İnan, 2000: 37). The sacred characteristics of feminine spirits are seen in animal tales in the maternal qualities of animals such as goats, cows, deer and lions. The following tales can be given as examples:

In the folk tale *Melikşah*, the hero, whose eyes were gouged out and thrown into the well, is fed by two fawns (Seyidoğlu, 1975: 275). In the folk tale *Zülfü Mavi*, a goat takes care of the children who were left in the bushes by the witch. An old woman has a goat, which is pastured by a shepherd. The goat feeds the children with her milk three times a day by Allah’s grace (Günay, 2011: 179). In the folk tale *The Golden Boy and the Rose Girl*, the children who are put in a basket and thrown into the river by their aunts, hang out among the tree branches on the shore in a forest place. A poor woman’s goat leaves the herd every day and gives milk to these children (Yardımcı, 2012: 134). In the tale *Don’t Be Too Proud My Sultan, God is Greater Than You*, the sultan takes the shepherd’s son and throws him into a river, but the water drags the boy to the shore. A woman’s cow in the village leaves the herd and gives milk to the child and ensures the survival of the child (Bakırcı, 2006: 228). The forest place in the folk tales and the tree branches/mother nature there exemplify different images of ‘The Great Mother’ archetype with its deer, goat and cow/animal mother form. “The ‘mother archetype’ serves as the first step to understanding creation, the meaning of existence and the universe, and this feature is a reflection of the relationship between mother and baby. Just as a baby first perceives the world and existence through its mother, the reflections of societies’ basic ideas about world view, creation and existence are found in the mother archetype” (Fedakâr, 2014: 8). In folk tales, forest areas and tree branches protect children, who are thrown into river. Goats and cows which separate from the herd and endanger themselves for the existence of other beings, try to instill correct codes of behavior in humanity with their main protective/feeding features. ‘The Great Mother’, who eliminates all obstacles that hinder the process of existence, maintains balance and helps others gain confidence and become conscious with her presence.

In folk tales, in addition to the feeding/protecting qualities of animals, their guiding qualities are also encountered. There is a cow who helps and guides the girl who is persecuted by her stepmother in the folk tale *The Orphan Girl*. The stepmother, who sends her daughter to the vineyard every day, gives only barley bread to her to eat. When the girl cannot eat this bread, the cow cries out and tells the girl that she can get good food if she steps into its own ear. The cow yarns the cotton that her stepmother gave her to yarn in its mouth. When the stepmother’s attention is drawn to the girl’s success in all kinds of difficulties, she suspects the cow and asks it to be slaughtered. When the cow learns that

it is going to be slaughtered, it tells the girl to wrap its bones in a white calico and put them under the manger. These hidden bones turn into gold embroidered dresses and horses, helping the girl in her later life (Günay, 2011: 256-258). In folk tale examples, in contrast to the stepmother, ‘The Great Mother’, with her characteristics of mercy, love, affection, commitment, sacrifice, dedication and guidance, creates an endless source for rebirth and new beginnings in the lives of the beings she touches with her unconditional kindness. Even when the cow/Great Mother hears that she is going to be slaughtered, she prevents burnout by continuing to protect and advise with her maternal qualities.

“In the return to nature and space, the values specific to nature and space turn into a structure that shrinks and swallows people, but it also transforms into values of sincerity, enabling the ‘subject-I’ to re-establish itself” (Şahin, 2018: 121). In the examples of folk tales, ‘The Great Mother’ who guides human beings constitutes the essence of existence with her holiness that constantly nourishes it. Nature, with its nurturing, protective and constructive structure, has owned, encompassed and united everything/everyone. Awareness, which is full of beauties waiting to be understood and gives meaning to our existence, helps the individual to generate ideal examples by transcending himself through nature. Human beings acquire the knowledge of life basically as a result of observing nature, trial and error, and making sense of it. Everything in nature, which serves existence in the life cycle, shows that we need and depend on each other, and allows us to re-establish ourselves.

Conclusion

The reasons that threaten the balance, harmony and beauty of nature are basically thoughtlessness, inability to predict the future, negligence and unconsciousness. As a result, environmental pollution and destruction is inevitable and poses a vital threat to future generations. All living and non-living things in nature are part of the life cycle; in order for this cycle to function properly, positive attitudes and behaviors must be exhibited and ideal examples must be emphasized. Tales, which are the productions of the collective unconscious, contain important examples in conveying the truth, good and beautiful to human beings. In the tales discussed, there are various overt aims: to awaken ecological awareness through such feelings as goodness, cooperation, patience, and to consolidate this awareness by transferring it from the language of animals to human beings. Thus, it has been pointed out that a language that remains hidden in the silence of nature should be understood by thinking on it carefully and scrutinizingly.

In the ecological thought, all living things in nature are coded on goodness, but they do evil when their life limits are invaded. All assets in the ecosystem are interconnected, and the fragmentation/disconnection that occurs disrupts the balance. While human beings are considered superior to other living things with their minds, they cause the greatest harm to the ecological balance with their unconscious behaviors. In this study on animal behavior in folk tales, the perspective of nature/animals to ecological balance is evaluated from a literary

point of view. With the tales in which the ecology-literature relationship is discussed, the concepts of bringing identity awareness, conscious behavior and ‘ecological self’ to human beings, being an ideal example, and protecting nature are examined.

In these tales, where the animals are personified and employed figuratively as protagonists, as figures of supporting protagonists, or real humans, they are not objects but dominant subjects or equals to humans. They are shown not as quiet and passive, but as leaders, active, and often more intelligent and reasonable than humans. Since animals in those roles and positions have the characteristics of mind, logic, consciousness, spirit and individuality, it can be concluded that the tales chosen are eco-centric, not human-centered works, which glorify and prioritize humans.

Notes

1 Uru: A well in which grains are buried and stored

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The research has not been presented at any symposium, congress, etc. or submitted to any other journal for evaluation.

Contribution Rates of Authors to the Article: First author %50, second author %50.

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

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

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

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

Yazarların Katkı Düzeyleri: Birinci yazar %50, ikinci yazar %50.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Alptekin, A. B. (2002). *Taşeli masalları (Taşeli Tales)* Akçağ.
- Alptekin, A. B. (2005). *Hayvan masalları (Animal Tales)* Akçağ.
- Alsaç, F. (2020). *Masal kahramanlarının tip çözümlemesi (Type analysis of folk tale protagonists)* Hiper.
- Ardoğan, A. (2009). *Uygur halk masalları (Uighur folk tales)*. [Unpublished MA thesis] Gazi University Institute of Social Sciences.

- Bakırcı, N. (2006). *Niğde masalları (Niğde tales)* Niğde Yüksek Öğretim Vakfı.
- Bakırcı, N. (2010 (a)). *Kırım Tatar masalları (Crimean tatar tales)* Kömen.
- Bakırcı, N. (2010 (b)). *Türk dünyası coğrafyasında tespit edilmiş hayvan masalları üzerinde bir inceleme (A Study on the animal tales found in Turkish world geography)* Manas.
- Bayram, S. (2022). *Anadolu masallarında iyilik ve kötülük motifi (The goodness and wickedness motif in Anatolian tales)*. [Unpublished MA thesis] Firat University Institute of Social Sciences.
- Bulut Sarıkaya, D. (2012). Gılgamış destanı'na ekoeleştirel bir bakış (An ecocritical look at the epic of Gilgamesh). In Serpil Oppermann (Ed.), *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*, 93-128. Phoenix.
- Des Jardins, Joseph R. (2013). *Environmental ethics: An introduction to environmental philosophy*. Wadsworth Cengage.
- Doğan Arslan, Ü. (2000). Posthümanizm bağlamında doğu-batı halk hikâyelerindeki insan-hayvan ilişkileri: karşılaştırmalı bir inceleme (Human-animal relationship in eastern and western folk tales in the context of posthumanism: A comparative study). In Sümeyra Buran (Ed.), *Edebiyatta Posthümanizm*. 207-220. Transnational.
- Ersoy, N. (2007). *Semboller ve yorumları (Symbols and their interpretations)* Dönence.
- Fedakâr, P. (2014). "Besleyen mi öldüren mi: Türk mitik tasavvurunda anne arketipinin antropomorfik görünüşleri" ("Is she the nurturer or the killer? The anthropomorphic Outlooks of the mother archetype in Turkish mythical imagination") *Millî Folklor*, 13(103) 5-19.
- Günay, U. (2011). *Elazığ masalları ve Propp Metodu (Elazığ folk tales and Propp Method)*. Akçağ.
- İnan, A. (1995). *Tarihte ve bugün Şamanizm: Materyaller ve araştırmalar (Shamanism in history and today: The materials and investigations)* Türk Tarih Kurumu.
- Kılıç, S. (2008). Çevre etiği: ortaya çıkışı, gelişimi ve sonuçları (*Environmental ethics: Its emergence, development and results*) Orion Kitabevi.
- Korkmaz, R. (2015). *Çıldır folklor ve etnografyası (Çıldır folklore and ethnography)* Karadeniz Dergi Yayını.
- Leopold, A. (1987), *A sand county almanac: And sketches here and there*. Oxford University.
- Love, Glen A. (1999). Ecocriticism and science: Toward consilience?. *New Literary History* 30,1, 561-576. <https://www.jstor.org/stable/20057555> Accessed on 26 February 2023.
- Özçelik, M. (2004). *Afyonkarahisar masalları: Araştırma-inceleme-metin (Afyonkarahisar tales: investigation, study, text)* Fakülte.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt masalları (Gümüşhane and bayburt tales)* Akçağ.
- Şahin, V. (2018). Kağızmanlı recep hıfzı'nın şiirlerinde tabiat ve mekâna dönüş ("Nature and return to place in Kağızmanlı recep hıfzı's poetry". *Kusad Karamanoğlu Mehmet Bey University, Journal of Social Sciences and Research* 1(1), 108-122. <https://dergipark.org.tr/en/pub/kusad/issue/41699/487785> Accessed on 18 May 2023.
- Şimşek, E. (2001). *Yukarıçukurova masallarında motif ve tip araştırması I-II (Motif and type study in upper Çukurova tales)* Kültür Bakanlığı.
- Şimşek, E. (2019). Çevre Bilincinin Çukurova Masallarına Yansımaları (Ecological consciousness reflected in Çukurova tales) *Erciyes*, Yıl 42, (500), 94-98.
- Thomashow, M. (1996). *Ecological identity: Becoming a reflective environmentalist*. The MIT.
- Yardımcı, M. (2012). *Malatya masalları (Malatya tales)* Malatya Kitaplığı.

Youssef, H. (2014). *Halep Türkmén masallarının Propp Metodu açısından çözümlenmesi (The analysis of aleppo Turkmen tales in terms of Propp Method)* [Unpublished MA thesis] Hacettepe University Institute of Social Sciences.



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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue - Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2730

Araştırma makalesi/Research article

Consumer Society and Social Ecology in *Charlie and the Chocolate Factory*

*Charlie ve Çikolata Fabrikası'nda
Tüketim Toplumu ve Toplumsal Ekoloji*

Tuğba Çelik Korat **

Abstract

This research conducts an ecological analysis of the addictions fostered by consumer society, the ethical dilemmas, and the capitalist forces shaping consumer society in Roald Dahl's novel "Charlie and the Chocolate Factory." The analysis employs literature review and data analysis methods. The findings reveal that Willy Wonka, a pivotal character, embodies capitalist capital, instigates societal addictions through his products, and fails to address these addictions. Wonka induces addictions in children and adults with foodstuffs and other products manufactured by himself and other companies within the capitalist system. The prevalent addictions in the novel include food addiction, shopping addiction, and television addiction. Apart from Charlie Bucket, the protagonist, Augustus Gloop, Veruca Salt, Violet Beauregarde, and Mike Teavee exhibit addictions. The novel also addresses colonialism, which facilitates the spread of global capitalism. One of the social ecology elements criticized in the

Geliş tarihi (Received):14-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 15-07-2024

* Doç.Dr., Bahçeşehir University. İstanbul-Türkiye/ Bahçeşehir Üniversitesi. tugba.celikkorat@bau.edu.tr.
ORCID ID: 0000-0002-2211- 9243

novel is the portrayal of the Oompa-Loompa tribe, who work day and night in the Chocolate Factory. Willy Wonka tests his inventions on these workers he brought from India and assigns them dangerous tasks. Throughout the novel, these people are physically and mentally presented as the “other.” Additionally, the characters in the novel are judged for their physical characteristics, addictions, and choices. These results show that Dahl’s children’s novel “Charlie and the Chocolate Factory,” far from criticizing the values of consumer society, reproduces the social dependencies and weaknesses created by this society. The author designed the character of Willy Wonka as a capitalist and rewarded Charlie, who consistently conformed to him and the social consensus. The ideal character created in Charlie’s case is presented as one who does not criticize consumer society but only impulsively submits to it.

Keywords: *consumer society, social ecology, addictions, Charlie and the Chocolate Factory*

Öz

Bu araştırmada Roald Dahl’ın *Charlie ve Çikolata Fabrikası* romanında tüketim toplumunun yarattığı bağımlılıklar, etik sorunlar ve tüketim toplumunu yönlendiren kapitalist sermaye üzerine ekolojik bir analiz gerçekleştirilmiştir. Analizde literatür taraması ve veri analizi yöntemleri kullanılmıştır. Analiz sonucunda romanın önemli karakterlerinden Willy Wonka’nın kapitalist sermayeyi temsil ettiği, icat ettiği ve geliştirdiği yiyecek olarak ürettiği ürünler nedeniyle toplumda bağımlılıklar yarattığı ve bu bağımlılıkların çözümü için destek sağlamadığı görülmüştür. Willy Wonka, hem kendi ürettiği hem de kapitalist sistemde yer alan diğer firmaların ürettiği gıda maddeleri ve diğer ürünler aracılığıyla çocuklarda ve yetişkinlerde bazı bağımlılıkların oluşmasına yol açmaktadır. Romanda en sık görülen bağımlılıklar yeme bağımlılığı, alışveriş bağımlılığı, televizyon izleme bağımlılığı olarak gözlenmiştir. Romanın ana karakteri olan Charlie Bucket dışında, Augustus Gloop, Veruca Salt, Violet Beauregarde ve Mike Teavee’in sahip olduğu bağımlılıklar bulunmaktadır. Ayrıca küresel kapitalizmin yayılmasına aracılık eden sömürgeciliğin de romanda yer aldığı görülmektedir. Romanın eleştirilen toplumsal ekoloji öğelerinden biri de Çikolata Fabrikası’nda gece gündüz çalıştırılan Oompa-Loompa kabilesinden getirilen insanlardır. Willy Wonka, Hindistan’dan getirdiği bu işçiler üzerinde icatlarını denemekte, onlara tehlikeli görevler vermektedir. Romanın her aşamasında bu kişiler bedensel ve ruhsal açıdan öteki olarak sunulmaktadır. Bunların yanı sıra romandaki karakterler bedensel özellikleri, bağımlılıkları ve seçimleri nedeniyle yargılanmaktadır. Bu sonuçlar Dahl’ın yazdığı *Charlie ve Çikolata Fabrikası* adlı çocuk romanının tüketim toplumunun değerlerini eleştirmek bir yana, bu toplumun yarattığı bağımlılıkları ve zayıflıkları yeniden ürettiğini göstermektedir. Yazar, Willy Wonka karakterini bir sermayedar olarak tasarlamış, sermaye sahibine ve bu topluma ters düşmeyen Charlie karakterini ise ödüllendirmiştir. Charlie’nin özelinde yaratılan ideal karakterin, tüketim toplumunu eleştirmediği yalnızca dürtüsel olarak boyun eğen bir karakter olarak sunulması söz konusudur.

Anahtar sözcükler: *tüketim toplumu, toplumsal ekoloji, bağımlılık, Charlie’nin Çikolata Fabrikası*

Introduction

Literary works can explore desires, addictions, harmful habits, sexuality, militarism, etc. These themes are often interpreted by researchers through artistic lenses or diverse perspectives. Conversely, children's literature, which is read in educational settings, should uphold universal values and ethical principles. Children's books that espouse ideologies, violence, or inequality propaganda can have negative impacts on children. The consumer society, a byproduct of capitalism, has drawn criticism in children's literature for pressuring children to engage in constant consumption, fostering feelings of deprivation, and perpetuating inequality. While consumption tends to make people passive, engaging in production and sharing can cultivate active and responsible citizens. The consumption behaviors and attitudes of characters in children's books are crucial for nurturing children to become producers and sharers rather than mere consumers.

Roald Dahl's *Charlie and the Chocolate Factory* is a global bestseller. One of the central characters is Willy Wonka, a businessman and entrepreneur. Additionally, there are five characters in the novel who win Golden Tickets, granting them access to Wonka's chocolate factory, which is closed to the public. Except for Charlie, each of the four winners struggles with addiction. These addictions are put to the test during their visit to the chocolate factory, where winners with food and shopping addictions face penalties within the factory's system.

This research aims to analyze the characters in the children's novel in terms of consumption addictions and issues related to consumer society. Document analysis and text analysis methods are employed. Consequently, the novel will be analyzed considering relevant literature on consumer society.

The primary research questions are:

1- How does Roald Dahl depict consumer society and addictions through the characters in *Charlie and the Chocolate Factory*?

2- Are the depictions of addictions and habits of consumer society in the novel suitable for children's literature and education?

Prior to the analysis, it is imperative to define consumption and consumer society in the literature and discuss the context in which ethical values should be addressed in children's literature.

Consumerism, social ecology, and *Charlie and the Chocolate Factory*

Ecological problems are increasing as consumer society gradually gets out of control. Social ecology focuses on criticizing social problems because when the ecological balance of society is disrupted, the balance of nature is also disrupted.

After the 19th century, literary works were influenced by consumer society. As a result of consumerism, social-economic classes, poverty, and workers' conditions became subjects of novels (e.g., Dostoevsky's *Crime and Punishment*, Dickens' *David Copperfield*, Zola's *Germinal*). Many novels on these subjects can be found in children's literature as well. Antoine

de Saint-Exupéry's *The Little Prince* criticizes people's abandonment of many moral values for the sake of earning a lot of money. On the other hand, some children's books and magazines promote excessive consumption. Some picture books or best-selling novels contain many toys, food, clothes, accessories, etc., which promote advertisements, and products resulting from these children's books are sold in the market and become objects of desire for thousands of people.

In terms of ecology, humanity is consuming more and more. This situation disrupts both the social balance and nature. According to Burrows et.al (2009, 7) in the hunter-gatherer period, people consumed an average of 3 kg of natural resources (food, shelter, weapons, etc.) per day, per capita consumption (milk, meat, feed, etc.) in the agricultural society increased to 11 kg. In the industrial society, consumption reached 44 kg per person per day. As the number of vehicles used, fuels consumed, types of food, clothing, etc., increases, the amount of consumption will continue to increase. Capitalism is said to function best when the role of government is limited to protecting the nation, securing property, and facilitating markets.

Rich and capitalist countries can develop freely, but they cannot eradicate poverty or inequalities. Director of UNICEF Office of Research Innocenti Gunilla Olsson argues that the majority of rich countries are failing to provide healthy environments for children within their borders and are even contributing to the destruction of children's environments in other parts of the world. According to this view, it can be said that rich countries are doing more harm than good to the world's children. UNICEF calls for steps to be taken to protect and improve the environment in which children live, one of which is "Improve environments for the most vulnerable children. Children in poor families tend to be more exposed to environmental damage than children in wealthy families. This entrenches and reinforces existing disadvantages and inequalities."

According to Baudrillard (1999), consumption society cannot be explained only by the rapid growth of individual expenditures. Companies, and especially governments, support the increase of individual expenditures in society. Therefore, the consumer society has gained dominant power, both in legal terms and in terms of economic support. On the other hand, the consumer society is in a constant state of polluting and destroying the world and the planet.

The consumer society disrupts the economic structure of society. It disrupts different cultures and lifestyles and causes society to be separated based solely on economic income levels. Social ecology criticizes this degradation.

According to the research conducted by Franz (2013), children's literature texts can encourage children to become consumers by depicting vanity-oriented characters, showing product-centered relationships, and displaying commercialization. This research will discuss how consumer society and social ecology appear in Roald Dahl's famous novel *Charlie and the Chocolate Factory*.

When globalism began in the early 19th century, capitalism became an ideology and economic system in the world for two decades. Many countries have attempted to break down trade barriers, promote free trade, and set up global organizations since the Second World War. Consumerism has been associated with capitalism since the 19th century. One of the most

important negative effects of global capitalism is the excessive widening of the gap between the rich and the poor. In recent decades, rent-seeking and predatory activities have tended to rise. On the other hand, work incentives of the asset-less poor wane. It is a problem about social ecology. It can be said that global capitalism is the biggest cause of ecological problems in the world. Especially, social inequality in the context of social ecology transformed nature's social life. The other negative effect is food addiction in the context of consumerism.

Social ecology, which is a type of ecology, encourages us to think of humanity as a species that belongs to the earth like other living and non-living things. Humanity living in the world makes it responsible for environmental problems. Problems such as inequalities and imbalances that humans produce while living together constitute one of the problems of the planet of which it is a member. Social problems are no different from other ecological problems and affect everything. Social ecology claims that almost all ecological problems are rooted in social problems. Ecological problems cannot be solved without solving the irrationalities of society.

Social ecology is the view that all our current ecological problems stem from social problems. According to this view, it is not possible to solve ecological problems without solving the problems of today's society. To ensure the balance of nature, social problems such as social classes, inequalities, and racism must be eliminated. Emphasizing the connections between eco-social degradation and a series of projects aimed at destroying indigenous peoples based in America, Bacon (2019) developed the term colonial ecological violence by evaluating the consequences of this structuring in terms of impacts on Indigenous peoples and indigenous communities.

Economic imbalances create many ethical problems and social unrest. In this novel there are many economic imbalances between Charlie's family and Willy Wonka: poverty-richness; tiny house- giant factory; weak nutrition-overconsumption foods. On the contrary seven people (four grandparents, a father, a mother and Charlie) live in a tiny house, Willy Wonka lives in a giant factory (Dahl, 2020: 3). *Charlie and the Chocolate Factory* by Roald Dahl is a children's novel that tells the story of Charlie Bucket, a poor boy who lives with his family in a small house near a huge chocolate factory owned by the mysterious Willy Wonka.

It was the largest and most famous in the whole world! It was WONKA'S FACTORY, owned by a man called Mr Willy Wonka, the greatest inventor and maker of chocolates that there has ever been. (...) Twice a day, on his way to and from school, little Charlie Bucket, had to walk right past the gate of the factory. And every time he went by, he would begin very slowly, and he would hold his nose high in the air and take long deep sniffs of the gorgeous chocolate smell all around him. (Dahl, 2010: 5-6)

The factory is huge but Charlie's family's tiny house is near the factory. This contrast shows that capitalism includes contrary situations as an economic view. The house is not accelerated for living comfortably: poverty. Charlie's father is the only person in the family who has a job. He works in a toothpaste factory, and he can not earn enough money to purchase food for six people:

There wasn't even enough money to buy proper food for them all. The only meals they could afford were bread and margarine for breakfast, boiled potatoes and cabbage for lunch, and cabbage soup for supper. Sundays were a bit better. They all looked forward to Sundays because then, although they had exactly the same, everyone was allowed a second helping. (Dahl, 2010: 4)

Due to nutrition deprivation, Charlie's body is very weak. The staple food of the family is bread and cabbage soup. He adores chocolate, but Charlie can only eat chocolate on his birthday.

Since the main character of this novel, Willy Wonka, is an entrepreneur, a boy named Charlie wants to own a factory like him. So, this novel is the story of a child's desire to become rich. Min (2021) argues that *Charlie and the Chocolate Factory* contains toxic consumer culture and modern capitalism. Wonka is a powerful entrepreneur who has no boundaries and can use people in every way to develop his own capital. Charlie is in Wonka's shadow, subservient to him; Oompa-Loompas are workers who work like slaves in Wonka's chocolate factory. Rudd (2020) declared Dahl's novel focuses on the desires of the consumer society.

Capitalism is an incentive for people to buy a variety of products, as it suggests constant consumption. Whether they have financial difficulties or not, people feel happy or unhappy according to the level of their purchases. Since winning money suddenly makes people dream of being able to buy more, lotteries and gambling are also acts supported by capitalism.

Not only buying but also having certain privileges categorises consumers. In this novel, people who have Golden Tickets hidden in chocolates will be able to visit the Chocolate Factory, which has been closed to visitors for years. Thousands of people who want to have this privilege buy a large number of chocolates and hope to find a ticket inside. Willy Wonka promised the following to the lucky winners:

I, Willy Wonka, will conduct you around the factory myself, showing you everything that there is to see, and afterwards, when it is time to leave, you will be escorted home by a procession of large trucks. These trucks, I can promise you, will be loaded with enough delicious eatables to last you and your entire household for many years. If, at any time thereafter, you should run out of supplies, you have only to come back to the factory and show this Golden Ticket, and I shall be happy to rell your cupboard with whatever you want. In this way, you will be able to keep yourself supplied with tasty morsels for the rest of your life. But this is by no means the most exciting thing that will happen on the day of your visit. I am preparing other surprises that are even more marvellous and more fantastic for you and for all my beloved Golden Ticket holders – mystic and marvellous surprises that will entrance, delight, intrigue, astonish, and perplex you beyond measure. In your wildest dreams you could not imagine that such things could happen to you! Just wait and see! (Dahl, 2020: 39-40)

After this letter, the whole world was stirred. People of all economic levels put everything they have into finding these tickets. Children were smashing their piggy banks and running to the shops to buy chocolate. One gangster stole 1000 pounds and spent it to buy Wonka's chocolate bars (Dahl, 2020: 19).

In the novel the global craze for Golden Tickets highlights society's obsession with wealth, privilege, and the dream of a better life. This reflects the fact that people, especially those in difficult situations, pin their hopes on lotteries to escape difficulties. The fact that capitalism presents wealth as a promise, but the only way to close the gap between poverty and wealth is to rely on luck, also sanctifies wealth. Wonka's Golden Ticket scheme should be considered an example of companies taking advantage of people's hopes and dreams for their own gain or fame. The desperate need for the Golden Tickets, and the lengths to which individuals and families go (including risking their limited resources) to obtain them, indeed suggests a critical look at societal values and the perils of rampant consumerism. For Charlie Bucket's family, the Golden Ticket represents much more than a chocolate factory tour. This is a ray of hope for the difficult life they normally live. The fact that Charlie's family, despite being poor, spends their limited money on chocolates in the hope of finding tickets, emphasises their desperation and the powerful appeal of the dream offered by Wonka. The money Charlie's father earns condemns them to only eat bread and, at best, drink cabbage soup. This novel also reveals how difficult it is for a worker to support and feed his family no matter how hard he works. The family's wish comes true, and Charlie finds the golden ticket.

The factory is a secret for everybody. Since Wonka doesn't want to know his secrets about chocolate's formula; the factory has been closed for ten years. Also, the workers can not quit the factory; they have been living in the factory. One day Wonka hides five Golden Tickets inside his chocolates and announces that he will give those who find these tickets a tour of the factory and a lifetime supply of chocolate. Sales increase as everyone is curious about this world-famous chocolate factory and desires the guarantee of eating unlimited chocolate. Charlie, a poor boy, puts everything he has into finding the Golden Ticket. His family gives all their money to Charlie so that he can gamble.

The Golden Tickets represent the exclusivity and allure of this world, to which only a select few are granted access. The global hysteria over the Golden Tickets mirrors real-world consumerist frenzies, whether it's the latest tech gadget, fashion item, or another status symbol. The lengths to which people go for these tickets, spending all they have, underscore the power of marketing and the allure of exclusivity.

Promoting wealth can be shown as the main idea of this novel. For many, a tour of the factory is beneficial not only for the chocolate, but also for understanding the mystery surrounding Wonka's empire. Having such wealth and a wonderful inheritance as a reward for Charlie at the end of the novel makes readers feel that this reward is a unique miracle. Grandpa Joe describes Wonka as an entrepreneur and intelligent man. "Did you know, for example, that he has himself invented more than two hundred new kinds of chocolate bars, each with a different centre, each far sweeter and creamer and more delicious than anything the other chocolate factories can make (Dahl, 2020: 9). Capitalism turns wealth into a myth in the consumer society. Thus, ordinary people are vulnerable to the possibility of achieving this wealth. Even if they have no idea how to become rich, the thought of having everything they desire triggers poor people.

Willy Wonka's factory, with its gates and secretive nature, can be seen as a metaphor for the insular world of big corporations. In fact, this factory not only produces chocolate but also strange ready-to-eat foods that are also addictive and increase people's dependence on sugary foods.

(...) eatable marshmallow pillows, lickable wallpaper for nurseries, "it said on the next door, (...) hot ice creams for cold days, cows that give chocolate milk strawberry-juice water pistols, toffee-apple trees for planting out in your garden – all sizes, exploding sweets for your enemies, stickjaw for talkative parents, wriggle-sweets that wriggle delightfully in your tummy after swallowing, invisible chocolate bars for eating in class. Sugar-coated pencils for sucking, fizzy lemonade swimming pools. (Dahl, 2010: 85-100)

Wonka does not hesitate to produce these unethical products to sell and admire himself, implicitly dominating those who will consume these foods. While people who are slaves to consumerism are criticized and mocked, Wonka is constantly looking for new ways to earn money. As a paradox, Wonka mocks the victims of the system he created. For example, although he causes others to consume sugary foods while he consumes vegetable dishes, he is ruthless towards those with food addictions.

Wonka considers all types of consumers. While he has no trouble finding the rich to buy his crazy inventions, he also designs products that even the poorest can afford.

Everlasting Gobstoppers!' cried Mr Wonka proudly. 'They're completely new! I am inventing them for children who are given very little pocket money. You can put an Everlasting Gobstopper in your mouth and you can suck it and suck it and suck it and suck it and it will never get any smaller! (Dahl, 2010: 73)

It is clear from this example that under capitalism, child consumers have little choice, and sellers will insist on persuading them to buy in any case.

No bigger than "*tiny men - medium-sized dolls*," the Oompa-Loompas are a tribe from India. Wonka says that before he brought them to work in the chocolate factory, the Oompa Loompas lived in tree houses and ate bugs and bark to keep from starving to death. The Oompa-Loompas, brought from another land and made to work long hours without contact with the outside world, can be interpreted as a reflection of exploited labor in capitalist systems. Their cheerful demeanor and song and dance routines could be a satirical take on how society often overlooks exploitation if it's masked by entertainment or other distractions.

All factories," said Granpa Joe, "have workers streaming in and out of the gates in the mornings and evenings-except Wonka's! Have you ever seen a single person going into that palace- or coming out? (Dahl, 2010: 12)

The working hours of the Oompa Loompas, who have been uprooted from their homeland and now live in the factory, are therefore unlimited. They have no education and no private life. In their life, which is a kind of slavery, there are no measures or benefits to meet the needs of the modern individual.

The statement "All children, regardless of their economic situation, have a 'chance' at the Golden Ticket" creates the illusion of equality. So, is everyone equal when it comes to finding

tickets? Charlie finding a ticket is a serendipitous, almost miraculous event that highlights the rarity of such upward mobility; Because his family was very poor, they spent all their wealth on this cause. However, other candidates are more likely to find the golden ticket. None of them are rich, but they fall into this trap with the dream of becoming rich or with the passion to get everything they want, and they buy lots of chocolate to find their ticket. Wonka's plan turned into a very good advertising campaign. If this advertising campaign were real and not a novel, it is not impossible to think that many children like Charlie might have tried to buy this ticket and been disappointed.

Charlie bought two chocolate bars, but he couldn't find any Golden Ticket. But Grandpa Joe took a gamble and gave some money to buy a new ticket. Unfortunately, they couldn't find it yet. They spend all the capital of the family for a dream. He has fifty pence for food but chooses chocolate.

Automatically, Charlie turned and began moving towards the nearest shop. It was only ten paces away... it was a newspaper and stationery shop, the kind that sells almost everything, including sweets and cigars... and what he would do, he whispered quickly to himself... he would buy one luscious bar of chocolate and eat it all up, every bit of it, right then and there... and the rest of the money he would take straight back home and give to his mother. (Dahl, 2010: 34)

Charlie entered the shop and laid the damp fifty pence on the counter. Charlie finds money by chance and chooses to buy chocolate instead of food. In fact, his good fortune is also a stroke of luck.

While Wonka is shown as a genius and a benefactor, one could argue he's also a shrewd businessman. He benefits immensely from the Golden Ticket scheme in terms of marketing and sales, and he sets the rules of the game in his factory. Wonka is a metaphor for an entrepreneur. Children and their families wanted to be rich. The poverty controlled by capitalism that goes to the poor people believe they can be rich in the future.

The novel argues into the universal dream of a better life, suggesting that money and access are the keys to happiness and wonder. This mirrors capitalist ideals which often equate success and happiness with wealth. Also, the novel creates a false impression about wealth. The reader is presented with the idea that morally weak people cannot become rich. According to these failures and addictions are barriers to being rich.

Staniforth (1997) argued that the western colonies in North America and Australia represented a carefully structured, worldwide distribution network and formed a supply line. Western-based capitalism and capital gained power through colonialism. The natives, whose lands were taken away during the discovery of Australia and America, processed the resources in their lands for the white man. Slaves brought from Africa were also used as a labor force during the industrial development of rich countries.

In the novel examined, Oompa-Loompas are workers that Willy Wonka brought from a faraway land. Workers are smaller in size than western human sizes. They take care of all the work in the factory. Working hours are unlimited; They can be called in any situation. They

may be employed in hazardous work: as test subjects in experiments, as emergency rescue teams, or as singers or dance groups in times of crisis. There is no explanation as to what kind of difficulties they encountered while doing these jobs. We never could know the character of any worker intimately; they work alone and do not suffer. However, Wonka says that they sometimes die “accidentally” during experiments or have an unfortunate accident at work. Such examples are at a level in the child reader’s mind that may lead him to normalize the use of people under unethical conditions in production environments. In addition, through the Oompa-Loompas, child readers may get the idea that people living in exotic countries or ethnic communities do not have equal rights with the citizens of developed rich countries.

Social ecology suggests that people should be equal among each other, and that economic-based class distinctions feed this inequality. Charlie is the happiest and most moral character, despite his initial poverty. His happiness came not from wealth or possessions, but from love and family. This contrasted with other children who equated happiness with materialism. However, by the end of the novel, Charlie falls under Wonka’s influence and becomes a passive materialist; He becomes the approval authority of a ruthless businessman. Even though he knows that Wonka uses his workers as test animals for his strange inventions and uses all the people in the world as slaves, he does not criticize him. Although he is not expected to make morally correct and appropriate questions because he is a child, it seems problematic that the novel presents Charlie as a person who submits to authority in this way.

The novel is noteworthy in that it provides clues about how capitalism establishes the balance of production and consumption with the system of exploitation and the addiction to eating and shopping that exists in the consumer society.

Each child, except for Charlie, displays a vice related to consumption or behavior (gluttony, greed, gum-chewing vanity, and obsession with television). Their downfalls during the factory tour are direct results of these vices, suggesting that unchecked desires and lack of self-control can lead to one’s undoing.

There are four other lucky winners: Augustus Gloop, Veruca Salt, Violet Beauregarde, and Mike Teavee. Each lucky winner will bring their guardian with them. Together they go on an irrational journey in the factory. The factory is a chocolate and candy paradise; Moreover, there are slaves brought from indigenous tribes in the factory. These slaves sing songs and do what Wonka wants. As they explore this strange desire-trap atmosphere of the factory, all the children (except Charlie) succumb to their own bad habits and face problems of various kinds.

Throughout the tour, they witness the children’s misfortunes by the They are workers who are prohibited from leaving the factory. On the other hand, they are used as experimental animals for the medicines and foods that Wonka entrepreneurially designs. Oompa-Loompas, a small tribe of workers from Loompaland who sing moral songs when a child is in trouble. The strange thing is that the situation of these small workers working in the factory is not very bright. Oompa-Loompas are workers who are prohibited from leaving the factory. On the other hand, they are used as experimental animals for the medicines and foods that Wonka entrepreneurially designs.

In the end, only Charlie remains. Wonka reveals that this was all a test, and since Charlie passed, he is to inherit the factory. The book ends with Charlie and his family moving into the factory, ready to help Wonka continue his chocolate-making legacy. Can the transfer of this factory, where many evils are committed, to a child really be ethically considered a reward?

The desire to consume in the consumer society also leads to the development of some addictions. These addictions lead the person to an unhealthy life. On the other hand, addictions are also recognized as psychological disorders that need to be solved and overcome.

Consumption addictions in *Charlie and the Chocolate Factory*: Eating, buying, and screen addiction

People become so dependent on products that they lose their ability to interact naturally with reality. The term addiction, derived from the Latin word “addictus” meaning debt slave, refers to a person becoming a slave to a single solution in coping with psychological pain or in the pursuit of happiness (quoted by Rinaldi, 2003, as cited in Passini, 2013).

Four winners display vices related to consumer addictions (eating, purchasing, screen addiction). Their downfalls during the factory tour are direct results of these vices, suggesting that unchecked desires and lack of self-control can lead to one’s undoing. But punishment is a very old method of education. Should this novel really be used for moral education? Is it good to punish or ridicule children for their habits, or should they be guided to give up their negative behavior? In the novel, children are mocked for their addiction to eating and their addiction to buying.

There are five children in this book: Augustus Gloop: A greedy boy Veruca Salt: A girl who is spoiled by her parents Violet Beauregarde: A girl who chews gum all day long Mike Teevee: A boy who does nothing but watch television and Charlie Bucket: The hero. (Dahl, 2020: 1)

It’s valid to see *Charlie and the Chocolate Factory* as a cautionary tale about the dangers of consumerism, the exploitation of hope, and the lengths to which individuals will go for the promise of a better life. Literature is rich and multifaceted, and different readers will take away different lessons and interpretations from the same text.

The characters in this novel have food, buying, and screen addictions. The atmosphere of the novel is filled with exaggerated and morbid sources of pleasure: rivers of chocolate, mountains of sugar, constant entertainment, and implicit cruelty. Except for Charlie, all the characters in this novel have different weaknesses. Hissan (2012) says that the passions and addictions of the novel’s characters lead to a sad defeat. Therefore, it is claimed that this novel is a text that teachers can use to teach morality. On the other hand, one must think about the weaknesses or addictions that should be punished or treated. Food addiction has become a focus for scientific studies as an explanation for the distressing cravings and overconsumption that many people experience, especially in relation to delicious foods (Fletcher & Kenny, 2018).

The hope of obtaining a Golden Ticket sparks a worldwide eating and buying frenzy; People are buying Wonka's chocolates in bulk, and people are ready to give up their moral values with the promise of being able to consume more.

Buying addiction, which stands for "pathological buying" or "oniomania," is a type of addiction that occurs in online or real-world buying situations and causes significant dysfunction in patients (Vasiliu, 2022). In this type of addiction, a person cannot help the urge to buy; when he or she feels sad, happy, or empty, he or she buys something to comfort himself or herself.

The character in the novel named Veruca wants to buy everything that she sees: an animal, a human, food, a vehicle, etc. Because of this, she fails during the factory visiting process. Shopping addiction can be described as constant buying behavior or an irresistible shopping impulse that occurs unconsciously. The term "addiction" encompasses the patient's physical dependence on a substance as well as their psychological and behavioral dependence. This phenomenon is defined as an overwhelming and uncontrolled psychological tendency to engage in excessive and expensive purchases and to spend excessive time shopping. Negative psychological characteristics such as anxiety, anger, arrogance, and impulsivity support these problems (Hartney, 2018). Veruca's father buys for her what she wants. When they visit the factory, she wants to have everything she sees, like a boat, river, or Oompa-Loompas.

'Daddy,' said Veruca Salt, 'I want a boat like this! I want you to buy me a big pink boiled-sweet boat exactly like Mr. Wonka's! And I want lots of Oompa-Loompas to row me about, and I want a chocolate river and I want... I want...' (Dahl, 2020: 68)

Because of the morality of reward and punishment, Veruca wants something at every opportunity and Willy Wonka cannot tolerate this. She asks for the squirrels she sees in the factory, but Wonka won't let her. Suddenly, the squirrels drag Veruca and put her life in danger.

Hey, Mummy!' shouted Veruca Salt suddenly, 'I've decided I want a squirrel! Get me one of those squirrels!' (Dahl, 2020: 92) (...) 'They're not for sale,' Mr. Wonka answered. 'She can't have one.' 'Who says I can't!' shouted Veruca. 'I'm going in to get myself one this very minute!' (Dahl, 2020: 92)

Dahl wants to criticize wealthy families who cannot say no to their children's requests, and he achieves this with Veruca's father, who is obsessed with fulfilling her wishes:

Veruca's father: As soon as my little girl told me that she simply How to have one of those Golden Tickets, I went out into the town and started buying up all the Wonka bars I could lay my hands on. Thousands of them, I must have bought. Hundreds of thousands! Then I had them loaded on trucks and sent directly to my own factory. I am in the business, you see and I've got about hundred working for me over at my place selling peanuts for roasting and salting. That's what they do all day long. Those women sit there shelling peanuts and start shelling the wrappers off these chocolate bars instead! And they did. I had every worker in the palace yanking the paper off those bars of chocolate full speed ahead from morning till night (...) Well I just hated to see my little girl feeling unhappy like that, so I vowed I would keep up the search until I'd got her what she wanted. (Dahl, 2020: 21)

It is emphasized that families are one of the variables that lead children to overconsumption. But also, as can be understood, the author only criticizes, ridicules, but does not propose any solution. Dahl punished all the characters who have addictions, and he only gave a reward to Charlie.

Food addiction:

Because certain foods can trigger an addictive response, physically and mentally developing children are at greater risk than adults. The consumption of addictive foods (e.g., sugar, chocolate, chips) is highly likely to occur in early childhood (Burrows et al., 2017). While classifying studies on food addictions, Sussman and Sussman (2011) state that appetite-stimulating effects are a trigger, loss of control overeating occurs, and therefore, negative psychosocial consequences occur in people. Augustus and Violet, they both suffer from this and restrict themselves in life because of this addiction.

The first winner of Golden Augustus Gloop has a food addiction. He wants to eat everything that he sees. In the factory, there is a floor of pure chocolate, and Augustus eats the liquid chocolate with a spoon. He falls into a river of chocolate and is sucked up by a pipe. Wonka and other characters shamed him for his obesity.

His mother had told the newspaper man. ‘He eats so many bars of chocolate a day that it was almost impossible for him not to find one. Eating is his hobby, you know. That’s all he is interested in. But still, that’s better than being a hooligan and shooting zip guns and things like that in his spare time, isn’t it?’ (Dahl, 2020: 18)

He can buy and eat a lot of chocolate in a day, and he could find the first Golden Ticket. Augustus has obesity and a psychological eating disorder. Because of these, many characters will characterize Augustus as fat.

The other character in the novel called Violet Beauregarde has a food addiction. She wants to chew gum every time; this is her food addiction. At the end of the adventure, Violet turns into a giant blueberry after chewing experimental gum.

Then suddenly, Violet Beau-regarde, the silly gum-chewing girl, let out a yell of excitement. ‘By gum, it’s gum!’ she shrieked. ‘It’s a stick of chewing-gum!’ ‘Right you are!’ cried Mr. Wonka, slapping Violet hard on the back. ‘It’s a stick of gum! It’s a stick of the most amazing and fabulous and sensational gum in the world!’ ‘‘Oh, to blaze with that!’ said Violet, and suddenly, before Mr. Wonka could stop her, she shot out a fat hand and grabbed the stick of gum out of the little drawer and popped it into her mouth. At once, her huge, well-trained jaws started chewing away on it like a pair of tongs. (Dahl, 2010: 76)

Violet makes the wrong decision to chew a dangerous piece of gum, and the gum swells and swells in her stomach. Violet becomes physically deformed and is ridiculed by the author for her gum addiction. Willy Wonka despises people with obesity and food addiction. Although he owns a chocolate factory, he develops a wide variety of impressive chocolates to entice people to eat chocolate all the time, but he makes fun of people who fall into this trap. Grandpa George and Willy Wonka also say negative descriptions about Augustus’s body (Dahl, 2020: 21).

Being fat is a negative feature in the novel that it can be found some examples of this statement:

fat shopkeeper” (Dahl, 2010, s. 36); “Who’s the big fat boy” (Dahl, 2010, s. 44); ““Who’s the kid with a picture of The Lone Ranger stenciled on his windcheater?” (Dahl, 2010, s. 44)” “The big fat boy stepped up. ‘I’m Augustus Gloop,’ he said. (Dahl, 2010, s. 47)””; ‘Good gracious me!’ said Mr. Salt, as he watched his fat wife go tumbling down the hole, ‘what a lot of rubbish there’s going to be today!’ (Dahl, 2010: 96)

That the novelist’s biggest reaction is to food addiction can be understood by the examples given from his pejorative use of the word “fat” with a negative connotation.

Screen addiction

Screen addiction has been criticized by educators since the invention of television. Neil Postman even claims that television has destroyed childhood. Although Willy Wonka was a capitalist entrepreneur, he criticized the addiction to watching television (Postman, 1982). Mike Teavee, one of the characters of the novel, has an addiction to watching television. He watches TV all the time and has many guns as toys because of the effects on the screen. Mike Teavee is dwarfed by her addiction to watching television and is also eliminated. The illustrator of the novel depicts Mike with guns in every scene.

The nine-years-old boy was seated before an enormous television set, with his eyes glued to the screen, and he was watching a film in which one bunch of gangsters was shooting up another bunch of gangsters with machine guns. (Dahl, 2010: 27)

Sussman & Moran (2013) argued that TV watching can be an addiction. Addiction to watching TV isolates the person from real social relations and turns the person into a consuming and passive person rather than a productive and active citizen. The shows and advertisements watched on TV disconnect the person from real life and make him believe in an ideal illusion. In this novel, the boy named Mark cannot develop socially and emotionally by watching TV; actually, he is alone. In the novel, Wonka also mocks him and is punished with a bad ending.

Willy Wonka also dislikes Mike, who is addicted to TV. On the other hand, there is a television room in his factory. When Mike sees this room, he passes out and gets into some trouble.

Certainly, there’s a television room,’ Mr. Wonka said. ‘That button over there.’ He pointed with his finger. Everybody looked. TELEVISION CHOCOLATE, it said on the tiny label beside the button. ‘Whoopee!’ shouted Mike Teavee. ‘That’s for me!’ He stuck out his thumb and pressed the button. Instantly, there was a tremendous whizzing noise. The doors clanged shut, and the lift leaped away as though it had been stung by a wasp. But it leaped sideways! And all the passengers (except Mr. Wonka, who was holding on to a strap from the ceiling) were unglued from their feet on to the door. (Dahl, 2010: 101)

Mike is so fond of television that he is eager to get into it. Willy Wonka is conducting an experiment with television in his factory; Mike agrees to volunteer for the experiment. As a result of the experiment, Mike’s body shrinks. At the end of the story, except for Charlie,

all children leave the factory defeated and unhappy. Willy Wonka says that all children's addictions were cured.

'He's changed!' said Grandpa Joe, peering down through the glass wall of the elevator. 'He used to be fat! Now he's thin as a straw!' 'Of course he's changed,' said Mr. Wonka, laughing. 'He got squeezed in the pipe. Don't you remember? And look! There goes Miss Violet Beauregarde, the great gum-chewer! It appears they managed to de-juice her after all. I'm so glad. And how healthy she looks! Much better than before!' 'But she's purple in the face!' cried Grandpa Joe. 'So she is,' said Mr. Wonka. 'Ah, well, there's nothing we can do about that.' 'Good gracious!' cried Charlie. 'Look at poor Veruca Salt and Mr. Salt and Mrs. Salt! They're simply covered with rubbish!' 'And here comes Mike Teavee!' said Grandpa Joe. 'Good heavens! What have they done to him? He's about ten feet tall and thin as a wire!' 'They've overstretched him on the gum-stretching machine,' said Mr. Wonka. 'How very careless.' 'But how dreadful for him!' cried Charlie. 'Nonsense,' said Mr. Wonka, 'he's very lucky. Every basketball team in the country will be trying to get him. But now,' he added, 'it is time we left these four silly children. I have something very important to talk to you about, my dear Charlie.' (Dahl, 2020: 123-124)

In fact, the children have not changed; they have not been freed from their addictions, they have only been ridiculed and humiliated for their addictions.

Conclusion

Roald Dahl's world-famous children's novel, *Charlie and the Chocolate Factory* is discussed in this study in the context of consumption and society and consumer addictions.

In this research, Roald Dahl's novel has been evaluated in terms of the addictions of the consumer society. In addition, the research shows that the principles necessary for the reconstruction of social ecology are not in the novel; In fact, it has been observed that this text fosters social divisions and depicts the class distinctions needed by the consumer society and a discrimination between citizens of underdeveloped and developed countries. Willy Wonka is a voracious entrepreneur. While he designs a healthy life for himself, he designs unimaginable products to ensure that the people in his community eat poorly and spend extravagantly. To sell more of his chocolate, he designs a golden ticket lottery and everyone, whether they have money or not, buys hundreds and thousands of chocolates to find these tickets. Willy Wonka is not a fair businessman. He brings his workers, the Oompa Loompas, from underdeveloped countries and makes them work for peanuts. The working hours of these workers are unlimited. Consumer children who are captive to producers like Willy Wonka have certain addictions.

The addictions of eating, screen, and buying created by the consumer society are seen in the fortunate ones of the novel. Charlie, the only innocent of the novel, is a passive capitalist. He admires Willy Wonka and likes everything he does without question and submits to his rules. Although he is poor, he spent all he had to find the golden ticket. The analysis of this novel shows that advertising, non-essential production, and addictions that feed the consumer

society weaken the society morally. On the other hand, in this novel, these problems are normalized; instead of eliminating these problems, the victims of the consumer society are punished. No matter how entertaining and fantastical a universe it presents, this novel has a negative impact on children's consumption habits. The reader of this novel may see poverty as fate and think that morality is individual, not social.

Books written for children can have a wide range of messages. On the other hand, in educational environments that focus on current world issues such as sustainability and ecology, it is not right to include children's books, like Charlie and Chocolate Factory, that encourage consumption habits and address consumption addictions in a sloppy way just because they are interesting.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Akyüz, E. (2016). How does global capitalism affect the higher education systems of developing countries? *Akademik Bakış Dergisi*, 53, 138-146.
- Baudrillard, J. (1999). *The consumer society myths and structures*, SAGE.
- Bookchin, M. (1996). *The Philosophy of Social Ecology- Essay on Dialectical Naturalism*. Black Rose Books.
- Bookchin, M. (2007). What is Social Ecology?, *Social Ecology and Communalism*. AK Press.
- T Burrows, J Skinner, MA Joyner, J Palmieri, K Vaughan, AN Gearhardt (2017). Food addiction in children: Associations with obesity, parental food addiction and feeding practices. *Eating Behaviors*, 26, 114-120. <https://doi.org/10.1016/j.eatbeh.2017.02.004>
- Clark, John (1997). A Social Ecology, *Capitalism Nature Socialism*, 8(3), 3-33. <https://doi.org/10.1080/10455759709358746>

- Cornia, G.A.; Court, J. (2004). Inequality, growth and poverty in the era of liberalization and globalization-A policy brief. *UNU World Institute for Development Economics Research (UNU/WIDER)*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199271410.001.0001>
- Dahl, R. (2010). *Charlie and the Chocolate Factory*. Penguin.
- Fletcher, Paul C. & Kenny, Paul, J. (2018). Food addiction: a valid concept? *Neuropsychopharmacology*, 43, 2506- 2513. <https://doi.org/10.1038/s41386-018-0203-9>
- Franz, R. J. (2013). *Cultivating little consumers: How picture books influence materialism in children, environmental studies. Electronic Thesis Collection*, 25, 1-186.
- Burrows.; Hinterberger, F.; Bruckner, M. Burger, E. Frühmann, J.; Lutter, S. Pirgmaier, E.; Polzin, C. Waxwender, H.; Kernegger, L.; Warhurst, M. (2009). *Overconsumption- Our Use of the World's Natural Resources*. Friends of Earth, Wales and Northern Ireland. *Janetschek*. SERI Sustainable Europe Research Institute. <https://www.slideshare.net/DrLendySpires/overconsumption-our-use-of-the-worlds-natural-resources>.
- Hartney, E. (2018). *An overview of shopping addiction*. Verywell Mind.
- Hissan, Wan Syakira Meor (2012). An analysis of the children's characters in Roald Dahl's novel: Charlie and the chocolate factory. *Indonesian Journal of Applied Linguistics*, 2(1), 83-92. <https://doi.org/10.17509/ijal.v2i1.107>
- Rodica Ianole and Viorel Cornescu (2013). Overconsumption Society through the Looking-Glass of Behavioral Economics- International economic conference of sibiu 2013 post crisis economy: challenges and opportunities, IECS 2013. *Procedia Economics and Finance*, 6, 66-72.
- UNICEF (2022). Places and Spaces: Over-consumption in the world's richest countries is destroying children's environments globally, new report says. <https://www.unicef.org/press-releases/over-consumption-worlds-richest-countriesdestroying-childrens-environments-globally>
- Walberg, H. J. & Joseph, L. B. (2003). *Education and capitalism: How overcoming our fear of markets and economics can improve America's schools*. Hoover Institution Press.
- Min, P. (2021). The hypocrisies of Wonka's chocolate world: Flipping Dahl's story inside out. *Tortoise- A Journal of Writing Pedagogy*. Princeton Community. <https://tortoise.princeton.edu/archive/archive-spring2021/>
- O'rourke, K. & Williamson, J. G. (2000). When did globalization begin?. *National Bureau Of Economic Research*. 1050. <http://www.Nber.Org/Papers/W7632>
- Postman, Neil (1994). *The disappearance of childhood*. Vintage/Random House.
- Trentmann, F. (2004). Beyond consumerism: New historical perspectives on consumption. *Journal of Contemporary History*, 39(3), 373-401. SAGE. <https://doi.org/10.1177/0022009404044446>
- Rudd, D. (2020). Willy Wonka Dahl's chicken's and heavenly visions. *Children's Literature in Education*, 51(1), 15-142. <https://doi.org/10.1007/s10583-018-9366-6>
- Saint-Exupéry, A. (1996). *The Little Prince*. Mammoth.
- Staniforth, M. (1997). Capitalism, colonialism, and consumerism, (J. Barto, Ed.) Material culture and consumer society- dependent colonies in colonial Australia. *The Springer Series in Underwater Archeology*. 33-45.
- Sussman S, Sussman A.N.(2011). Considering the definition of addiction. *International. Journal of Environmental Research and Public Health*, 8 (10), 4025-4038.

- Sussman, S. , Moran, M. B. (2013). Hidden addiction: Television. *Journal of Behavioral Addiction*, 2(3), 125-132.
- Rinaldi L. (2003). Stati caotici della mente: Psicosi, disturbi borderline, disturbi psicosomatici, dipendenze, Chaotic states of mind: Psychosis, borderline disorders, psychosomatic disorders, addictions] 349. Raffaella Cortina Editore.
- Passini, S. (2013). A binge-consuming culture: The effect of consumerism on social interactions in western societies. *Culture & Psychology*, 19(3),369-390. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2010.00440.x>
- Vasiliu, O. (2022). Therapeutic management of buying/shopping disorder: A systematic literature review and evidence-based recommendations. *Front Psychiatry*, 3(13). <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.1047280>



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue - Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2672

Araştırma makalesi/Research article

Nardaniye Hanım Masalında Narsisistik Karakter Analizi

Narcissistic Character Analysis in
Nardaniye Hanım Tale

Yılmaz Kaval*

*“Tutuşturan da ben, yanan da,
Kendime olan sevgimle yanıyorum.”*
(Ovidius’tan akt. Azra Erhat, 2011: 212)

Öz

İnsanoğlu, tarihin en eski devirlerinden itibaren halk anlatıları ile hayal dünyasını ve gerçekleri sentezleyerek kendini ifade etme imkânı bulmuştur. Halk anlatıları arasında önemli bir yere sahip olan türlerden biri de masallardır. Masallar, bünyesinden çıktığı toplumun kültürel belleği hakkında önemli bilgiler veren metinler olmanın yanında toplumun psikolojik derinliklerini anlamamızı da sağlayan ürünlerdir. Masal kahramanlarının anlatı akışı içinde sergiledikleri eylemler; onların iç dünyalarına, bilinçdışına ve kişilik yapılarına erişim sağlamamıza böylece onları

Geliş tarihi (Received): 25-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-07-2024

* Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Tunceli-Türkiye/Munzur University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature. yilmazkaval@munzur.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-5598-0670

daha iyi tanımamıza kaynaklık etmektedir. Bu anlamda masal karakterleri arasında sıklıkla karşılaşılabilen kişilik türlerinden biri narsisistik kişiliktir. Narsisistik (özsever) kişilik örüntüsü, yükseltilmiş ego ile birlikte kişinin kendisini herkesten üstün görme eğilimidir. Pertev Naili Boratav'ın derlediği *Nardaniye Hanım* masalı da psikanalitik açıdan incelendiğinde üvey anne karakterinde narsisistik özelliklerin temsil edildiği görülür. Bu çalışmada Psikanalitik halkbilimi kuramı ve masal türü bağlamında *Nardaniye Hanım* masalında yer alan üvey anne karakterinde narsisistik karakter analizi uyguladım. Masal içinde kendi görünüşüne saplantılı derecede önem veren üvey anne, dıştan gelecek övgüye bağımlı bir şekilde tasvir edilmektedir. İhtişamlı bir egoya sahip olan üvey anne, beklentileri karşılanmadığında karanlık bir kişiliğe bürünerek diğer karakterlerin hayatına olumsuz bir şekilde etki eder ve onlara çeşitli kötülükler yapar.

Anahtar sözcükler: *masal, üveyanne, narsisizm, haset, kötülük*

Abstract

Since the earliest times in history, human beings have had the opportunity to express themselves by synthesizing the world of imagination and reality through folk narratives. Fairy tales hold an important place among these narratives. Besides providing valuable insights into the cultural memory of their originating societies, fairy tales offer a window into the psychological layers of those societies. The actions of fairy tale heroes within the narrative grant us access to their inner worlds, unconscious thoughts, and characteristics, thereby enriching our understanding of them. In this regard, one recurring personality type among fairy tale characters is the narcissistic personality. The narcissistic (self-loving) pattern involves seeing oneself as superior to others, often accompanied by an inflated ego. When examining the tale of *Nardaniye Hanım*, compiled by Pertev Naili Boratav, from a psychoanalytical perspective, one can observe the representation of narcissistic traits in the stepmother character. In this study, in the context of Psychoanalytic folklore theory and fairy tale genre, I analyzed the narcissistic character of the stepmother character in the fairy tale of *Nardaniye Hanım*. In the tale, the stepmother, who obsesses over her own appearance, is depicted as dependent on external praise. When her expectations are not met, her magnificent ego gives way to a darker personality, leading her to negatively impact the lives of other characters and commit various evil deeds against them.

Keywords: *fairy tale, stepmother, narcissism, envy, evil*

Extended summary

We know that human beings have been expressing folk narratives since the earliest times of history. Folk narratives have been told orally for a very long time. For this reason, folk narratives have been constantly changing and developing literary genres. Folk narratives are cultural heritage products that transmit the values, beliefs, lifestyle, fears and joys, identity, language, in short, every aspect of the society to new generations for centuries.

Folk narratives, which ensure the cultural continuity of societies, make important contributions to our understanding of the memory and cultural codes of the society. One of the genres that have an important place among folk narratives is fairy tales. Fairy tales are a literary genre created by the people with a long life experience and transmitted orally from language to language to future generations. The most important aspect of fairy tales is that extraordinary events and beings take place in the fairy tale flow. These narratives are accepted as completely imaginary texts. Therefore, there is no purpose such as making the listener believe in the fairy tale. While the fairy tale texts were the property of the narrator when they first appeared, they are transferred from language to language over time and as a result of this transfer, the fairy tale becomes the property of the people. The fairy tale, which has gained a social characteristic, becomes products that enable us to understand the psychological depths of the society as well as being texts that provide important information about the cultural memory of the society from which it emerges. Because the fairy tale does not remain in the form in which it was first told, and as it passes from generation to generation, it turns into an example of the development line of the society by taking brand new motifs, types and events into its structure. The events that take place in fairy tales are the source of understanding the mind and emotional world of fairy tale characters, as well as their internal conflicts and subconscious emotional states. One of the mood disorders seen in fairy tale characters is narcissistic personality disorder. Narcissistic individuals, who overestimate their characteristics and care about themselves too much, admire themselves to a great extent. This admiration prevents them from establishing healthy communication with other individuals in the society. Individuals with this personality pattern do not hesitate to manipulate other people for their own interests. Lack of empathy is an important indicator in these individuals. Therefore, their tendency to do evil is very developed. These individuals, who are overly dependent on the approval and praise of others, cause serious problems in human relations when their expectations are not met.

When Turkish oral narratives are examined, characters with narcissistic behaviours, which is a psychological mood disorder, are present to a significant extent. Characters with this personality pattern are seen from myths, which are the most archaic narratives of the genres. Examples of narcissistic characters are also very common in fairy tale narratives, which are among Turkish oral narratives. The most common narcissistic character in Turkish fairy tales is the stepmother character. Stepmother characters are not seen with positive characteristics in any of the Turkish fairy tale narratives. These characters are usually depicted with personality patterns that are jealous of the children in the house they come from, persecuting them, and making attempts on their lives. When the tale of *Nardaniye Hanım*, compiled by Pertev Naili Boratav, who has made valuable contributions to Turkish folk literature with his studies, is examined from a psychoanalytical point of view, it will be seen that narcissistic behaviours are represented in the stepmother character. In this narrative, the stepmother appears throughout the tale in a role that gives obsessive importance to her own appearance. The stepmother, who obsessively cares about her beauty, is depicted as dependent on external praise. When her expectations are not met, the stepmother takes on a

dark personality and negatively affects the lives of other characters and exhibits evil deeds. While carrying out these actions, the stepmother disregards the feelings of the characters she abuses and puts her own interests at the forefront. This character rarely does favours, but there is always a situation that will benefit her under this action. When he/she does a favour, he/she knows that this feeling is actually temporary and returns to his/her negative behaviour after a short time. Considering the findings and opinions of researchers who are experts in the field of psychiatry about narcissism, it is understood that the stepmother character in the fairy tale carries this personality pattern to a significant extent.

In this sense, the tale of *Nardaniye Hanım* exhibits the symptoms of narcissistic personality disorder, which is defined as a mood disorder in psychology. With this analysis, we believe that understanding the narcissistic behaviours detected in the tale of *Nardaniye Hanım* will make an important contribution to making such analyses in other genres of Turkish folk literature and to understanding the relationship between folklore and psychology.

Giriş

Sözlü halk anlatıları, özellikle de masallar anonim halk edebiyatının en başat ürünlerinden biri olarak kabul edilir. Yazının olmadığı dönemlerde oluşan masallar, sözlü aktarım yolu ile günümüze ulaşan halk edebiyatı ürünleridir. Masallar, motif ve sembol bakımından oldukça zengin olan anlatılardır. Masal metinlerinde yer alan her sembol ve motifin bir anlamı vardır. Bu motif ve sembollere yüklenen bütün anlamlar insanoğlunun kadim geçmişinin açıklamalarıdır. Bu yüzden olacak ki ilk insan topluluklarından günümüze kadar gelen masallarda insana dair her şeyi bulmak mümkündür.

Masal; “genellikle özel kişiler tarafından, kendine mahsus olağanüstü zaman, mekân ve şahıs kadrosu içerisinde, yaşanılan hayat ile hayâl edilen hayatın sistemli bir şekilde ifade edildiği; klişe sözlerle başlayıp, yine klişe sözlerle biten hayal mahsulü sözlü anlatım türüdür” (Şimşek, 2001: 3). Bu anlatı türü, kurgusu itibari ile her ne kadar hayal mahsulü olarak kabul edilse de dinleyiciyi inandırma gibi bir özelliği vardır (Sakaoğlu, 2012: 2). Dolayısıyla “masal dediğimiz şey, her milletin dönen aynasıdır. Bu aynaya bakacak olursak hem eskilerin ibadetlerini hem eski zamanların ahlakını da görmüş oluruz” (Kunos, 2001: 112).

İçinde doğduğu topluma dair her şeyi aktarabilen bu edebî türlerin, sözlü anlatım yolu ile kuşaklar arası iletişime katkıda bulunduğu söylenebilir. Masallar sayesinde gerçekleşen bu iletişimde atalarımızın geçirdiği sosyal ve kültürel aşamaları anlamak mümkündür. Bunların dışında masal anlatı akışında yer alan kahramanların yaşadığı hadiseler; atalarımızın zihinsel kapasitelerini, toplumsal normlarını ve medeniyet sürecindeki macerasını da açıklayan ey-lemler olarak kabul edilir.

Bünyesinden çıktığı toplumun aynası olarak kabul edilen masallar; toplumun sadece hayallerini, korkularını, fantezilerini değil, aynı zamanda psikolojik dinamiklerini de bize aktaran kaynaklardır. Uzun bir süre sadece eğlence amacı ile anlatıldığına inanılan masalların aynı zamanda toplumun kolektif bilicini de yansıtan edebî türler olduğunu unutmamak gerekir (Karabulut, 2022: 757).

Masallarda topluma ve insana dair her şeyi bulmak mümkün olduğu için anlatı içinde insan psikolojisine dair verileri tespit ederek insan davranışlarını ve zihinsel süreçlerini tahlil etmek de mümkündür. Bu anlamda masalları halkbilimi ekseninde değerlendirdiğimiz gibi Psikanalitik açıdan da değerlendirerek çok daha zengin sonuçlara ulaşmamız mümkündür. Bu şekilde yapılacak bir değerlendirme ile toplumun bilinçdışına ulaşılarak atalarımız ile onların ardılları olan masal dinleyicisi ve okuru arasında bir iletişim sağlanmış olacaktır.

Masal türünün insan ruhu ile yakın ilişkide olması masalın Psikanalitik halkbilimi kuramının değerlendirme alanına girmesini sağlamıştır. Ancak bu kuram çalışmalarını sadece masal ve mit üzerinde yoğunlaştırmayıp folklorun bütün türlerini ele alıp inceler, ulaştığı bulguları da insan doğası ile ilişkilendirir (Çobanoğlu, 1999: 144).

Psikanalitik halkbilimi kuramının ideasına göre; masallardaki semboller bize insanoğlunun tarihini, edebiyatını ve psikolojisini aktarmaktadır. Dolayısıyla masalları ve bünyesindeki sembolik durumları anlamak ve yorumlamak insanoğlunun varlık serüvenini anlama noktasında önemli bir kaynaktır. Çünkü masallar insanoğlunun zaman içinde gelişen tarihiyle paraleldir. İnsan, yaşadığı her şeyi bilinçdışına aktarsa da yaşanmışlıklar bazen rüyalar bazen de masallar ile dışa vurulur. Dolayısıyla masallar, insanlığın geçirdiği tecrübeleri bize aktaran geçmiş zaman bilgeliğinin tezahürleridir. Bu yüzden masalların gerçek özünü ve sembolün anlamını kavradığımızda anlatının işlevi yerine gelmiş olur (Fromm, 1992: 209-210).

Dünyada ve ülkemizde araştırmacılar, Psikanalitik halkbilimi kuramı ekseninde masal türü üzerine pek çok inceleme yapıp masallardan farklı sonuçlar çıkarmışlardır. Bu çalışmada da Pertev Naili Boratav'ın *Zaman Zaman İçinde* adlı kitabında yer alan *Nardaniye Hanım* masalında karşılaşılan narsisistik (özsever) öğeler ele alınıp yorumlanacaktır. Masalda narsisistik karakter olarak seçilen üvey anne karakteri, psikoloji alanındaki profesyonellerin görüşleri ve *Amerikan Psikiyatri Birliği, Ruhsal Bozuklukların Tanımsal ve Sayımsal El Kitabı, Beşinci Baskı (DSM-5) Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı* ölçütlerine göre Psikanalitik halkbilimi kuramı ekseninde analiz edilecektir. Bunlar belirlenirken narsisistik karakter olarak seçilen üvey annenin narsisistik davranışları, davranışlarının altında yatan sebepler ve hangi durumlar karşısında bu davranışları sergilediği tahlil edilecektir. Üvey annenin davranışlarının narsisistik kişilik örüntüsü ile örtüşüp örtüşmediği belirlenirken masal türünün kökeninde insan ruhunun tecrübe ettiği yaşanmışlıkların bakiyesi olan fanteziler hem masal türü hem de psikoloji bağlamında değerlendirilecektir.

Psikoloji biliminde “narsisizm” kişilik bozukluklarından biri olarak kabul edilir. Bu kavramın kökeni, Yunan mitolojisinde yer alan “Narkissos” anlatısına dayandırılmaktadır. Narkissos anlatısındaki nergis çiçeğinin de adını bu anlatıdan aldığı belirtilmektedir (Erhat, 2011: 211). Trajik bir anlatı olarak anlatılan narkissos anlatısı, şairler tarafından nesiller boyunca anlatılarak günümüze kadar gelmiştir.

Yunan mitolojisine göre, Narkissos, bir Tanrı ve su perisinin oğlu olup kendisine tanrısal bir güzellik verilmiştir. İnsanların dünyasında herkesin hayranlığını kazanan Narkissos'un şöhreti tanrılar dünyasına ulaşır. Narkissos; perilerin, insanların hatta hayvanların ona olan hayranlığına alışmıştır ve bu duruma karşı ilgisizdir. Güzelliğinin farkında olan Narkissos,

kendini herkesten üstün görür ve kimsenin ilgisine karşılık vermez. Narkissos'un aşkına düşenlerden biri de dağ perisi Echo'dur. Tanrıça Hera'nın lanetine uğrayan Echo sesini kaybetmiştir. Echo, Narkissos'a âşık olduktan sonra sürekli onu takip eder. Bir gün Narkissos; Echo'yu fark eder ve onun aşkını küçümseyip, aşkıyla alay eder. "Sana âşık olmaksızın ölürüm daha iyi" der. Kalbi kırılan Echo, ormanın derinliklerine kaçar, bir daha bir şey yiyip içmez ve geriye sadece sesi kalır. Narkissos'un bu şekilde kendini beğenmişliği, kendini aşktan ve insanlardan üstün görmesi tanrıları kızdırır, karşılıksız aşkın cezasını çekmek ile cezalandırılır. Narkissos bir gün ormanda gezerken berrak bir suda yüzünün yansımını gördükten sonra kalbi yerinden çıkacak gibi olur. Gördüğü suretin kendi yüzü olduğunu fark edemeyen Narkissos, günlerce acı içinde sudaki yansımaya bakar, en sonunda ona kavuşmak için suya atlar ve bir daha sudan çıkmaz (Malkin, 2017: 17-19).

Yunan mitolojisine ait bir anlatı olmasına rağmen çok benimsenen bu trajik anlatı, farklı toplumların edebiyatında ve sanatında büyük ölçüde karşılık bulmuştur. Bu trajedideki bencilliğin narsisizm teriminin tanımlanmasına ve anlaşılmasına katkıda bulunduğu kabul edilmektedir.

Narsisizm terimi klinik tarihten türemiş ve 1899 yılında Paul Nacke tarafından kendi bedenine genellikle cinsel bir objenin bedenine muamele edildiği gibi muamele eden, yani kendi bedenine bu eylemler aracılığıyla eksiksiz bir tatmin elde edene kadar bakan, onu okşayan, seven bir insanın tutumunu tanımlamak üzere seçilmiştir. (Freud, 2019: 5)

Psikoloji Sözlüğü'nde ise narsisizm şu şekilde tanımlanmaktadır:

Görkemli bir eşizlik, önemlilik, yeteneklilik vb. duygusu, zihnin sınırsız başarı kazanma fantezileriyle meşgul olması, başkalarından sürekli ilgi ve hayranlık görme ihtiyacı, başkalarının eleştirisi ve değerlendirmelerine karşı aşırı duyarlılık ama başkalarına karşı empati (eşduyum) yoksunluğu, başkalarını kullanma aşırı idealleştirmeye aşırı küçümseme arasında gidip gelme vb. özelliklerle tanımlanan bir kişilik örüntüsü. (Budak, 2005: 523)

Narsisizm; "öğrenilmiş bir tepkidir, yani bir huydur, tıpkı diğer huylar gibi çevredeki koşullara bağlı olarak güçlenir veya zayıflar" (Malkin, 2017: 29). İşte bu yüzden narsisist kişilerin hayatı hep bir mücadele içinde geçer ve mutluluk duygusunu kolay kolay yaşayamazlar (Kernberg, 2014: 126). Toplumdaki diğer bireyler ile yaşadıkları çatışma ve topluma ayak uyduramama probleminin de asıl sebebi bu huylarıdır.

Amerikan Psikiyatri Birliği, Ruhsal Bozuklukların Tanımsal ve Sayımsal El Kitabı, Beşinci Baskı (DSM-5) Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı'nda narsisistik kişilik bozukluğu için şu bilgiler verilmektedir:

Aşağıdakilerden beşi (ya da daha çoğu) ile belirli, erken erişkinlikte başlayan ve değişik bağlamlarda ortaya çıkan, büyülenme (düşlemlerde ya da davranışlarda), beğenilme gereksinimi ve empati yapamama ile giden yaygın bir örüntü:

1. Büyüklenir (örn. başarılarını ve yeteneklerini abartır; gösterdiği başarılarla oransız bir biçimde, üstün biri olarak görülme beklentisi içindedir).
2. Sınırsız başarı, güç, zekâ, güzellik ya da yüce bir sevgi düşlemleriyle uğraşır durur.
3. 'Özel' ve eşi, benzeri bulunmaz biri olduğuna ve ancak özel ya da üstün diğer kişilerce (ya da kurumlarca) anlaşılabilceğine ve ancak onlarla ilişki kurması gerektiğine inanır.

4. Çok beğenilmek ister.
5. Hak ettiği duygusu içindedir (özellikle kayırılacak bir tedavi göreceğine ya da her ne istiyorsa yapılacağına ilişkin anlamsız beklentiler içinde olma).
6. Kendi çıkarı için başkalarını kullanır (kendi amaçlarına ulaşmak için başkalarından yararlanır).
7. Eşduyum yapamaz: Başkalarının duygularını ve gereksinmelerini anlamak istemez.
8. Sıklıkla başkalarını kıskanır ya da başkalarının kendisini kıskandığına inanır.
9. Başkalarına saygısız davranır, kendini beğenmiş davranışlar ya da tutumlar sergiler. (DSM-5, 2014: 333-334)

Narsisistik karakter olarak üvey anne karakterinin belirlendiği *Nardaniye Hanım* masalının motifleri kısaca şu şekildedir:

a. Zamanın birinde bir adamın 13-14 yaşlarında bir kızı vardır. Bir gün bu kızın annesi ölür. Kızın hocası, kız ile konuşarak ona anne olmak istediğini söyler. Kız, babasına eş olarak hocasını almasını söyler.

b. Baba; kızının dediğini yapar, kızın hocası ile evlenir. Kadın, üvey anne olarak eve geldikten sonra kızın güzelliğini kıskanır ve ondan kurtulmak için çare arar. Babayı ikna eden üvey anne, kızı kıra oyun oynamaya gönderir.

c. Üvey anne, kıza tuzlu poğaçaya götürür. Su testisine yılan yavrusu koyar. Tuzlu poğaçayı yiyen kız, su testisinden su içince testinin içindeki yılanı da yutar.

d. Bir müddet sonra kızın karnı şişer. Üvey anne, kızın hamile olduğunu söyler. Baba, namusuna düşkün olduğu için kızı götürüp bir dağ başına bırakır.

e. Bir su kenarına gelen kız, abdest alırken suyun içinden gelen sese karşılık olarak kızın karnındaki yılan da ses verir ve yılan kızın ağzından çıkar. Kız, çaresizce kırk haramilerin evine gider, onlarla kardeş olur.

f. Üvey anne, ay ile konuşarak aya dünyada en güzel kadının kim olduğunu sorar. Ay, dünyada en güzel kadının Nardaniye Hanım olduğunu söyler.

g. Üvey anne buna katlanamaz. Nardaniye'yi öldürmek için kılık değiştirir, planlar yapar ve onu öldürmek için ona zehirli yiyecekler verir. Üvey annenin verdiği sakızı çiğneyen Nardaniye, ölür.

h. Kırk haramiler, Nardaniye'yi gömmeye razı olmazlar. Kızı bir tabuta koyup gezdirirler. Kırk haramilerin taşıdığı tabutu gören prens, kıza âşık olur ve onu sarayına götürür.

ı. Saraydaki yaşlı bir adam, kızın avurdundaki sakızı çıkarınca kız tekrar canlanır ve başından geçenleri anlatır. Prens, üvey anneyi-ceza olarak-kırk katırın kuyruğuna bağlar, dağlara salar. Üvey anne kayalara çarparak parça parça olur (Boratav, 2007: 114-120).

1. İyi anneden ayrılış ve Narkissos ile karşılaşma

Üvey anne ve üvey kız rekabeti, Türk masallarında sıklıkla karşımıza çıkan bir temadır. Ele aldığımız *Nardaniye Hanım* masalında da diğer Türk masallarında var olan yaşlı ve genç kadın rekabeti mevcuttur. Masalların kötü karakterleri olan ve genelde masalın sonunda mağ-

lup olan üvey annelerin temsil edildiği bütün anlatılarda bu sağlıksız rekabet görülmektedir. Dolayısıyla *Nardaniye Hanım* masalındaki üvey anne ile üvey kız rekabetini ve bu rekabetin altında yatan sebepleri Psikanalitik yöntemle açıklamak bu rekabeti aynı zamanda Türk masal anlatı geleneği bağlamında da ele alıp yorumlamak gerekmektedir.

Jung, üvey anne ve üvey kız rekabetini kızların gerçek annelerine dair geliştirdikleri olumsuz düşüncelerin ürünü olabileceğini savunur. Özellikle çocuklarına karşı baskıcı, otoriter tavırlar sergileyen annelerin kızları, rüyalarında annelerini cadı ya da kötü bir hayvan şeklinde görebilirler (Jung, 2005: 24). Masalların başında kahramanların öz annelerinin ani kaybı ve aileye yeni katılan zalim üvey anne teması da kızların bilinçdışına attıkları öz annelerine yönelik olumsuz duyguların bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Parmaksız, 2017: 19). Dolayısıyla insanın bilinçdışına atılmış duygularını, bilince aktaracak özel yöntemlere ihtiyaç vardır (Gürol, 1977: 19). İşte bu yöntemlerden biri de hiç şüphesiz masallardır.

Türk masal anlatılarına bakıldığında “iyi kalpli öz annenin en büyük vasfı fedakâr davranışlarıdır” (Kasımoğlu, 2022: 746). Ancak Türk masallarının genelinde anlatının başında mutlu bir aile hayatı olan kızların yetişkinlik çağına adım atmaları ile birlikte annelerini kaybettiği görülür. Bu kayıp, hayata dair tecrübeleri az olan kızların savunmasız kalmalarına sebebiyet vermektedir. Masallarda genelde bu kızlara karşı en büyük tehdit olarak üvey anne karakteri gösterilir. Üvey anne karakteri, masal metinlerinin tamamında olumsuz bir karakterdir. Acımasız, zalim, kötü niyetli, kıskanç ve kendilerine aşırı derecede hayran olan bu karakterler, anlatı akışı içinde yer alırlar. Üvey annelerin bu saplantılı özellikleri, onlarda var olan narsisistik örüntüyü anlamamıza ve bu özelliklerini tahlil etmemize katkı sunmaktadır.

Türk masallarında anne kaybı genelde anlatının başında ve aniden meydana gelir. *Nardaniye Hanım* masalında da anlatının hemen başında mutlu bir hayatı olan ailede annenin ani ölümü gerçekleşir. Ailenin yetişkinlik çağının başında olduğu anlaşılan kızının hayatına hocasının üvey anne olarak girdiği görülmektedir. Üvey annenin aile tablosuna girmesi ile birlikte kızın hayatı zorlaşır. Üvey anne tarafından kıskanılmaya başlanan kız, kendisine yüklenen gayri ahlaki suçlar ile karşılaşır. Masalın akışına bakıldığında üvey annenin kızın hayatına girmesi ile birlikte üvey annede var olan narsisistik yüzün ortaya çıktığı görülür. “Aradan bir zaman geçer, kadın başlar üvey kızını kıskanmaya. ‘Ne yapsam da bu kızdan kurtulsam’ diye düşünürmüş” (Boratav, 2007: 114).

Öz annesi ölmeden önce bu şekilde kötü ve narsisistik nitelikteki durumlar ile karşılaşmayan Nardaniye, sağlıklı ilişkiler içinde bir hayat yaşamaktadır. Ancak ailenin yeni bireyi ile birlikte artık kendisine her türlü kötülüğü yapabilecek Narkissos ile karşılaşmış olur. Bu karşılaşmadan sonra Nardaniye, daha önce sahip olduğu mutlu hayatı kaybedip Narkissos’un karanlık ve acımasız dünyası ile yüzleşir. Bu yüzleşmeden sonra masalda trajik gelişmeler git gide artar.

2. Narkissos’un temel kusuru: İhtişamlı ego

Narsisist kişilerin kendilerine karşı dozunu ayarlayamadıkları hastalık derecesinde bir hayranlıkları vardır. Bu durum onları diğer sağlıklı bireylerden ayıran en belirgin özelliktir. Bu kontrol dışı hayranlık, onların egolarına etki eder ve onlarda giderek tatmin edilemeyen arzuya

dönüştürür. Bu kontrolsüz ego, çoğu zaman onlarda bir savunma aracı olarak kullanılır. Bu sorunlu hayranlık duygusu, narsisistik bireylerin insan ilişkilerinde sorunlara yol açan dolayısıyla insanlarla uyum içinde yaşamalarına engel teşkil eden sağlıklı bir duygudur (Kernberg, 2019: 32). Bu anlamda narsisistik olarak tanımlanan bu bireylerin diğer insanlar ile çatışma içinde olmalarının ana kaynaklarından birinin bu ihtişamlı ego olduğu söylenebilir.

Narsisistik bireyler; “büyük ihtişamlı ego imgesine sahiptirler. Sadece daha iyi değil, en iyisidirler. Yalnızca çekici değil, en çekicidirler” (Lowen, 2016: 30). Dolayısıyla bu kişilik örüntüsüne sahip kişiler, “büyüklenir (örn. başarılarını ve yeteneklerini abartır; gösterdiği başarılarla oransız bir biçimde, üstün biri olarak görülme beklentisi içindedir)” (DSM-5, 2014: 333). Bu kişiler sahip oldukları özelliklerin ötesinde hayali ve eşsiz özelliklere sahip olduklarını düşünürler (Yıldırım ve Kansu, 2022: 912).

Nardaniye'nin üvey annesinin sınırları zorlayan egosunun, mükemmellik beklenti ve ihtiyacının en iyi örneği şu ifadeler ile aktarılmaktadır: “Ay doğmuş, ayın on beşi... Kadın çıkmış ayın karşısına... Ayım, ayım, Sen mi güzel ben mi güzel?” (Boratav, 2007: 116).

Türk masal anlatı geleneğinde iyi annenin yerine gelen kıskanç üvey anne karakteri, genelde kendi güzelliği ile büyülenmiş bir şekilde aktarılır. Masal türünde baktığımızda üvey anne, çoğunlukla güzelliğini ayna karşısında kanıtlama eğiliminde gösterilir. Bu masal karakterinin de kendisini sürekli dış çevreye özellikle de aya karşı kanıtlama ve onaylama arayışı, narsisistik bir eğilim içinde olduğunu kanıtlamaktadır (Işık, 2009: 208).

Masalarda üvey annelerin güzelliklerinin tescilcisi olarak gösterilen ayna motifinin yerini *Nardaniye Hanım* masalında ay almaktadır. Üvey annenin aya sorduğu güzellik ile ilgili sorular sadece kendini beğenmişlik olarak algılanmamalıdır. Bu ifadeler, üvey annenin en güzel olma, en üstün olma ve en çok arzulanan olma gibi bir narsisistik saplantının tezahürüdür. İçinde yaşanan gerçek dünyada var olmayan bu güzellik arayışı, bir saplantı şeklinde üvey annenin ihtişamlı ve kontrolsüz egosu eşliğinde ifade edilerek okuyucuya ve masal dinleyicisine aktarılmaktadır. Masalda üvey anne karakterinin uyumsuz olmasına, kötülük yapmasına neden olan işte bu şişirilmiş egonun olduğu okuyucuya ve dinleyiciye hissettirilmektedir.

Narsisistik kişilik örüntüsüne sahip insanların zamanla sevgi objelerine karşı libidinal ilgilerini yitirdiği görülmektedir. Bu kişilerin, acı eşiği arttıkça başka insanları sevme eylemini bir kenara bıraktıkları görülür (Freud, 2019: 20). Bu kişilerin “cinsel ilgisini insanlardan bütünüyle uzaklaştırmış, bununla birlikte onu, libidosu kendi fantezilerine doğru içe dönmeksizin veya egosuna geri dönüş yapmaksızın tanrısal alana, tabiata veya hayvanlar âlemine yönelik abartılı bir ilgi biçiminde yüceltilmiş olması da mümkündür” (Freud, 2019: 17). Özgeci davranışları yitiren üvey annenin aya sorduğu saplantılı güzellik arayışı ile ilgili bu soru ve beklentileri, onun narsisistik kişilik örüntüsüne sahip olduğunu göstermektedir (Yayla, 2019: 64).

Narsisistik kişilerin “duygusal hayatları sığdır. Başkalarının duygularına pek eşduyum duymazlar. Başkalarından aldıkları takdir ya da kendi büyüklenmeci fantezileri dışında hayattan pek haz almazlar” (Kernberg, 2019: 32). Hayatta onları mutlu eden, onların hayattan

zevk almasını sağlayan en önemli etken başkalarından yani dışarıdan gelen parıltılı övgülerdir. Dışarıdan takdir alamadıkları zaman ya da büyükenemedikleri vakit sıkıntılı bir ruh haline girip huzursuz olmaya başlarlar. Onlara tekrar narsisistik destek sağlayacak kişileri bulunca onları sömüren ilişkiler kurarlar (Kernberg, 2019: 32). Onların hayatını mahveden, toplumla barışık bir hayat yaşamalarına engel olan temel nedenlerden biri de bu asalak ve sömürü odaklı ilişkileridir.

Nardaniye Hanım masalında da üvey anneyi mutlu edebilecek tek unsurun “ay”dan yani dıştan gelecek olan mükemmellik övgüsü olduğu belirtilmektedir. İşte bu davranışın temel sebebi, üvey annenin güzelliğini diğer karakterlerden daha üstün görmesinden kaynaklanmaktadır. Üvey annenin bu ihtişamlı egosu onun diğer karakterler ile uyumsuz bir ilişki içine girmesine, başına kötü hadiselerin gelmesine sebebiyet vermektedir. Bu davranış şekli, narsisistik kişilik örüntüsüne yakalanmış kişilerin özelliklerini yansıtmaktadır.

3. Narsisistik bir ıstırap: Yoğun haset

Türk masallarında olumsuz tipler olarak gösterilen üvey anneleri, olumlu karakterlerden ayıran özelliklerden başında bu karakterlerde yoğun bir şekilde tezahür eden haset duygusudur. Üvey annelerde var olan haset duygusu, tatmin olmayan bir duygu olarak gösterildiği için yaptıkları kötülüklerin de sınırı olmaz. Masallarda bu karakterlerin kötülüklerine sebebiyet veren kontrolsüz haset duygusu, onları narsisistik kılığına sokmaktadır.

Narsisistik kişiler; “sınırsız başarı, güç, zekâ, güzellik ya da yüce bir sevgi düşlemleriyle uğraşır durur” (DSM-5, 2014:333). Bu kişiler, “hem bilinçli hem de bilinçdışı ölçüsüz kıskançlıktan mustaripler. Açgözlülük yaparlar, öteki kişileri kullanırlar” (Kernberg, 2010: 290). Empati duygusu, narsisistik kişilerde yeterli derecede gelişmediğinden dolayı duygusuz davranışlar sergilerler. Diğer insanları küçük görerek, kullanmak onların haklarıymış gibi bir tutum içinde olurlar. Çoğu zaman acımasız davranışlar sergilemeleri bu düşünceden kaynaklanır. Bu kişiler de yüksek bir özgüven varmış gibi görünse de aslında derinlerde büyük bir özgüvensizlikleri mevcuttur. Bu özellikleri itibari ile başka insanlara karşı kontrol edemedikleri çoğu zaman onlara ıstırap çektiren bir haset duygusunun kontrolünde olurlar (Kernberg, 2019: 214).

Narsisistik kişilerde başarısız olma düşüncesi arttığı vakit bir savunma tepkisi olarak haset duygusu gelişir. Kontrol edemedikleri bu duygu, kontrolsüz davranışlar sergilemelerine neden olur (Kaynak, 2020: 287). Narsisistik kişilerin kontrolsüz haset duygusunun *Nardaniye*’nin üvey annesinde masalın hemen başında tezahür ettiği görülmektedir. “Aradan bir zaman geçer, kadın başlar üvey kızını kıskanmaya. ‘Ne yapsam da bu kızıdan kurtulsam?’ diye düşünürmüş” (Boratav, 2007: 114).

Amerikan Psikiyatri Birliği, Ruhsal Bozuklukların Tanımsal ve Sayımsal El Kitabı, Beşinci Baskı (DSM-5) Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı’na göre narsisistik kişi, “sıklıkla başkalarını kıskanır ya da başkalarının kendisini kıskandığına inanır” (DSM-5, 2014: 334). Çünkü bu bireyler, “kendilerini fiziksel ve ruhsal yönden aşırı beğenen, üstün gören; sürekli beğeni, ilgi ve onay bekleyen” (Öztürk ve Uluşahin: 2018: 432) kişilerdir. Bunlar tehdit

karşısında “özel olma algılarını bozan güvensizlik krizleri sergiler” (Kernberg, 2010: 290).

Masalın hemen başında iyi kalpli anneden ayrılan ve yavaş yavaş fiziksel olarak olgunlaşmaya ve güzelleşmeye başlayan Nardaniye, güzelliğine saplantılı derecede bağlı olan üvey annede bir tehdit algısı yaratır. Güzel olduğunu bilen fakat gözü önünde ondan daha güzel biri olduğunun da bilincinde olan üvey anne, var olan konumunu kaybetme korkusu yaşar. Böylece kıskançlık duyguları uyanan üvey anne, yavaş yavaş narsisistik derecesinde olan haset duygusunun ağına düşer. Dolayısıyla Nardaniye'nin sahip olduğu fiziksel özellikler, üvey annede var olan narsisistik eğilimin ortaya çıkmasına ve onu bir tehdit olarak algılamasına neden olur ki bu durum narsisistik kişiler için doğal bir eğilimdir.

Üvey anneye işkenceler çektiren, diğer bir haset sebebi de üvey kızının dünyadaki en güzel kız olduğunu dışarıdan /aydan öğrenmesidir.

Kadın çıkmış ayın karşısına:

Ay doğmuş, ayın on beşi... Kadın çıkmış ayın karşısına...

Ayım, ayım,

Sen mi güzel ben mi güzel”

Ay da der ki oradan:

Ne sen güzel, ne ben güzel

İlle Nardaniye Hanım güzel. (Boratav, 2007: 116)

Buradan güzelliğin tescilcisi olarak gördüğü aydan istediği cevabı alamayan üvey annenin narsisistik bir yaralanma yaşayarak huzursuzluğunun başladığı ve karanlık yönünün ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Dış hayranlığa saplantılı derecede bağlı olduğu anlaşılan üvey anne, hayal ettiği güzellik imajının tehdit altında olduğunu anlar. Böylece kendi konfor alanını ve benliğini kaybetme korkusu yaşar. “Ay”dan yani dışarıdan beklediği güzellik vurgusunu da alamayan üvey anne bu yüzden bir narsisistik incinme yaşar. Dolayısıyla üvey annenin, Nardaniye karşısında kusurlu ve eksik yönünün farkına vardıkça travmalar yaşadığı ve kıza karşı istismar niteliğindeki davranışlarının da bu durumun bir sonucu olduğu açıkça görülmektedir. Burada üvey annenin acı çektiği durum haset duyulan güzelliğin Nardaniye’de bulunmasıdır. Bu güzelliğin kendisinde olmadığını dışarıdan /aydan öğrendikçe narsisistik incinme giderek artar.

4. Narsisistik istismar: İftira

Türk masal anlatı geleneği içinde kadın kahramanların güzelliği, bazen iyi bir talih yaşamalarını sağlarken çoğunlukla onları kıskanan başka karakterlerin kötülüklerine maruz kalmalarına neden olur. “Güzelliğin beraberinde ortaya çıkan kıskançlığa, hazımsızlığa ve daha ileri boyutta güzelliği lekelemeye, kadını fiziken olmasa da ruhen kirletmeye yönelik kötü sözlere ve iftiralara rastlanması ihtimali de her zaman vardır” (Özcan, G. 2022:101). Narsisistik kişilerde de buna benzer davranışları görmek mümkündür. Bu kişilerde, “çoğunluklu olarak pasif-asalak tipte şiddet yoktur; sadece yalancılık, kopyacılık, hırsızlık ve ötekilerini istismar etme gibi pasif-istismarcı davranışlar vardır” (Kernberg, 2010: 293).

Nardaniye Hanım masalına bakıldığında narsisistik kişiliğin bütün dinamiklerini bünyesinde toplayan üvey annenin yetişkinlik çağına yeni giren kıza karşı istismar boyutundaki pasif-agresif davranışlar sergilediği görülür.

Kız gider, kırlarda arkadaşlarıyla güler, oynar... Artık iyice karnı acıkmış, annesi görünmüyor... Neyse, epey bir zaman sonra kadın gelir. Meğer evde zehir gibi tuzlu bir boğaca yapmış. Bir testiye de su doldurmuş, içine bir yılan yavrusu koymuş... Kız poğaçayı yer. Az sonra susar. Diker testiye, buz gibi suya kana kana içer, yılanı da yutar, haberi yok kızcağızın... Kızın Hali değişir, gün günden karnı şişer. Kadın ebelere gösterir. Kocasına der ki bir gün: Ah, yahu, o gün ben senin sözünü dinlemedim, kızı kıra gezmeye gönderdim. Herhalde birine kanmış gebe kalmış...(Boratav, 2007: 115)

Bu ifadelerle dikkat edilirse üvey anne, doğrudan yapamadığı saldırıyı kızın itibarına müdahale ederek gerçekleştirir. Üvey annenin yalan söylemesi, kıza korku ve suçluluk uyardırması, onun çocuk dünyasını suistimal etmesi, kıza gayri ahlaki suçlar yüklemesi kızın itibarına yapılan bir suikast niteliğindedir. Üvey anne çarpıtılmış bir gerçekçilikle kıızı, babasının ve toplumun karşısında aşağılar. Üvey anne, bu şekilde kötülükler yaparken kurbanı olarak gördüğü kızın duygularına kayıtsız kalır. Nitekim narsisistik kişilerin en belirleyici özellikleri empati yoksunu olmalarıdır. Bu yüzden olacak ki üvey annenin kendi çıkarı, bütün insani değerlerden daha önceliklidir. Dolayısıyla üvey annenin fiziki olarak saldırmadan saptırılmış gerçekler ile başvurduğu bu yöntem, narsisizme işaret eden bir yöntem olarak kabul dileyebilir.

Masalda kızın evden ayrılmasına sebep olan sembollerden biri yılanıdır. “Bu tür semboller, ardında gizlenmiş olduğu değer dünyasını, bütün insanlığın ortak dili olarak kodlar. Evrensel sembollerin anlamsal olarak genişleyip, bir geleneğin sesine dönüşmesi, sembolün o medeniyetin ruhuna göre şekil alması demektir” (Şahin, 2010: 158). Kutsal kitaplarda, kadim mitolojilerde, arkaik dönem anlatılarında “yılan” erillik simgesi olarak geçmektedir. Yılan, kadın rüyalarında önemli bir işlevi yerine getirir. Zihinsel yönden hastalıklı olan kadınlar; çok sık bir şekilde yılanların saldırısına uğradıklarını, bu yılanların onların ağızlarından girerek karınlarına yerleştiğini dile getirirler (Abraham, 2017: 29-30).

Zihinsel yönden narsisistik bir kişiliğe bürünmüş olan üvey annenin, kıza kötülük olarak yılan yavrusu yedirmesi üvey annenin ağına takıldığı narsisistik kişiliğin en şiddetli formuna işaret etmektedir. Çünkü yılan yedirmek sağlıklı bir insani davranış olmadığı gibi kızın güzelliğine de yapılan bir saldırıdır. Bu saldırı fiziki bir saldırı olmanın ötesinde psikolojik bir saldırı örneğidir. Çünkü üvey anne, kızın güzelliğinin farkında olduğu gibi ona her türlü kötülüğü yapmak da onun hakkıymış gibi bir düşüncededir. Dolayısıyla üvey annenin bu eylemleri ve düşünceleri narsisistik kişilerde var olan empati yoksunluğu ile örtüşen eylemlerdir.

5. Duyguların inkârı: Manipülasyon

Türk masallarında yaptıkları eylemler ile narsisistik belirtiler gösteren üvey annelerin en belirgin özelliklerinden biri manipülasyon yapabilme yetenekleridir. Anlatılarda üvey annelerin kendi çıkarları söz konusu olduğunda kocalarının düşünce ve davranışlarını kolay

bir şekilde yönlendirdiği görülmektedir. Bu olumsuz karakterler, masal akışı içinde bazen sağlıklı bir ebeveyn gibi hareket ederek üvey çocuklarına karşı merhamet gösterebilir. Ancak üvey anneler, merhamet dolu eylemleri mutlaka kendi çıkarları için yaparlar. Anlatılarda üvey anneler, duygularını saklayıp iyi niyetli davranışlarda bulunsalar da onlarda insani değerleri ve duyguları bulmak mümkün değildir.

Narsisist karakterlerde “duygunun inkârı, kendisini en çok diğer insanlara yönelik davranışlarda gösterir. Merhametsiz, istismarcı, sadist ya da yıkıcı olabilirler, çünkü diğer insanların fedakârlıklarına ya da duygularına karşı duyarsızdırlar. Diğer insanların ruh halini ya da duygularını anlama yeteneği olan duygudaşlık bir yankılama fonksiyonudur” (Lowen, 2016: 65). Bu kişiler duygusal dünyanın dışında oldukları için diğer insanlar ile sağlıklı ve insani bir şekilde ilişki kurmayı beceremezler (Lowen, 2016: 31). Bu yüzden olacak ki duygusal yetileri zayıf olan bu karakterlerde diğer bireylere karşı şiddetli saldırganlık çok sık görülür.

Bu kişiler, her ne kadar duygularını toplumdan maskeleyerek saklasalar da duygularına engel olamazlar. “Sınırdaki (borderline) kişilik örüntüsü olan kişilerde olduğu gibi narsisist kişiler de tipik olarak bu mekanizmayı kullanırlar. Burada inkâr tipik bir örnek, duygusal olarak bağımsız iki bilinç alanının karşılıklı olarak inkâr edilmesidir” (Kernberg, 2019: 46). Bu kişiler, “kendi çıkarı için başkalarını kullanır” (DSM V, 2014: 334).

Nardaniye Hanım masalında narsisistik kişilik örüntüsüne sahip olan üvey annenin de narsisist kişilerin en sevdiği yöntemlerden biri olan manipülasyon yöntemini tercih ettiği görülmektedir. Masalda Nardaniye’ye iftira atarak evden kovulmasına neden olan üvey anne, “hemen kocasına gider. Aman kocacığım, der, yavrucağızı nerelere bırakmıştın? Rüyama girdi... Aç mıdır, susuz mudur? Gideyim arayayım” (Boratav, 2007: 117) der.

İnsanlara ve diğer canlılara yardım etmek, onlara iyi davranmak insanın ontolojik sürecini tamamlamasına katkı sunan evrensel değerlerden biri olarak kabul edilir. Semavi dinler ve diğer bütün dinlerde insanlara daima iyilik yapmaları emredilir (Şahin, 2010: 44). Oysa kendini gerçek manada tamamlayamamış kişiler, diğer insanlara iyilik yapmakta zorlanırlar. Bu tarz kişiler, iyilik yapsalar bile bu eylemi bireysel menfaatleri için gerçekleştirirler. Çünkü narsisistik kişi, “kendi ya da başka insanlar hakkındaki algılarının, düşüncelerinin ve hislerinin başka zamanlarda olanların tamamıyla zıttı olduğunun farkındadır; ancak bunu hatırlaması, onun için duygusal açıdan bir önem taşımaz ve o andaki hissetme biçimini etkilemez” (Kernberg, 2019: 46). Dolayısıyla bu kişiler iyi niyetli davranışlar sergilemeler de bir müddet sonra tekrar eski karanlık dünyalarına geri dönerek narsisistik davranışlar sergilemeye devam ederler. Bu yüzden olacak ki bu kişilerde duygularını inkâr etme çok sık görülür” (Kernberg, 2019: 46).

Üvey annenin de yukarıda aktardığımız ifadelerinde kızın babasına karşı duygusal bir manipülasyon sergilediği anlaşılmaktadır. Ancak üvey anne, masalda merhamet dolu bir ebeveyn konuşması yapsa da içinde kıza karşı var olan kötü duyguların bilincindedir. Dolayısıyla üvey annenin Nardaniye’ye karşı içinde yoğun bir şekilde beslediği kötü hislerini maskeleyerek saklayıp asıl duygularını inkâr ettiği görülmektedir. Bu duygusal inkârı masalda merhamet dolu ifadeleri dile getiren üvey annenin masalın ilerleyen bölümlerinde

karanlık dünyasına dönerek pek çok kere Nardaniye’yi çeşitli hileler ile zehirleyerek öldürmeye çalışmasından anlıyoruz. Bu anlamda duyarlı bir ebeveyn, düşünceli bir insan gibi davranıp akabinde kötülüklerine devam etmesi narsisizme işaret etmektedir.

6. Narkissos’un karanlık yüzü: Kötülük ve şiddet

Narsisistik kişilik örüntüsünün kontrolüne girmiş kişilerde yaygın bir şekilde görülen duygusuzluk, empati yoksunluğu ve kıskançlık duygusu, onların diğer insanlara zarar verecek eylemlerde bulunmalarına neden olmaktadır. Bu eylemler, onların toplum ile uyum içinde yaşamalarına engel teşkil ettiği gibi rakip olarak gördükleri kişilere de hayatı zindan eder. Narsisistik kişilerin âşık olma gibi bir becerileri yoktur. Dolayısıyla sevgi ve cinsellik bütünleşmesini düzgün yaşayamazlar. Aşk ve sevgi gibi duyguları düzgün yaşayamadıkları için onlarda insani bir duygu olan merhamet duygusu da gelişmemiştir. Bu tarz insani erdemleri olmayan narsisistler, toplumun diğer bireyleri için bir tehdit haline gelirler. Kötülük etmek, kurbanlarına çeşitli yollarla şiddet uygulamak hatta cinayet işlemek bu bireyler için olağan bir eylemdir (Kernberg, 2010: 294-295).

Nardaniye Hanım masalında da pek çok narsisistik eylem gerçekleştiren üvey annenin eylemlerini şiddete dönüştürdüğü ve tehlikeli biri haline getirdiği görülmektedir.

Kadın bir sepet kiraz alır, hepsini zehirler. Takar koluna sepeti. Kocasının gösterdiği yerden aşağıya doğru yürür. Gider, gider, uzakta bir ev görür. “Mutlaka buraya sığınmıştır.” der. Ama kendisini bir başka kıyafete sokmuş. Bir ferace giymiş, bir gözü açık, öteki örtülü... Yürür eve doğru... Kız da işini bitirmiş. Kadın gelir, ‘Kiraz satıyorum, kiraz...’ diye kapının önüne. Kız da ‘Kiraz alayım da pencerenin önünde yiyeyim.’ der. Hemen çıkar yarım okka kiraz alır... Oturur pencerenin önüne, kirazlarını yiyecek... Penceresinin yukarısında da kırk kuşu varmış, kafeste, onlarla eğlenirmiş. Kuşlar başlar: ‘Cik, cik, cik, cik...’ diye kiraz istemeye. Bir tane ona vereyim, bir tane ona derken sepette kiraz biter, kıza bir tane bile kalmaz. Kız bir de bakar ki, kiraz yiyen kuş ölüyor, yiyen ölüyor... (Boratav, 2007: 117)

Masalın bu bölümünde üvey annenin saldırganlığını en üst boyuta taşıyan davranışlar sergilemeye başladığı görülmektedir. Bu anlamda saldırganlık, üvey annede tezahür eden narsisizmin en şiddetli formlarından biridir. Üvey annenin açlığını çektiği arzuyu tatmin edene kadar bütün ilkel dürtülerini davranışlarına yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden yıkıcı davranışlar, üvey annede çok sık bir şekilde tezahür etmektedir. Üvey annenin karşı tarafı yıpratıcı ve kıran davranışları, tatmin olana kadar devam eder. Bu anlamda rakip olarak gördüğü kurbanının duyguları, çekeceği acılar onun için bir anlam ifade etmez. Üvey annenin bu sağlıksız ve duygusuz davranış örüntüleri, Narkissos’un insanların kendisine karşı duyduğu aşka, ilgiye olan duyarsızlığına benzediği gibi insanların acılarını görmezden gelmesiyle de oldukça benzemektedir.

Masalda kötülük aksiyonlarını üst seviyeye taşıyan üvey annenin eylemlerinde başarısız olmasına ve yaşadığı hayal kırıklıklarına rağmen pes etmeden kötülüklerine devam ettiğine şahit oluruz.

Ah, kaltak kız, ölmemiş...” diye bu sefer gider kadın, bir kâğıt sakız alır. Sakızı zehirler. Gene varır haramilerin evinin önüne: ‘Sakız satarım, sakız satarım...’ diye geçmeye. Kız kendi kendine: ‘Bu yenecek şey değil ya... Alayım...’ der, alır kadından sakızı. Kuşlar gene başlar ötüşmeye: ‘Cik, cik, cik, bana, bana...’ diye. Kız der ki: ‘Durun çiğneyeyim de öyle vereyim.’ Sakızı atar ağzına, bir iki çiğnerken, düşer serilir olduğu yere. (Boratav, 2007:119)

Görüldüğü üzere narsistik kişi rolünde olan üvey anne, kişisel saldırılar başlatarak acımasız tavırlar sergiler. Dünya üzerinde en güzel olma saplantısından dolayı kötülüklerine bir sınır koyamaz. “Böyle bir insan için düşmanca duygularının denetimden çıkarak bilinç düzeyine dolayısıyla davranışlara yansımaları her şeyin sonu demek olduğundan, biriken olumsuz duygulara çeşitli bilinçdışı mekanizmalarla boşalım sağlanır” (Geçtan, 2016: 58).

İnsanın saldırgan davranışlarının temelinde yer alan sebeplerden biri de hayal kırıklıklarıdır. Saldırganlıkların başlaması çoğu zaman bir hayal kırıklığı ile başlar. Bu saldırganlık bireysel olduğu gibi toplumsal bir formda da gerçekleşebilir (Tagay ve Uzun, 2023: 412). *Nardaniye Hanım* masalında da güçlü bir ilgi ve güzellik ihtiyacı hisseden üvey annenin beklentileri karşılanmadıkça hayal kırıklıkları artar ve kontrolü dışındaki Nardaniye’ye saldırgan davranışlar sergiler. Üvey anne, kontrolü dışında olan Nardaniye’yi bir tehdit olmaktan çıkarmak için çeşitli hilelere başvurur. Bu hileler, psikolojik ve fiziksel şiddet niteliğinde kötülük dolu eylemlerdir. Hayat tecrübesi olmayan Nardaniye’yi savunmasız bir halde bulan üvey anne; kızın duygularını, hayatını önemsemeyen her türlü kötülüğe başvurmaktan çekinmez.

Nardaniye’nin karşılaştığı psikolojik şiddet sonunda yere serilmesi de önemli bir temadır. Nitekim narsistik karakterden sürekli kötülük gören ve hem fiziksel hem de duygusal anlamda zayıflayan Nardaniye’nin yaşadığı travmalar sonucu enerjisinin tükendiği, bunun sonucunda bilincini kitleyerek kendini korumaya aldığı anlaşılmaktadır. Üvey annenin kendisinde oluşturduğu olumsuz duygu yoğunluğuna dayanamayan Nardaniye, duygusuz bir şekilde sadece nefes alıp, hayat enerjisini kaybeden dolayısıyla yaşayan bir ölü haline gelir. İşte bütün bu durumlar narsistik bir karakter olan üvey annenin Nardaniye’nin bünyesinde oluşturduğu tahribatı çarpıcı bir şekilde göstermektedir.

7.Narkissos’un ölümü

Masallar genelde bir sorun ile başlar. Bu sorunun meydana gelmesine sebebiyet veren kötü karakterler, sınırları zorlayan kötülükler sergilerler. Ancak anlatının sonunda masal türünün de bir gereği olarak kötü karakter mağlup bir şekilde gösterilir. Bu anlamda masal içinde kötülük işleyen, yalan söyleyen, iftira atan karakterlerden biri olan üvey anneler, genelde ölüm ile cezalandırılır. Ancak bu ceza, çoğu zaman kötü karakterin tercihi ile uygulanır. Kötü karakterlerin bu tercihi, narsistik kişilik bozukluğu örüntüsüne giren kişilerin zor zamanlardaki tercihlerine oldukça benzerdir.

Narsistik kişilerin kendilerine yönelik abartılı hayranlıkları olmasına rağmen zor durumda oldukları vakit ya da baş edemedikleri bir strese maruz kaldıklarında küstah ve korkusuz bir şekilde kendilerine yönelik bir saldırganlık gerçekleştirebilirler. Dolayısıyla zihinsel yönden hastalıklı olan bu kişilerde intihar etme eğilimi yüksektir (Kernberg, 2010: 294).

Nardaniye Hanım masalının sonunda da suçları ortaya çıkan üvey anne, çaresiz kalıp toplum baskısına maruz kalır. Bu duygudan ötürü derin bir yalnızlık yaşayan üvey annede intihar eğiliminin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Kız başından geçenleri bir bir anlatır. Hemen giderler, analığı getirirler beyin önüne.

Ona derler ki:

‘Kırk satır mı istersin kırk katır mı?’ kadın da:

‘Kırk satır düşman başına’, der. ‘Kırk katır verin de silama gideyim.’

O zaman, kadını kırk katırın kuyruğuna bağlarlar, kırkına bir kamçı vururlar. Üvey ana da yaptıklarının cezasını bulur. (Boratav, 2007:120)

Patolojik biçimde narsisistik belirtiler gösteren kişiler, toplum tarafından eleştiril-diklerinde ve kendilerine yönelik olumsuz duyular gördüklerinde kendilerini korumak adına hassas davranışlar sergileyebilirler. Çünkü onlar yok sayılmayı, dışlanmayı ve ilgi odağı olmaktan çıkmayı asla kabullenemezler (Özen, 2021: 91). *Nardaniye Hanım* masalının son bölümünde de üvey annenin toplum tarafından asla kabul görme-yecek suçlarının ortaya çıkması, onda toplum içinde itibarının yok olacağı, bir daha ilgi görmeyeceği ve sevilmeyeceği düşüncesini doğurmuştur. Üvey annenin bu hassas tepkisi, zayıf bir benlik duygusuna sahip olan ve stres yönetemeyen narsisistik kişi-lerin davranış kalıpları ile örtüşmektedir. Nitekim üvey anne de stres anında intihara meyletmiş ve zayıf bir irade örneği göstermiştir. Masalda kendisine tercih seçeneği sunulduğunda kırk katır ardına bağlanıp dağlara salınmayı, dolayısıyla intiharı tercih etmesi onda var olan narsisistik örüntüyü kanıtlar niteliktedir.

Masalın sonunda üvey annenin kırk katır ardına bağlanarak dağlara salınması sadece psikanalitik yönden açıklanmaz. Bu durum Türk masallarının temel yapısını oluşturmaktadır.

Masallarda da suç ve ceza orantılıdır. Türk masallarında adam öldürmek, hırsızlık yap-mak, insanların namuslarına göz dikmek, iftira atmak gibi suçlar için cezalar oldukça ağır olup genellikle bu kişiler ölüm cezasına çarptırılırlar. Ölüm cezaları genellikle ‘kırk katır’ ya da ‘kırk satır’ olmak üzere iki şekilde suçluya önerilir ve ondan birini seçmesi istenir. (Dağı, 2023: 6)

Türk masallarında “cezaı uygulayan bireyin suçluya ne istediğini sorması, idama mahkûm edilen kişinin son arzusunu hatırlatır. İdamlıklar ölmeden önce son arzusunu ifade ederek hayata gözlerini kapar” (Özmen, 2019: 191). Masalın başında mağlup olmuş bir şekilde gösterilen *Nardaniye Hanım*’ın anlatının sonunda olağanüstü bir şekilde tekrar canlanması kötülüğün kaybına, iyiliğin ise zaferine işaret etmektedir (Gümüş, 2017: 2403). Masal türüne bakıldığında (hemen hemen bütün kültürlerde benzer şekildedir) masallarda kötü karakterler daima kaybeder. Buna karşılık iyi karakter ise daima kazanıp mutlu sona ulaşır. Bu durum, masalları diğer edebî türlerden ayıran bir özelliktir.

Sonuç

Türk masal anlatılarına bakıldığında narsisistik kişilik örüntüleri sergileyen karakterlerin temsil edildiği görülmektedir. Masallarda tespit edilen narsisistik karakterlerden biri de üvey annelerdir. Türk masallarında üvey anneler, genelde toplum tarafından sevilen, kendilerinden

daha güzel olan yetişkinlik çağına yeni girmiş kızlara yönelik acımasız davranışları ile tasvir edilirler. Bu anlamda masalların kötü karakterlerinden olan üvey annelerin davranışları ve eylemleri narsisistik kişilik bağlamında değerlendirme yapmamızı sağlamaktadır.

Nardaniye Hanım masalında da üvey anne, anlatı akışı içinde sergilediği pek çok davranış ile narsisistik örüntü sergilemektedir. Kendi güzelliği ile aşırı şekilde meşgul olan üvey anne, üstünlük karmaşası yaşayan bir rol ile karşımıza çıkar. Kendi benliğine aşırı düşkün olan üvey anne, güzelliğini göksel bir obje olan ay aracılığıyla tescil ettirmeye çalışır. Bu davranış, onun hem bir düşünce bozukluğu içinde olduğunu hem de üstünlük karmaşası yaşayan bir narsisist olduğunu kanıtlamaktadır. Narsisistik kişiliklerde var olan sürekli övülme ihtiyacının üvey anne karakterinde vücut bulduğu tespit edilmiştir. Üvey annenin yeryüzünde en güzel olma beklentisi, bu anlamda başlı başına narsisistik bir öge olarak kabul edilebilir. Üvey annenin bu arzusunun tatmin etmek için sürekli dışarıdan beklenti içinde olması da yine narsisistik örüntüye işaret etmektedir.

Narsisistik kişiler; kendi çıkarları için başka insanları araç olarak kullanan, onların duygularını sömüren, empati yeteneği olmayan manipülatörlerdir. *Nardaniye*'nin üvey annesi de kendi istikbali için hem kocasını hem toplumu hem de *Nardaniye*'yi yönlendirir. Çarpıtılmış gerçekler ile yaptığı bu manipülasyonda asıl duygularını saklayarak merhametli bir ebeveyn gibi hareket eder. Ancak akabinde yine kötülüklerine yoğun bir şekilde devam eden üvey anne, duygularını inkâr eden narsisistik karakterler ile önemli oranda örtüşmektedir.

Zayıf bir benlik duygusuna sahip olan narsisistik kişilerin, başkalarına karşı duyduğu yoğun haset duygusu, üvey anne karakterinde de belirgin bir şekilde tespit edilmiştir. Üvey annenin özellikle *Nardaniye*'nin fiziksel güzelliği karşısında yoğun bir haset duygusuna kapılması ve saldırgan davranışlar sergilemesi narsisistik özelliklerini sergilemektedir. Masalda yer alan bütün trajik gelişmelerin sebebi üvey annede var olan haset duygusu olduğu anlaşılmaktadır.

Empati yoksunluğu ve başkalarının duygularını önemsememe gibi narsisistik örüntü özellikleri üvey anne karakterinde yoğun bir şekilde görülmektedir. *Nardaniye*'nin güzelliğini tehdit olarak gören üvey annenin ona gayri ahlaki suçlar yüklemesi, onu toplumun ve ailesinin gözünde aşağılayacak iftiralar atması, narsisistik kötülüğe uyan davranışlardır. Bulduğu ortamda genç ve güzel birinin olmasına katlanamayan üvey annenin *Nardaniye*'yi evden uzaklaştırması, narsisistlerin belirtilen duygusuz davranışlarına uyan bir hareket olarak kabul edilir. Nitekim üvey annenin bu insani davranışlara uymayan hareketlerinin ardından aslında *Nardaniye*'yi öldürme arzusu yatar.

Yapılan bu değerlendirme neticesinde *Nardaniye Hanım* masalında yer alan ve masalın akışında önemli bir rolü olan üvey annenin belirtilen eylemleri, davranışları, düşünceleri bir kişilik bozukluğu olarak tanımlanan narsisizm ile büyük oranda uyduğu tespit edilmiştir. *Amerikan Psikiyatri Birliği, Ruhsal Bozuklukların Tanımsal ve Sayımsal El Kitabı, Beşinci Baskı (DSM-5) Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı* ve psikoloji alanındaki profesyonellerin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, üvey annenin düşünce, duygu ve davranışlarının narsisistik kişilik örüntüsünden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Türk halk edebiyatının bütün türleri insan psikolojisinin derinliklerini anlamamızı sağlayacak önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu çalışmada, bir masalın psikolojik durumlar ve kavramlarla yoğun bir ilişki içinde bulunabileceği, alan yazından faydalanılarak gösterilmiştir. *Şunu da belirtmek gerekir ki Türk masallarında narsisistik karakter sadece Nardaniye Hanım masalındaki üvey anne karakterinde sabitlenmez. Türk masalları incelendiğinde üvey anne karakterinin yer aldığı bütün masalarda üvey anne kötülüğünün altında narsisistik kişilik bozukluğu örüntülerinin yer aldığı anlaşılacaktır.* Bu çalışmadan yola çıkılarak narsisistik kişilik örüntüsünün işlendiği diğer Türk halk edebiyatı eserlerinin de incelenmesi mümkündür. Ayrıca ortaya çıkarılan narsisistik öğelerin daha iyi anlaşılmasının kişilerarası ilişkilerden kaynaklanan çatışmaların yönetilmesine ve daha sağlıklı ilişkilerin kurulmasına da katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Notlar

- 1 Yazı, Psikoloji terminolojisi ve kavramları açısından Psikiyatrist, Doç. Dr. Mehmet Hamdi Örum tarafından da değerlendirilmiştir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Abraham, K. (2017). *Rüyalar ve mitler*. (E.N, Gökçe. Çev.) Pinhan.
- Amerikan Psikiyatri Birliği (2014). *Ruhsal bozuklukların tanımsal ve sayımsal el kitabı (DSM-5) tanı ölçütleri başvuru el kitabı* (E. Köroğlu. Çev.) Hekimler Yayın Birliği.
- Boratav, P. N. (2007). *Zaman zaman içinde*. İmge.
- Budak, S. (2005). *Psikoloji sözlüğü*. Bilim ve Sanat.
- Çobanoğlu, Ö. (1999). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Akçağ.
- Dağı, F. (2023). Bir masal tekerlemesi olan ‘kırk katır mı kırk satır mı?’ fenomeni etrafında oluşan bazı unsurlar üzerine bir değerlendirme. G. Kurt (Ed.), *Filolojide güncel araştırmalar* içinde (s. 01-10) Gece.
- Erhat, A. (2011). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi.
- Freud, S. (2019). *Narsisizm üzerine*. (E.Yıldırım. Çev.) Oda.
- Fromm, E. (1992). *Rüyalar masallar mitoslar*. (A.Arıtan, K.H. Ökten. Çev.) Arıtan.
- Geçtan, E. (2016). *İnsan olmak*. Metis.
- Güler, Ö. D. (2022). *Anadolu efsanelerinde toplumsal cinsiyet*. Paradigma Akademi.
- Gümüş, İ. (2017). Nardaniye Hanım masalının Max Lüthi yöntemine göre çözümlenmesi. *İdil*, 6(37), 2397-2048.
- Gürol, E. (1977). *Carl Gustav Jung*. Cem.
- Işık, N. (2009). *Türk masallarının sembolik açıdan çözümlenmesi* [Yayımlanmamış doktora tezi] Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jung, C. G. (2005). *Dört arketip* (Z. A. Yılmaz. Çev.) Metis.
- Karabulut, M. (2022). Freud ve Jung ışığında masal ve psikanaliz. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 26, 756-764.
- Kasimoğlu, S. (2022). Türk masallarında anne motifinin psikanalitik çözümlemesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(39), 743-753.
- Kaynak, D. B. (2020). Haset duygusu üzerine sosyal psikolojik bir değerlendirme. *Nine*, 8 (17), 284-296.
- Kernberg, F. O. (2010). “Narsistik kişilik bozukluğu” kişilik bozuklukları için psikodinamik psikoterapi klinik elkitabı. John, F. Clarkin, P. Fonagy, G.O. Gabbard. (Ed.)
- Kernberg, F. O. (2014). *Aşk ve saldırganlığın ayrılmaz parçası* (A. Coşkun. Çev.) Psikoterapi Enstitüsü Eğitim.
- Kernberg, F. O. (2019). *Sınır durumlar ve patolojik narsisizm* (M. Atakay. Çev.) Metis.
- Kunos, I. (2001). *Türk halk edebiyatı* (Yayına hazırlayan: Tuncer Gülensoy) Akçağ.
- Lowen, A. (2016). *Narsisizm gerçek benliğin inkârı* (T. Çetin. Çev.) Cem.
- Malkin, C. (2017). *Narsisizme yeni bir bakış* (S. Arslanpay. Çev.) İletişim.
- Özen, S. (2021). *Kişilik bozuklukları*. Siyah Beyaz.
- Özmen, F. (2019). *Türk halk anlatılarında ödül ve ceza* [Yayımlanmamış doktora tezi]Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, M. O. ve Uluşahin, N. A. (2018). *Ruh sağlığı ve bozuklukları*. Nobel Tıp.

- Parmaksız, A. (2017). *Freud bana masal anlatsa*. Bilge Kültür Sanat.
- Sakaoğlu, S. (2012). *Masal araştırmaları*. Akçağ.
- Şahin, V. (2010). Peyami Safa'nın "Fatih-Harbiye" adlı romanında simgesel değerler. *Bilig*, 55,147-164.
- Şahin, V. (2010). Dede Korkut hikâyelerinde iyilik imgesinin görüntü seviyeleri. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 29, 43-54.
- Şimşek, E. (2001). *Yukarı Çukurova masallarında motif ve tip araştırması I-II*. Kültür Bakanlığı.
- Tagay, Ö ve Uzun, K. (2023). John Dollard ve Neal E. Miller psikanalitik davranışçı kuram. B.Çapri, (Ed.), *Geçmişten günümüze kişilik kuramları*. Nobel.
- Yayla, E. (2019). Nardaniye Hanım Masalı'nı psikanalitik halk bilimi kuramı çerçevesinde inceleme denemesi. *Uluslararası Çocuk Edebiyatı ve Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 57-66.
- Yıldırım, K. N. ve Kansu, F. A. (2022). Bir narsisizm incelemesi: Gelişimi, türleri, etiyojisi, tanısı ve tedavisi. *International Academic Social Resources Journal*, 7 (40), 909-916.



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



Düşüşe Yazgılı Yükseliş: Psikomitoloji Çerçevesinde Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* Romanı

The Ascension Doomed to Decline: An Analysis of Halit Ziya Uşaklıgil's Novel *Mai ve Siyah* within the Framework of Psychomythology

Gökhan Tunç*
Özge Gamsız Tunç**

Öz

Bu makalede; modern Türk romanının önemli isimlerinden biri olan Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* adlı eserini psikomitoloji kavramı çerçevesinde inceledik. Bu bağlamda, birçok araştırmacı tarafından Halit Ziya Uşaklıgil'in "en önemli eserlerinden biri" olarak vasıflandırılan *Mai ve Siyah*'in psikomitolojik açıdan değerlendirilmesiyle hem yazarın hem de yazarın inşa ettiği karakterlerin bilincinin

Geliş tarihi (Received): 09-03-2024 Kabul tarihi (Accepted): 10-07-2024

* Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Eskişehir-Türkiye/Anadolu University Faculty of Humanities Department of Turkish Language and Literature. gokhantunc@anadolu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-9450-8045

** Dr., Adalet Bakanlığı. Eskişehir-Türkiye/Minister of Justice. ozgegamsiz89@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-7473-7975

açığa çıkarılabileceğini; yazarın alt metinde vermek istediklerinin ve karakterlerin derinlemesine anlaşılabilceğini göstermeyi amaçladık. Söz konusu süreçte ise İkaros kompleksini esas aldık ve metin merkezli bir inceleme gerçekleştirdik. Bahsedilen amacın gerçekleştirilmesinde psikomitoloji kavramı işlevsel bir önem arz etmektedir. Mitoloji ve psikolojinin birleşiminden oluşan psikomitoloji; mitolojik öykü, masal veya hikâyelerin psikodinamik açıdan yorumlanmasını içermektedir. Bununla birlikte psikomitoloji; mitolojik hikâyelerin, sembollerin ve şekillerin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini, yansımalarını incelemektedir. Psikomitolojinin, kurgusal dünyadaki kişilerin bilinçlerinin incelenmesi açısından önemli bir değere sahip olduğu görülmektedir. Bu makalede, Ahmet Cemil'in babasının ölümünün; çocukluk döneminden sonra özerk bir birey olarak kendi kanatlarıyla uçuşma çabasının; şöhretli bir şair olma, sevdiği kişiyle kavuşma gibi tutkularıyla "hayatın fevkinde" çıkarak yükselme arzusunun; hayatın gerçekleri ve toplumsal kurallar neticesinde trajik bir şekilde "tepetaklak" düşüşünün; birer birer bütün sahip olduklarını yitirmesinin ve metaforik ölümünün İkaros kompleksiyle uyumlu olduğunu bulguladık. Böylelikle *Mai ve Siyah* romanının derin yapıda İkaros kompleksiyle psikomitolojik açıdan anlamlı bir ilişki içinde olduğu sonucuna ulaştık. Ayrıca Halit Ziya Uşaklıgil'in, İkaros kompleksinin Stoacı düşünceyle yorumlanmasında olduğu gibi, akılcı düşünerek hayatın yasalarına uygun hareket etmenin gerekliliğine dair bir düşüncesi metnin alt katmanına yerleştirdiğini ortaya koyduk.

Anahtar sözcükler: *Halit Ziya Uşaklıgil, Mai ve Siyah, roman, psikomitoloji, İkaros kompleksi*

Abstract

In this article, we examine *Mai ve Siyah* by Halit Ziya Uşaklıgil, one of the prominent figures in modern Turkish literature, within the framework of the concept of psychomythology. In this context, we aim to demonstrate that an evaluation of *Mai ve Siyah*, considered by many researchers as one of Halit Ziya Uşaklıgil's "most important works," from a psychomythological perspective can reveal the consciousness of both the author and the characters he has constructed. This approach also allows for a deeper understanding of the author's underlying messages and the complexities of the characters. Throughout this process, we focused on the Icarus complex and conducted a text-centered analysis. The concept of psychomythology plays a functional role in achieving this objective. Psychomythology, which arises from the integration of mythology and psychology, involves the psychodynamic interpretation of mythological stories, tales, or narratives. Additionally, psychomythology examines the effects and reflections of mythological stories, symbols, and figures on human psychology. It is observed that psychomythology holds significant value for analyzing the consciousness of fictional characters. In this article, we have found that the death of Ahmet Cemil's father; his effort to navigate life independently as an autonomous individual after his childhood; his desire to ascend to the "heights of life" through ambitions such as becoming a renowned poet and reuniting with his beloved; his tragic downfall due to life's realities and societal rules; his gradual loss of all possessions; and

his metaphorical death are consistent with the Icarus complex. Consequently, we concluded that the deep structure of the novel *Mai ve Siyah* exhibits a significant psychomythological relationship with the Icarus complex. Furthermore, we have demonstrated that Halit Ziya Uşaklıgil embeds within the subtext of the novel the notion of the necessity of acting in accordance with the laws of life through rational thought, akin to the Stoic interpretation of the Icarus complex.

Keywords: *Halit Ziya Uşaklıgil, Mai ve Siyah, novel, psychomythology, Icarus complex*

Extended summary

Many researchers emphasize the literary style used by Halit Ziya Uşaklıgil, who is regarded as the pioneer of realism and psychological novel in Turkish literature, and the psychological depth of his novel characters. Besides most novelists assert that Uşaklıgil's mentioned qualities have made an undeniable contribution to the development of the Turkish novel. The same point of view is also applicable to his novel called *Mai ve Siyah*, which will be examined in this study. By common consent *Mai ve Siyah* is regarded as one of Halit Ziya Uşaklıgil's "most important works" and is similarly considered as a significant example of the realist movement in Turkish literature. In addition to its content, the novel allows for various interpretations due to its narrative structure and psychological depth. In this article, unlike previous studies Halit Ziya Uşaklıgil's significant novel *Mai ve Siyah* is interpreted within the framework provided by the concept of psychomythology. To establish the conceptual framework for this purpose, firstly the concept of psychomythology is explained.

To understand the concept of psychmythology, it is essential to comprehend mythology at first. In the literature, it is stated that mythology is derived from the words "mythos," meaning a tale, legend, or story dealing with supernatural subjects, and "logos," signifying reason and lawful order. The term "myth," which means a spoken or heard word, legend, rumor with no historical value, fabrication, or a ridiculous tale, originates from the Greek word "mythos." As researchers pointed out, myths are defined as an endeavor of the individual to humanize the natural habitat around and today as a source of inspiration with imaginative powers. According to another definition, myths are a mirror of human development. It is said that myths are narratives that live and sustain both individually and socially. In contrast, as outlined by M. Bilgin Saydam who defines the general framework of the concept psychomythology, a term that is created with the combination of mythology and psychology, is essentially similar to mythology but focuses on the origin, function, and content of myths. Accordingly, psychomythology is situated at the intersection of psychology and mythology. Psychomythology basically examines the effects and reflections of mythological stories, symbols, and figures on human psychology. It is claimed that mythology can serve as a source for psychology in analyzing the human psyche. Moreover, it is noted that before psychology emerged as a scientific discipline, myths were used to gain insight into human nature regarding behaviors and life dynamics. In this context, psychomythology is relied on the interpretation of the same material by psychology and mythology in different ways and on the psychodynamic analysis of both individual and collective metaphorical stories.

In the article, it is asserted that the Icarus myth/complex should be employed to evaluate the novel *Mai ve Siyah* from a psychomythological perspective. The Icarus complex is inspired by the story of Daedalus and Icarus in Greek mythology. According to this story, Daidalos, a skilled craftsman, creates two wings for himself and his son Icaros after they are confined in the Labyrinthos. He attaches the wings to their backs with wax. Before flying, Daedalus, as fatherly advice, warns Icarus neither to fly too low nor to get too close to the sun. However, Icarus, ignoring his father's advice, flies too close to the sun, causing the wax to melt and ultimately falls down into the sea. Henry A. Murray and George Salis identify the elements of the Icarus complex. In this article, the Icarus complex is interpreted, particularly based on the views of Henry A. Murray, as an allegorical narrative referring to the different stages of human consciousness and life.

In the article, the title of the novel *Mai ve Siyah* is first discussed from the perspective of the Icarus complex. The title suggests a sharp duality between dreams and reality, and between the sky and the earth. The fourth chapter of the novel has a functional value for making sense of the father figure, who has a great importance in the Icarus complex. In the mythological narrative, Daedalus, as a savior who constructs wings, parallels the father figure in the novel who saves the family from a "rented house." This parallel aligns with the shared mission of being a rescuer. After the death of the father, who is notably an attorney and symbolizes the symbolic order and social law, Ahmet Cemil, in line with the Icarus myth, must now possess wings and be able to fly on his own. At this stage, it is the mother who recalls the social laws. Ahmet Cemil's poetic thoughts are related to his ability to challenge boundaries and go beyond limits, akin to the figure of Icarus. In contrast, Hüseyin Nazmi advises Ahmet Cemil, much like Icarus's father advised him not to fly too high or too low, that one must accept life with all its realities and material aspects. On the other hand, in line with Murray's notion in the Icarus complex, where the individual strives to attract attention through a surprising act or an impressive word, Ahmet Cemil's primary desire is to create a work that will make people "mad for innovations." In the Icarus complex, Icarus's ascent, which defies the realities of life and nature, is depicted as destined to fall. The same fate befalls Ahmet Cemil, who is characterized as being "enslaved by dreams" and described as a "poor child." For a while, everything seemed to go well for Ahmet Cemil. After his brother-in-law Vehbi taking over the printing house, Ahmet Cemil mortgaged their house to become a partner in the printing house, became the manager of Mir'at-ı Şuûn, completed his work of art, and believed that he was in a mutual love relationship with Lamia. These circumstances correspond to the ascent in the myth of Icarus. However, as the novel progresses, reflecting the descent, Ahmet Cemil loses the printing house and his managerial position, fails to become a famous poet, and Lamia marries someone else. The final stage of the Icarus complex is death or a metaphorical death. In the case of Ahmet Cemil, it can be asserted that a metaphorical death happened. Having lost his ambitions for fame, his dream of being with the woman he loves, and his only sister, Ahmet Cemil resigns himself to "a living that resembles death." It is thought that emphasizing the predominance of the idea of death and the images that develop around this idea especially in the last part of the in this context is important and needed as well.

Giriş

Servet-i Fünun'un önemli ismi Halit Ziya Uşaklıgil, hikâye, mensur şiir ve edebiyat teorisindeki çalışmalarıyla edebiyat tarihinde kendisine yer edinmiştir. Ancak Uşaklıgil'in esas olarak romanlarıyla ses getirdiği, büyük bir üne kavuştuğu kabul edilmektedir. Edebiyat eleştirmenleri genel olarak Uşaklıgil'in üslubunu, roman kişilerini psikolojik derinlikleriyle konu edinmesini öne çıkarırlar. Onlara göre Uşaklıgil, Türk edebiyatında realizmin ve psikolojik romanın öncüsü konumundadır. Yazarın bahsedilen özellikleriyle modern Türk romanının gelişimindeki katkısı ise göz ardı edilemeyecek boyuttadır.

Bu çalışmada ele alınacak olan *Mai ve Siyah* adlı roman, genel kabul olarak Halit Ziya Uşaklıgil'in "en önemli eserlerinden biri" olarak vasıflandırılır ve aynı şekilde Türk edebiyatında realizm akımının önemli örneği olarak düşünülür. Bahis konusu romanda temel olarak şöhrete kavuşma, şair ve matbaa sahibi olma, sevdiği kıza ulaşma hayalleri kuran merkezî kişi Ahmet Cemil'in yaşadığı hayal kırıklıkları konu edilir. Söz konusu roman içeriğinin yanı sıra kurgusu ve psikolojik derinliğiyle farklı okumalara imkân tanımaktadır.

Makalede, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* adlı önemli romanı, psikomitoloji kavramının verdiği olanaklar dâhilinde yorumlanacaktır. Mitolojik anlatıların bireylerin yaşamlarındaki derin ve örtülü anlamlarını psikoloji disiplini aracılığıyla anlamayı hedefleyen psikomitolojinin, romanın merkezî kişisi olan Ahmet Cemil'in kişisel dönüşümünü anlamak için işlevsel bir değere sahip olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu yolda ise İkaros kompleksi temel başvuru kavramı şeklinde konumlandırılacaktır. Bu amaçla çalışmada öncelikle psikomitoloji kavramı etraflı bir şekilde ele alınacaktır. İkinci düzlemde ise İkaros kompleksi açıklanacak, son olarak bahsedilen kompleks üzerinden Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* adlı eseri yorumlanacaktır.

1. Mit, mitoloji ve psikomitoloji

Mitolojinin tarih boyunca psikoloji bilimine, insanı ve toplumu anlamaya destek sunduğu ve farklı disiplinlerce kullanıldığı bilinmektedir. Psikoloji, bilim olarak var olmadan insanların içgüdüsel tepkilerini ve yaşam dinamiklerini mitler aracılığıyla aktardıkları söylenmektedir. Bu yönüyle mitoloji ilkel psikoloji ya da arke psikolojisi olarak tanımlanmaktadır (Akcan, 2019: 47; Gürel ve Mutur, 2007: 538). Mitolojinin doğaüstü konuları ele alan ve hayal ürünü, efsane, öykü, söz anlamına gelen "mythos" ile akıl ve yasal düzen anlamını içeren "logos" kelimelerinden türediği belirtilmektedir (Erhat, 2007: 5; Gürel ve Mutur, 2007: 538). Her yerde ve her şeyde bulunan logos, insanda düşünce ve doğada kanun olarak bulunmakta ve gerçeği nedenlerle açıklamak anlamı taşımaktadır (Akgül, 2012: 22; Erhat, 2007: 5). Diğer bir ifadeyle logos, gerçeklerin insan sözleriyle dile gelmesi olarak tanımlanmaktadır.

Düşünürlerin görevlerinin logosu bulmak ve sırlarını açığa çıkarmak ile insan sözüyle dile getirmek olduğu ifade edilmektedir. Mitosun günümüzde kurmaca bir masal gibi görülmesinin logosla olan karşıtlığının derinleşmesinden kaynaklandığı belirtilmektedir (Afacan, 2020: 33). Kelime anlamıyla söylenen veya duyulan söz, efsane, tarihî değeri olmayan söylenti, uydurma, boş ve gülünç masal anlamına gelen mit; Yunanca "mythos" sözcüğünden

gelmektedir (Akgül, 2012: 4). Mitoslar bireyin doğal çevresini insanlaştırmaya ilişkin bir uğraş ile günümüzde hayalî güçleriyle bir esin kaynağı olarak tanımlanmaktadır. Mitoslar evresi, insanın varlık süreci ile davranışlarını hayal gücüyle kutsal yolla adlandıran çabanın ürünleridir (Afacan, 2020: 31). Mitler gerçekdışı ya da hayalî inançlar ya da anlatıları ifade etmektedirler. Tüm kültürlerde nesilden nesle aktarılan mitler sembolik doğrulara dayanmaktadır (Leeming, 2009: 1). Başka bir tanıma göre mitler, insan türünün ve insanın gelişiminin bir aynasıdır. Mitlerin hem bireysel hem de toplumsal olarak yaşayan ve yaşatan anlatılar olduğu söylenmektedir (Saydam, 2011: 18; Saydam, 2015: 70). Ayrıca mitler bütünleşme projeleridir ve tamamlanmışlık ifade etmektedirler (Saydam, 2018: 17).

Mitoloji, mitlerin doğuşunu ve anlamlarını araştırarak yorumlayan bir bilim olarak betimlenmektedir (Bakırcıoğlu, 2012: 840). Başka bir tanıma göre mitoloji, sözlü kültürde ilk ve ilkel düşünme denemelerinin kuşaktan kuşağa aktarıldığı ilk bilimdir (Bayat, 2005: 12). Diğer bir yoruma göre ise kavranılamayanı kavrama ve bilincin gelişim serüveni olarak açıklanmaktadır. Mitolojinin “meta-mitoloji”yi de kapsadığı, bunun yanı sıra mitlerin nasıl oluştuğu ile nasıl oluşacakları bilgisini de içerdiği belirtilmektedir (Saydam, 2011: 53). Ayrıca mitoloji varoluşa bir düzen getirme çabasıyla insanın ve insanlığın dünya içerisinde yerini belirlemesi anlamını taşımaktadır (Saydam, 2018: 16).

Mitoloji ve psikolojinin birleşiminden oluşan psikomitoloji ise özünde mitolojiyle benzer olmakla birlikte mitlerin kökenine, işlevine ve içeriğine odaklanmaktadır. Özellikle psikodinamik yaklaşım, bir psikomitolojik çözümleme yöntemini içermektedir (Saydam, 2015: 11). Benzer şekilde psikomitoloji açık ya da örtük biçimde insanın bilinçlenme sürecinde geçtiği aşamaları açıklayan psikanalitik öğretilerden yararlanmaktadır (Saydam, 2018: 30). Buna göre psikomitoloji, psikoloji ve mitolojinin kesiştiği bir yerde bulunmaktadır. Diğer bir açıdan mitolojik öykü, masal veya hikâyelerin psikodinamik açıdan yorumlanmasıdır.

Psikomitoloji; temelde, mitolojik hikâyelerin, sembollerin ve şekillerin insan psikolojisi üzerindeki etkileri ile yansımalarını incelemektedir. Özellikle Carl Gustav Jung’un çalışmaları psikomitolojinin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte Jung’un öğrencisi Erich Neumann’ın “Bilincin Gelişim Öyküsü” modelinde, Melanie Klein ve Otto Kernberg’in temsilciliğini yaptığı “Nesne İlişkileri Kuramı” ile Heinz Kohut’un “Kendilik Psikolojisi”ndeki kavramlarda, mitlerle benzeşik ruhsal ve kişilerarası dinamiklerin varlığından söz edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında mitolojinin psikodinamik kuram aracılığıyla yorumlanması psikomitoloji olarak ifade edilebilmektedir (Saydam, 2011: 9, 18). Ortodoks psikanalitik okul temsilcisi Freud, Narkissos ve Oidipus’un öykülerini, Lacanien okul Oidipus’un ileri dönemlerini, Kohut’un temsil ettiği kendilik psikolojisi okulu Oidipus genellemesini reddederek Telemakhos yarım çemberi öyküsünü psikomitolojik literatüre eklemiştir (Saydam, 2018: 42). Mitolojinin Freud’un psikanaliz yaklaşımında cisimleştiği, “Narkissos” ile “Kral Oidipus”un içerik ve biçim öğelerinin psikolojinin ana hatlarını oluşturduğu belirtilmektedir. Freud’un kuramının bir mitoloji türevi olduğu söylenmektedir. Mitler ortak bilinçdışı oluşturmakta ve rüya benzeri oluşumlar aracılığıyla nesilden nesle aktarılmaktadırlar (Saydam, 2011: 53).

Freud'a göre mitler insanın bilinçaltındaki korku, istek ve iç çatışmalarının bir ürünüdür. Jung'a göre mitler kolektif bilinçaltı ile arketiplerin birer ürünü olarak tanımlanmaktadır (Akcan, 2019: 47). Nietzsche, Freud ve Jung'a göre mitlerin içeriklerinin esasını iç gerçeklik oluşturmaktadır. Abraham, Rank ve Roheim açısından ise mitler, erken dönemdeki iç ve dış sınırların yerleşmediği ilksel yaşantılardır. Buna göre mitlerin yapıtaşları, dış dünyaya yansıtılan bireysel ya da ortak psikolojik unsurlardır. Ayrıca psikodinamik bakış açısıyla mitlerin bilime aykırı olduğunu söylemek güçtür (Saydam, 2015: 55). Jungien analitik psikoloji okulunun psikomitoloji üzerine en fazla ve derinlemesine çalışan okul olduğu ifade edilmektedir. Jung'un terapötik süreçte önemli bir şekilde yer verdiği "gece denizi yolculuğu" terminolojisinin Yunus peygamber anlatısından uyarlandığı, Campbell'ın mit kahramanlarının insanı betimlediği aktarılmaktadır (Saydam, 2018: 42, 43).

Mitleri olmayan insan ya da toplumdan söz edilemeyeceğinden, mitlerin ortak ata, köken ve anı gibi bağlayıcı işlevlerinden de bahsedilmektedir. Bu hâliyle mitler bir efsane ya da öyküden daha fazlasını içermektedir. Diğer bir deyişle mitler canlı olup insanı ve yaşamı belirlemektedir. Marduk, Zeus, Herkül, Köroğlu gibi pek çok öykü kahramanının birer psikomitoloji ögesi olduğu ve her bireyin de kendi yaşamöyküsünün birincil kahramanı iken ortak öykülerin ikincil kahramanı ya da figüranları olduğu belirtilmiştir. Freud'un kendi ruhsal çözümlemesinde fark ettiği karmaşayı açıklamak için Oidipus mitinde karşılık araması bunun bir örneğidir (Saydam, 2015: 74). Psikodinamik kuramların hemen hepsi Oidipus miti ya da karmaşası ile bağlantı kurmaktadır. Buna göre Oidipal karmaşa, çocuğun ebeveynlerine hissettiği bilinçdışı aşk ve saldırganlık arzusuna gönderme yapmaktadır (Saydam, 2023: 55, 276). Diğer bir deyişle psikolojik problemler mitolojik kahramanlarla bağdaştırılabilir.

Psikoloji bilimi açısından mitlerin doğrultusunu belirleyen nokta kahramanlıktır. Kahramanlık, temel mitolojik bir olgudur. Örneğin, Otto Rank'a göre doğan herkes kahramandır (2016: 7). Buna göre, tüm kültürlerde kahramanca arayışlarla ilgili benzer mitolojilerin geliştirildiği ifade edilmiştir (Afacan, 2020: 32). Benzer şekilde rüyalar ve masallar gibi mitler de birer bilinçdışı üründür. Psikanalizin öncülerinden olan Abraham ile Rank'a göre mitler halkların kitle rüyaları şeklinde tanımlanırken, Joseph Campbell, miti kişiselleştirmelerden arınmış bir rüya olarak görmektedir (Saydam, 2015: 56). Bu bağlamda rüyayı görenin içsel bilinçdışı dinamikleri ile mit kahramanlarının karşılaştıkları sorunlar ve buldukları çözümler arasında bir bağlantı olduğu söylenmektedir. Ayrıca bilinçdışının mitlerin ham maddesi olduğu ifade edilmektedir (Saydam, 2015: 56). Erich Fromm ise mitleri rüyalara benzetmektedir. Nitekim rüyalar içerikleri ve biçimleri bakımından mitleri andırmaktadır. Rüyalarda da mitlerde de sembolik bir dile rastlandığı dile getirilmektedir (1992: 16, 17).

Psikiyatride dünyanın her yerinde çoğu terim, kuram, hastalık ve ilaç isminin yaklaşık 2000-3000 yıl önceki tüm insanlığa ilişkin mitlere dayandığı söylenmektedir (Dinçmen, 2006: 10). Buna göre farklı toplumlarda benzer mitlerin olması insan psikolojisinin toplumlar arasında ortak özellikler taşıdığını gösterebilmektedir (Abiç, 2019: 750). Başka bir ifadeyle mitler birer ihtiyaçtır ve gerçeklikleri ile geçerlilikleri bulunmaktadır. Günümüzde insanların kabullenmesi zor olsa da hâlen mitolojik varlıklar oldukları bilinmektedir. Söz konusu düzlemde insanların mitolojik özelliklerinin olduğu söylenmektedir. Örneğin, altbenlik

(id), benlik (ego) ve üstbenlik (süperego) kavramları, Prometheus, Zeus, Dionysos gibi tanrı, tanrıça veya mitolojik kahramanların yüksek düzeyde soyutlanmış birer sonuçları olarak ifade edilmiştir (Saydam, 2011: 52, 94). Benzer şekilde Otto Rank 20. yüzyılın başlarında psikologların klasik mitoloji aracılığıyla insan ruhunun gizemini çözmeye başladıklarını belirtmiştir. Bahsedilen çerçevede Rank, farklı kültürlerdeki efsane, öykü ve mitleri psikodinamik yöntemle araştırmıştır. Karşılaştırmalı mitolojiyi ilk kez araştıran Rank; Jung, Campbell ve diğer psikanalistler için öncü olmuştur. Buna göre, özellikle Nuh Tufanı gibi kahramanlık ve kahramanın doğuşu hikâyelerinin hemen her toplumda bulunduğunu belirtmiştir (2016: 7). Mitlerin kaygı, korku, umut gibi duyguları yansıttıkları, bireyleri ve kültürleri anlamak için mitleri anlamak ve çözümlenmek gerektiği ifade edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında insanın ve evrenin gelişim süreci ile aşamaları kahramanlık ve yaratılış mitleriyle öykülenmektedir (Saydam, 2011: 56). Ayrıca tüm toplumları ilgilendiren ve dünyanın bilinmezlikten gelen kaygı ve korkularını sabit mitler aracılığıyla yumuşatmanın veya çözümlenmenin mümkün olabileceği ifade edilmektedir. Mitlerin kendi başına gerçekliği olan hikâyeler ya da efsaneler olmasının yanı sıra kişisel ve toplumsal açıdan da belirli anlamları bulunmaktadır. Dile getirilen bağlamda tüm psikolojik tedavi ve çözümlenme yöntemlerinin ortak mitler için geçerli olanın bireysel olarak da geçerli olduğu düşüncesine dayanan psikomitolojik çözümlenmelere dayandığı söylenmektedir (Saydam, 2015: 56, 71).

Mitolojik öyküler; psikoloji, felsefe, sosyoloji, edebiyat gibi disiplinlerin birbirleriyle ilişki kurmalarına yardım etmektedir. Buna göre insan ruhunun çözümlenmesinde mitoloji psikolojiye kaynaklık edebilmektedir (Akça, 2019: 2104). Psikoloji bilim dalı olmadan önce mitler aracılığıyla insanların davranışları ve yaşam dinamiklerine ilişkin insan doğasına dair fikir edinildiği belirtilmektedir (Gürel ve Muter, 2007: 538). Psikomitoloji, psikoloji ile mitolojinin aynı malzemeyi farklı yorumlamasına ve bireysel ile kolektif metaforik öykülerin psikodinamik yöntemlerle açıklanmasına dayanmaktadır. Bu açıdan psikanalizin bir psikoloji alt dalı, psikanalitik uygulamanın bir psikomitolojik çözümlenme olduğu belirtilmektedir (Saydam, 2015: 73). Bu nedenle psikolojinin mitolojiyle olan ilişkisinin kuvvetli olduğu görülmektedir. Mitolojik çözümlenmelerin edebî eserler aracılığıyla aktarıldığı ve psikomitolojinin edebiyatla ilişkisinin yüksek olduğu ileri sürülmektedir (Daldal, 2021: 357). Makalede bu aşamada psikomitolojinin edebiyatla ilişkisine *Mai ve Siyah* romanı üzerinden değinmeden önce İkaros miti ve kompleksi ele alınacaktır.

2. İkaros Kompleksi

İkaros kompleksi olarak ifade edilen kavram, Yunan mitolojisindeki Daidalos ve İkaros hikâyesinden esinlenmiştir. Bu yüzden öncelikle bahse konu mitolojik hikâyeye değinebiliriz. Çok üstün bir zanaatçı olan Daidalos, Atina’da aletler icat eden biridir. Ancak Daidalos düşmanı Talos’u Akropol’ün tepesinden aşağı atar ve cinayet sonrası Girit kralı Minos’a sığınır. “Minos ondan kızı Ariadne için bir dans yeri inşa etmesini” talep eder. Ayrıca bu süre zarfında saraydaki bir cariye oğlu İkaros dünyaya gelir. Daidalos bir süre sonra bazı entrikaların içine girer ve kraliçe Pasiphae’ye, âşık olduğu boğa ile bir araya gelip cinsel ilişki yaşamasına olanak tanıyan bir düzenek hazırlar (Estin ve Laporte, 2002: 148). “İçine saklanan

kraliçenin boğayla birleşmesini sağlayan bakır plakalı ahşap bir inektir bu.” (Bonney, 2000: 1181). Ayrıca Minos’un isteği üzerine Labyrinthos’u inşa ederek içine canavarı (Minotaurus) kapatır. Daidalos’un kuzeni Theseus ortaya çıkar ve Ariadne ona âşık olur (Bonney, 2000: 1181). Daidalos, kralın kızı Ariadne’ye Theseus’u Labyrinthos’tan çıkaracak iplik yumağı fikrini verir (Estin ve Laporte, 2002: 148). Minos, Daidalos’un ihaneti sonucu onu ve oğlu İkaros’u Labyrinthos’a hapseder. Aletler icat etmesi ile ünlü olan Daidalos, Labyrinthos’tan kurtulmak için çareler arar (Erhat, 2007: 153). Nihayetinde toplayabildiği kadar telek toplayıp bunları bir araya getirip yapıştırır ve kanat yapar. Kanatlarıysa balmumu ile kendisinin ve oğlunun sırtına yapıştırır. Amacı kuşlar gibi uçup Minos’un elinden kurtulmaktır. Bu amaçla Daidalos ilk denemeyi kendisi yapar. Uçuşu başarılı olunca çok sevinir ve oğlunu eğitir (Cömert, 1999: 70-71). Ancak uçmadan önce baba öğüdü olarak ne çok alçaktan uçmasını ne de güneşe fazla yaklaşmasını salık verir. Buna karşılık İkaros babasının öğüdünün tersine başarısından dolayı gurura kapılmış, yükseldikçe yükselmiş, hatta giderek doğayı yenmek, özgürlüğe kavuşmak sevinciyle güneş tanrısı Helios’u hor görme suçunu da işlemiştir. Bunun üzerine Helios, “onun kanatlarını tutan balmumunu eritmiş, İkaros tepetaklak denize düşmüş”, boğulmuştur. Ege’de Sisam adasının etrafındaki denize bundan böyle İkaros denizi denmiştir (Erhat, 2007: 153). Öte yandan babası Daidalos, daha temkinli uçuğu için Sicilya’ya ulaşmıştır (Cömert, 1999: 71). İkaros’un kısaca anlatılan öyküsü, geniş Yunan mitologyası içinde bilhassa Batılı sanatçılara en çok ilham kaynağı olmuş öykülerdendir (Afacan, 2020: 288). İkaros, kimileri için sınırları zorlayan, hayallerinin peşinden koşan, özgür ve idealist sanatçıların, özellikle de şairlerin temsilcisidir. Kimileri içinse İkaros olumsuz bir figürdür, çünkü babanın sözünü dinlememiş ve doğanın yasalarına karşı çıkmıştır.

Bahsedilen mitolojik öyküden yola çıkan Henry A. Murray, İkaros kompleksi olarak adlandırdığı bir kavram ileri sürer. Murray, İkaros kompleksini, bireyin kişilik yapısındaki bir dizi iç içe geçmiş özellikler olarak tanımlamıştır. Murray, İkaros kompleksini şu unsurlardan oluşan bir birleşim olarak ortaya koyar: “1) odak noktasında olan narsisizm, 2) yükselme arzusu ile birlikte 3) düşme ihtimalinin öngörülmesi, 4) ateşe olan bağlanım ve çocuklukta enürezis veya inkontinans devam ederse 5) su imajlarının bolluğu. Bu kompleksin bir sonucu olarak sıkça 6) ölümsüzlük arzusu (yeniden yükselme) ile birlikte 7) kadının narsistik kazanımlar için kullanılacak bir obje olarak görülmesi bulunur.” (Sperber, 1969: 269). Bunlardan odak noktası olan (Kynosura) narsisizmiyle Ktup Yıldızı gibi tüm gözleri üzerine çeken bir çekim merkezini dile getirir. Bireyin sadece görünüşüyle (cynosural varlık), şaşırtıcı bir eylemle (cynosural eylem) ya da etkileyici bir sözle (cynosural söz) herkesin dikkatini üzerine çekme arzusu bu kavramla ifade edilir. Yükselme arzusu ise yerçekimini aşma arzusu, yükselme çıkma isteğiyle ilgilidir. Bahsedilen olgu, çocukların dik durma, desteksiz yürüme arzusu gibi basit isteklerden, uçma, havada süzülme gibi fantastik arzulara kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Düşme öngörüsü ise yüksekte düşme korkusuyla ilişkilidir. Bireyin başarısızlıkta düşme ihtimaline karşı duyduğu endişeyi temsil eder. Ateşe duyulan ilgi, ateşle ve genellikle güç ve tutkuyla bir ilişkiyi ifade eder. Ayrıca, çocuklukta devam eden enürezis (alt ıslatma) ya da inkontinans durumlarında su imajlarının bolluğuyla ilişkilidir (Sperber, 1969: 269-270).

George Salis, Murray'den yola çıkarak İkaros kompleksini bireylerin kendi sınırlarını aşma ve büyük başarılarla ulaşma arzusuyla ilgili bir terim olarak açıklar. Yazara göre söz konusu kavram aynı zamanda bu arzunun getirebileceği tehlikeleri ve kişinin kendi sınırlarını tanımamasının önemini de vurgular. Salis; bu kompleksin, aşırı hırsın ve başarı arayışının potansiyel olumsuz sonuçları üzerine bir uyarı olarak da görülebileceğini söyler. Psikolojide, bireylerin büyük hedeflere ulaşma arzusunun ve bu arzunun olası tehlikelerini incelemek için kullanılır. Salis'in vurguladığı bir diğer nokta ise İkaros ile yükselme dürtümüzün ve düşme eğilimimizin görüldüğüdür. Buna nasıl tepki verdiğimiz ise karakterimizi belirler (Salis, 2016: 37-38).

İkaros kompleksiyle ilgili bir diğer görüş, onun "gençliğin yaşlılıkla" girdiği çatışmaya işaret ettiğine dairdir. Burada kişinin kendi kimliğini oluşturmasında ebeveynin çekiminden kopma arzusu olumlanır. Bu bağlamda "kendi kanatlarıyla uçmak", yani genel anlamda özerk olmak dile getirilir (http: 1). Bununla birlikte özerklik merkezinde kavram iki düzlemde bir yorum imkânı sunar. İlk olarak yükselen ve düşen erkeklerin temsilinden söz edilebilir. Erkeklerin düşmelerinin temel nedeni ise sorumlulukları ve kısıtlamaları üstlenememeleridir. İkincisinde ise bireyin tüm dünyaya haklılığını, inançlarını ve düşüncelerini kanıtlama çabası bulunur. Ancak bu arayış, amacı kuralların (bu bir anlamda önlemdir) dayattığı engelleri aşmaya ve yenmeye çalışmak olan ölçüsüz bir cesaret yüzünden başarısızlığa uğrar (http: 1).

İkaros, insanlara tutkuların kölesi olmaktan kaçınmanın ve yeteneklerini akılcı bir şekilde kullanmanın önemini vurgulayan psikomitolojik bir simgedir. Bu mitin sunduğu öğreti, bireylerin sahip oldukları yetenekleri mantık ile bütünleştirerek başarıya ulaşabileceklerini, tutkularını akıl yoluyla yönetmelerini, deneyim ve bilgelik sahibi kişilerden öğrenim görebileceklerini ve meselelere çeşitli perspektiflerden yaklaşabilme yetisini kazanmaları gerektiğini belirtir (Aktaran Gürel ve Muter, 2007: 548).

Bu makalede ise İkaros kompleksi insan bilincinin ve hayatının farklı aşamalarına gönderimde bulunan bir alegorik anlatı olarak yorumlanmıştır. Bahsedilen çerçevede İkaros, çocuk/ergene; Daidalos'un İkaros'a kanat yapması, babanın çocuğuna sunduğu imkânlarla; baba Daidalos'un öğüdü, toplumsal yasaya ve hayatın hakikatlerine; İkaros'un uçuşu, çocuğun özerklik çabası/sorumluluk almasına; İkaros'un yüksekte uçuşu, çocuğun şöhret, hayal, ihtiras vb. duygu ve arzularına; İkaros'un tepetaklak düşüşü, çocuğun hayatın gerçekleri ve toplumsal kurallar sonucunda yaşadığı trajik başarısızlığa; İkaros'un ölümü, çocuğun gerçek ya da metaforik ölümüne gönderimde bulunur. Makalede Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* adlı eseri bahsedilen düzlemler göz önünde bulundurularak İkaros kompleksi açısından yorumlanacaktır.

3. Psikomitoloji kavramı çerçevesinde *Mai ve Siyah* romanı

Halit Ziya Uşaklıgil'in modern Türk romanında iz bırakan eseri *Mai ve Siyah* özellikle romanın merkezî kişisi olan Ahmet Cemil odağında birçok incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu araştırmaların bilhassa psikanalitik eleştiri çerçevesinde ilerlediği gözlemlenmektedir. Ünlü bir sanatçı olmaya çalışan Ahmet Cemil bazı araştırmacılara göre "narsistik kişilik özelliklerine" sahiptir (Koçak, 1996: 122-131; Arslanoğlu, 2002: 26). Bu noktada daha ön-

ceki yorumlardan farklı olarak Ahmet Cemil'in hayalleri çerçevesinde ünlü olma, yükselme arzusu, daha sonra baş aşağı düşme durumu İkaros kompleksi çerçevesinde incelenecektir.

Yukarıda dile getirilen soru kapsamında tartışma konusu eserin ismi dikkat çekicidir: *Mai ve Siyah*. Bahsedilen çerçevede hayaller ile gerçekler; gökyüzü ile yeryüzü arasında keskin bir ikili karşıtlıktan söz edebiliriz. Nitekim romanın ilk bölümünün girişinde Ahmet Cemil'in tasvir edilişindeki yükseklik vurgusu önemlidir:

Ahmet Cemil'in sesinde terennüm eden [*şakıyan*] saf ahenk, dehanın sihir esasına temas etmiş [*dâhiliğin sihirlî çubuğuna dokunmuş*] zannedilen çehresinde parlayan bir saniha [*aniden akla gelen bir düşünce*] yıldızı; lambanın hafif ziyası ve dalgalanan tütün dumanları arasında yükseliyor görünen heyeti [*bedeni*], ruhu okşayan bir nazım suretinde [*bir şiir gibi*] titrete dudaklarından dökülen bu sözler, sanki burada bulunanları bir cezbe dairesi [*çekim alanı*] içine almıştı. (Uşaklıgil, 2004: 23-24)

Yukarıdaki alıntıyla paralel bir şekilde romanın üçüncü bölümünde de yükseklik vurgusu dikkat çekicidir. Burada “bârân-ı elmas”tan bahsedildiğinde “hayatta yüksek şeylere meftun olmuş [*tutulmuş*] gözler”den (Uşaklıgil, 2004: 36) söz edilir. Gerek mai sema ve gerekse mai semanın içindeki ümit yıldızları İkaros'un gökyüzü arzusuyla çok yakından ilgilidir. Ancak aynı bölüme daha yakından bakıldığında, bu bölümde mai ve siyahın, yükseliş ve alçalışın bir arada bulunduğu gözlemlenir. Mai ve siyah kelebekler yükselirler, daha sonra denizin siyahlıklarına doğru aşağı süzülürler (Uşaklıgil, 2004: 36-37). Böylelikle romanın başlarında İkaros'un yükseliş ve alçalışının temsilini bulmak mümkün hâle gelir.

Romanın dördüncü bölümü, İkaros kompleksinde büyük bir öneme sahip baba figürünü anlamlandırmak için işlevsel bir değere sahiptir. Ahmet Cemil henüz 19 yaşındayken vefat eden baba, hayatta olduğu sürede ailesini iyi geçindirecek kadar para kazanır. Dört kişilik bu aile, çok mesut bir şekilde hayat sürerler. Her akşam yemekten sonra saatlerce birlikte otururlar, Ahmet Cemil dersine çalışır, anne oğluna gömlek, yahut kızına esvap diker, İkbâl yeni bir para kesesi örer. “Birbirine bağlı olan bu aile, geçmişten gelen kültürel belleği yitirmemiş bir özyapının ve bağlılığın etkisi altındadır.” (Kanter, 2009: 38). Bütün bu saadet ortamı içinde özellikle babanın ev almasına da ayrı bir parantez açılır. Babanın tek gayesi ailesini mesut etmektir. Bu yolda kendisini birçok şeyden mahrum bırakmış, araba ile gitmek yerine çamurlu yolları yaya tırmanmış, geçen yılın giysilerini yeni yılda tekrar giyerek arkadaşlarının cimrilik suçlamalarına rağmen para biriktirmiştir. Nihayetinde Süleymaniye’de beş odalı bir ev satın almıştır. Baba figürü, bu şekilde aileyi “kira evinden” kurtarmıştır. Burada kurtarıcılık işlevinin altını bilhassa çizmemiz gerekir. Hatırlanacağı gibi Daidalos’un sözü edilen mitolojik anlatıda kurtarıcı olma vasfı ön plandadır. Bununla birlikte Daidalos’un kanat icat etmesiyle oluşan kurtarıcılığı romanda ev ile somutluk kazanır. Baba figürü, özelde Ahmet Cemil’e genelde ise bütün aileye ev ile birlikte rahat bir yaşam imkânı tanır. Ancak romanın ilerleyen bölümlerinde görülebileceği gibi Ahmet Cemil için ev, yaşam alanının ötesinde şöhret ve yükselme hayallerine vasıta olacaktır. Daha ayrıntılı ifade edilecek olursa Ahmet Cemil’in hayallerinde o, evi ipotek ederek önce matbaa sahibi, sonra zengin olacak, böylelikle sevdiği kız olan Lamia’ya kavuşabilecektir.

Ahmet Cemil'in daha önce bahsedilen mesut yaşamı, babanın ölümüyle sona erer. Baba Ahmet Cemil'in hayatında otorite figürüdür. Babanın kontrolü ve otoritesi evde hâkimdir. Bununla birlikte babanın avukat olmasının da üzerinde durulması gerekir. Bahsedilen durum, Jacques Lacan'ın "Babanın Adı (Nom-du-père)" kavramı ile anlaşılabılır. Ona göre baba, simgesel düzenin ve toplumsal yasanın temsilidir. Bu bağlamda babanın mesleği, toplumun kurallarını, yasalarını ve düzenini temsil eder. Tam da bu çerçevede babanın mesleğinin avukatlık olması, onun toplumsal norm ve kurullarla ilişkisine doğrudan bir işaret olur. Öte yandan babanın ölümü her ne kadar Ahmet Cemil için mutsuzluk demek olsa da diğer taraftan özerklik kazanması ve tutkularını hayata geçirmesi açısından bir fırsat olmuştur. Buna karşılık babasının ölümünden hemen sonra Ahmet Cemil'in kendisini savunmasız, güçsüz ve çaresiz hissettiği gözlemlenir. Ancak İkaros miti ekseninde söylersek artık kanatlara sahip olmalı ve kendi başına uçabilmelidir. Bir başka ifadeyle babanın yokluğunda babanın konumunun gereklerini yerine getirmelidir. Bu aşamada toplumsal yasayı, kodları hatırlatan anne olur:

Babasının vefatından beri beyinlerinde [aralarında] hemen hiç ciddi bir bahis vaki olmamıştı [bir konuşma gerçekleşmemişti]; fakat bir gün geldi ki bu sükûtu, bir müthiş vazifeyi ihtar etmek [hatırlatmak] için valdesi ihlal etmek [bozmak] lazım geldi.

Bir akşam ona:

- Oğlum seninle biraz ciddi konuşmak lazım geliyor, dedi.

[...]

Sonra yine sustular, bir aralık o sükûtun içinde muhtasar [kısa] fakat kısılgında müthiş bir belagat [sanat] gizlenen şu sual irat olundu [şu soru soruldu]:

- Ne vakit şahadetname [diploma] alacaksın? (Uşaklıgil, 2004: 67)

Annesinin uyarısı sonrasında Ahmet Cemil için toplumsal beklentilerle bireysel arzular arasındaki çatışma cisimleşmiş olur. Ahmet Cemil'in edip olma, "iştihar" etme hayalleri annesinin sedasıyla uzaklaşır (Uşaklıgil, 2004: 72). O, şahadetnameyi aldıktan sonra bütün ümitleri bırakmak, evin ekmeğini aramak gerektiğini düşünür (Uşaklıgil, 2004: 73). Annesinin uyarısı karşısında kendisini "zavallı çocuk" gibi hisseder (Uşaklıgil, 2004: 72).

Ahmet Cemil, ne yapacağı konusunu Hüseyin Nazmi'ye danıştığında, onun cevabı gayet net olur. Ahmet Cemil'e öncelikle bütün şair düşüncelerini bir süreliğine bir kenarda bırakmasını tembihler. Konuşmasını, hayatı olanca hakikat ve maddiyatıyla kabul etmek gerektiği düşüncesiyle sürdürür (Uşaklıgil, 2004: 74). Söz konusu çerçevede İkaros'un genelde sanatçı özelden ise şairlerle ilişkilendirilme durumu burada akla gelebilir. Ahmet Cemil'in şair düşünceleri, onun İkaros figüründeki gibi sınırları zorlama, sınırların ötesine geçme özelliği ile ilişkilidir.

İkaros'un babasının ona verdiği öğüt ne çok yukarıdan ne çok aşağıdan uçuşması yönündedir. Bu durum, kişinin kendi gerçekliğini kabul etmesine ve bu gerçeklik yönünde hareket etmesine işaret eder. Tam da bahsedilen özellik bazı araştırmacılara göre, İkaros mitinin Stoacı bakışla yorumlanmasına imkân sunmaktadır. Bahsedilen araştırmacılar genel anlamda, Stoacı felsefede bulunan, tutkuların insanı doğru yoldan saptırabildiğine ilişkin düşünceleri vurgular (Hagen ve Hagen, 2000:619). Bu açıdan akılcı düşünce ile doğanın yasalarına uygun hareket edilmelidir. Ancak İkaros anlatısında insanın aşırı hırsı, kendi veya yakınlarının hayatını tehlikeye sokmuştur. Daha da ayrıntılı ifade edecek olursak İkaros anlatısı, Stoacı felsefesi ile

yorumlandığında, bu felsefe insanın tutkularını, arzularını, hırslarını kontrol altında tutması, dizginlemesi ve hayatın hakikatlerini kabullenerek akılcı bir şekilde hareket etmesi doğrultusunda bir yönlendirmede bulunur. Hüseyin Nazmi'nin öğütlerinin bilhassa Stoacı bir açıdan manidar olduğu söylenmelidir. Bahsedildiği gibi o, arkadaşı Ahmet Cemil'e şairlik tutkusunu bir kenara bırakması, hayatın hakikatlerini akılcı bir şekilde dinlemesi tembihinde bulunur. Öğütler neticesinde Ahmet Cemil'in başlangıçta, tutkularını hayata geçirme çabasını ertelediği, toplumsal beklentiler çerçevesinde hareket ettiği söylenebilir. İlk olarak çevirilerle, daha sonra gazetede çalışarak ve hocalık yaparak ailesinin geçimini sağlamaya, toplumun beklentileriyle uyumlu hareket etmeye başlar. Ancak Ahmet Cemil için toplumsal beklentilerle bireysel arzular arasındaki çatışmada ikinci kısmın baskın çıktığı durumlar romanın ilerleyen bölümlerinde artarak devam eder. Hatırlanacağı gibi Murray, İkaros kompleksinde ölümsüzlük arzusundan ve bireyin şaşırtıcı bir eylemle ya da etkileyici bir sözle herkesin dikkatini üzerine çekme çabasından söz eder (Sperber, 1969: 269). Ahmet Cemil'in en temel arzusu insanların "yeniliklere çıldıracakları" bir eser ortaya koymaktır (Uşaklıgil, 2004: 130). Bu şekilde eserlerindeki sözle ve eylemleriyle insanların dikkatini çekmek, kendinden söz ettirmek ister. Ahmet Cemil'in eser ile birlikte kazanmak istediği şöhreti ve (Kynosura) narsisizmini somutlaması açısından aşağıdaki cümleler dikkate değerdir:

Ah, o eser yazılıp da intişar ettiği [*yayımlandığı*] zaman ben büsbütün başka bir adam olacağım! Öyle zannediyorum ki iştihar perisi [*şöhret perisi*] gelip makhur, mağlup [*yeniler*] ayaklarımın altına atılacak; kendimi birden yükselmiş göreceğim, o zaman: "Ben bugün şu toprak parçasının üzerinde birisiyim!" diyebileceğim... (Uşaklıgil, 2004: 134-135)

Alıntılanan cümlelerde İkaros kompleksiyle uyumlu olarak Ahmet Cemil'in tüm gözlerin üzerinde olma arzusu görünürlük kazanır. Ancak yine aynı cümlelerdeki "yerçekimini aşma arzusunun, yükselme çıkma isteğinin" de bilhassa altını çizmemiz gerekir. *Mai ve Siyah* romanında sıklıkla görünen bir olgudur yükselme. Yükselmeye çoğunlukla da alçalma ve düşme eşlik eder. Bahsedilen durum, doğrudan doğruya bizi İkaros anlatısına götürür. Bahsedilen şey, İkaros'un yükselme tutkusudur. Bu tutku, hayatın gerçeklerinden uzak bir mahiyettedir. Tam da bu nedenle İkaros'un yükselmesi, trajik bir şekilde düşüşe yazgılıdır. Nitekim Hüseyin Nazmi de arkadaşını dinleyince kalbinde bir merhamet hissi duyar ve "Zavallı çocuk!" diye düşünür:

O, sükût edince [*susunca*] Hüseyin Nazmi cevap vermedi...

Arkadaşını dinledikçe kalbinde bir merhamet hissi duyuyordu. Niçin? Bu merhametin mahiyetini pek iyi takdir edemiyordu, belki Ahmet Cemil bu kadar hulyalara [*hayaller*] esir olduğu için... Hakikatin daima hulyanın dununda [*Gerçeğin her zaman hayalin altında*] kaldığını bilirdi, onun için o söylediği vicdanından hafi [*gizli*] bir sesin: "Zavallı çocuk!" dediğini işitiyordu. (Uşaklıgil, 2004: 135)

Romanda "çocuk" ve "zavallı çocuk" ifadeleri Ahmet Cemil için sıklıkla kullanılır. Bu durum onun tutkularına esir olmuş biri olarak erkini kanıtlayamamasına gönderimde bulunur.

Hüseyin Nazmi'nin ifadesiyle Ahmet Cemil "hulyalara esir" biridir. O, gerçek yaşamının yanında "hulya hayatı" yaşamaktadır. Bahsedilen hayattaki en büyük emeli ise matbaa sahibi olmak, şöhrete ve aşkı Lamia'ya kavuşmaktır. Orhan Koçak, *Mai ve Siyah* adlı romanı değerlendirdiği "Kaptırılmış İdeal: *Mai ve Siyah* Üzerine Psikanalitik Bir Deneme" adlı ya-

zısında söz konusu durumu, arzunun metonimik kayması şeklinde değerlendirir (1996: 129). Bütün bu birbirine sıkı sıkıya bağlı hülyalar, İkaros anlatısındaki güneşin işlevini gören Raci ile birlikte “birer birer yıkılır”. Oysaki Ahmet Cemil için bir süre her şey yolunda gitmiştir. Eniştesi Vehbi'nin matbaayı devralması ile birlikte evi ipotek edip matbaaya ortak olmuş, Mir'at-ı Şuûn'a müdür olmuş, eserini bitirmiş ve Lamia ile birlikte karşılıklı bir aşk yaşadıklarını sanmıştır. Bahsedilen durumlar İkaros mitindeki yükselmeye tekabül etmektedir. Yükseliş Raci ile son bulur. Raci, bir gazetede yazdığı “Bir Edebi Müsamere” başlıklı yazıyla Ahmet Cemil'i tahkir eder ve bu yazı onun bütün hayallerini birer birer kaybetmesinin başlangıcı olur. Söz konusu bağlamda Raci isminin romanda özel bir sembolik işlevinin olduğu iddia edilebilir. Roman üzerine yapılan daha önceki çalışmalarda geri dönen anlamına gelen Raci ismi, roman kişinin eski edebiyatı savunması ve Muallim Naci ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak Raci ismi, İkaros kompleksi açısından, yerden yükselen Ahmet Cemil'in düşmesine, tekrar yere inmesine neden olma açısından da anlamlıdır. Nitekim romanda yükseliş ve düşüş imgesi sıklıkla dile getirilir. Örneğin, romanın sonlarına doğru kuş metaforu üzerinden bir sesin yükselip alçalması çarpıcı bir şekilde anlatılır:

O ses yaklaşıyordu. Evvela uzaktan pest ve deruni [*hafif ve derinden*] bir şikâyet başlamıştı; sonra yavaş yavaş, yer yer birer ıstırap şehiki [*acı hıçkırığı*] ile boğularak, mecruh [*yaralı*] bir güvercin gibi âciz bir hamle ile yükselmek isterken birden bir mefuriyet [*bezginlik*] ile bir sukût girdabı [*bir düşüş döngüsü*] içinde düşerek, bir müddet kanatlarıyla topraklarda sürüklenerek sürüklenerek çırpındıktan sonra meyus ve mütehasir [*ümitsiz ve özlemle dolu*] bir nazarla göklere gözlerini dikerek, göğsünü parçalayan son bir feryat ile başını kaldırdıktan sonra son nefesi bir figan gargarası [*bir inleyiş*] içinde sönüp gidiyordu. (Uşaklıgil, 2004: 387)

Romanın başlarında yükselme eylemi daha olumlu imgelerle kendine yer bulur. Örneğin, romanın üçüncü bölümünde hayatta yüksek şeylere meftun olmuş gözler gibi yukarılara yağın ziyalardan söz edilir (Uşaklıgil, 2004: 36). Yine mai sema ve ümit yıldızları gibi (Uşaklıgil, 2004: 37) imgeler de konu edinilir. Ancak alıntılanan ifadelerde yükselmeye çalışan yaralı güvercinin acizliği, yerde sürüklenmesi, sonrasında kederli bir şekilde, hasretle gözünü gökyüzüne dikmesi trajik bir şekilde anlatılmıştır. Bahsedilen durum, tam da Ahmet Cemil'in içinde bulunduğu psikolojiyi açığa vurmaktadır. İkaros gibi tepetaklak düşen Ahmet Cemil, yalnızca şöhreti, matbaayı ve âşık olduğu kızı yitirmemiştir. Aynı zamanda kardeşi İkbâl vefat etmiş ve babasından kalan evi yitirme durumuna gelmiştir. Tam da bu aşamada kendi özeleştirisini yapar Ahmet Cemil ve hayatın yasalarından ne kadar uzak olduğunu şu şekilde itiraf eder: “Artık hayatın felsefesinden ne kadar uzak olduğunu, kendisinin nasıl yanlış bir emelle hayatın fevkine [*üstüne*] çıkmak isteyerek bir hulya âlemi [*bir hayal dünyası*] aradığını hissediyor, müstehzi bir seda [*alaycı bir ses*] gülerek: ‘Ah! Senin münevver [*parlak*] hulyaların... Parlak semaların [*gökyüzlerin*]...’ diyordu.” (Uşaklıgil, 2004: 354). Alıntılanan cümlelerde İkaros kompleksinde var olan hayatın üzerine çıkma, yükselme ve hayatın gerçeklerinden uzaklaşma durumu sorunsallaştırılır. İkaros mitinin Stoacı bakışla yorumlanmasıyla paralel olarak romanın merkezî kişisi olan Ahmet Cemil akılcı düşünerek hayatın yasalarına uygun hareket etmediği için kendisini eleştirir. Bu cümlelerin hemen öncesinde ise aynı minvalde değerlendirilebilecek düşünceler ileri sürülür: “Ne olurdu, o da bir dairede mukayyit

[kayıt memuru] olsaydı, iştihar emeli [şöhret arzusu] arkasında koşmasaydı da kendisine o evin sükütu ile uygun olacak bir hayat vücuda getirseydi?” (Uşaklıgil, 2004: 353). Bu şekilde İkaros kompleksinin Stoacı yorumuyla anlamlandırılabilir şekilde tutkuların arınmanın gerekliliğine işaret edilir. Roman kişisi, İkaros’un babasının kendisine verdiği öğütte olduğu gibi ne çok aşağıdan ne de çok yukarıdan uçmalıdır. Kendisine verilenle yetinmelidir.

İkaros kompleksinin nihai aşaması ölüm ya da metaforik bir ölümdür. Ahmet Cemil’de diğer aşamalarla koşut olarak İkaros kompleksinin bu evresi de görülmektedir. Ancak Ahmet Cemil’de görülen şey, metaforik ölümdür. Şöhret tutkularını, sevdiği kadınla birlikte olma hayalini, tek kız kardeşini kaybeden Ahmet Cemil, “ölüme benzeyen bir hayat ile yaşamakta devam ederim.” düşüncesindedir (Uşaklıgil, 2004: 374). Özellikle romanın son bölümünde ölüm düşüncesi ve bu düşüncenin etrafında gelişen imgeler baskın bir hâldedir. Örneğin “hul-yalarından” büsbütün ayrılması sonucu “Kendisini öldüren bunlar değil miydi?” (Uşaklıgil, 2004: 382) diye düşünür. Hatta İkaros’un denize düşmesini de anımsatacak şekilde romanın yirminci bölümünde Ahmet Cemil gemideyken dalgalara bakıp onların kucığında sonsuz bir yoklukla mutlu ve rahat yuvarlanıp gitmeyi hayal eder (Uşaklıgil, 2004: 399). Burada inme eyleminin baskınlığı da dikkat çekicidir. Denizin dipsiz uçurumlarına inmekten, bitmeyen bir düşüşten bahsedilir (Uşaklıgil, 2004: 399). İfade edilen aşamada daha önce belirtildiği gibi Henry A. Murray’in İkaros kompleksinde su imajının bolca kullanıldığı düşüncesiyle paralel bir şekilde romanda söz konusu imajın önemli olduğu vurgulanmalıdır.

Sonuç

Psikomitoloji; mitoloji ve psikoloji disiplinlerinin kesişiminde yer alarak her iki alandan öğeleri entegre eden bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu disiplin, mitolojik anlatıların kökenleri, işlevleri ve içerikleri üzerine yoğunlaşarak mitoloji ile paralellikler gösterirken, aynı zamanda psikodinamik teoriler aracılığıyla bu anlatıların derinlemesine çözümlenmesini sağlar. Özellikle psikodinamik yaklaşım, psikomitolojik analizin temel yöntemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda psikomitoloji; mitolojik öğelerin (örneğin öyküler, masallar ve hikâyeler) psikolojik açıdan nasıl yorumlanabileceği üzerine odaklanır. Ayrıca, mitolojik sembollerin ve figürlerin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin yansımalarını inceler. Carl Gustav Jung’un çalışmaları, psikomitolojinin teorik temellerini atmada ve disiplinin gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır.

Mitler, bireysel ve kolektif bilinç düzeyinde kaygı, korku, umut gibi duyguları yansıtmaktadır. Bu nedenle, bireylerin ve toplumların derinlemesine anlaşılabilmesi için mitlerin anlamının çözümlenmesi gerekmektedir. İnsanlık ve evrenin evrim süreci, bu süreçteki çeşitli aşamalar, kahramanlık ve yaratılış mitleri aracılığıyla tasvir edilmektedir. Bu, mitlerin, evrensel endişeleri ve korkuları, özellikle de bilinmezliğin neden olduğu duyguları, sabit mitler aracılığıyla hafifletme veya çözüme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Mitler yalnızca gerçeküstü hikâyeler veya efsaneler olarak değil, aynı zamanda kişisel ve toplumsal anlam katmanlarına sahip olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, psikolojik tedavi ve çözümlenme yöntemlerinin, bireysel durumlar kadar kolektif mitler için de geçerli olduğu varsayımına dayalı psikomitolojik analizlerin önemi vurgulanmaktadır. Bu analizler, mitlerin

bireysel ve toplumsal psikoloji üzerindeki etkilerini keşfetmeyi amaçlamaktadır.

İkaros mitolojik anlatısından hareketle Henry A. Murray, İkaros kompleksi olarak adlandırıldığı bir kavram ileri sürer. Murray, İkaros kompleksini, odak noktasında olan narsisizm, yükselme arzusu, düşme ihtimalinin öngörülmesi, ateşe olan bağlanım, su imajlarının bolluğu, ölümsüzlük arzusu ve kadının narsistik kazanımlar için bir obje olarak görülmesi şeklinde anlamlandırır. Bu çalışmada ise İkaros kompleksi, insan bilincinin ve yaşamının çeşitli evrelerine atıfta bulunan alegorik bir anlatı olarak ele alınmıştır.

Halit Ziya Uşaklıgil'in inceleme konusu olan eserinin isminden başlayarak İkaros kompleksinin izini sürmek mümkün olmuştur. Mai ve siyah sözcükleri çerçevesinde hayaller ile gerçekler; gökyüzü ile yeryüzü arasında keskin bir ikili karşıtlıktan söz edilmiştir. Ahmet Cemil'in babası İkaros kompleksinde olduğu gibi kurtarıcı bir vasfa sahiptir ve aileyi "kira evinden" kurtarmıştır. Bir başka ifadeyle Daidalos'un kanat icat etmesiyle oluşan kurtarıcılığı romanda ev ile somutluk kazanmıştır. Ahmet Cemil için ev, yaşam alanının ötesinde şöhret ve yükselme hayallerine vasıta olmuştur. Babanın mesleğinin avukatlık olması, onun toplumsal norm ve kurallarla ilişkisine doğrudan bir işaret şeklinde yorumlanmıştır. Öte yandan babanın ölümü her ne kadar Ahmet Cemil için mutsuzluk demek olsa da diğer taraftan özerklik kazanması ve tutkularını hayata geçirmesi açısından bir fırsattır. İkaros miti ekseninde söylersek artık kanatlara sahip olmuş ve kendi başına uçabilmesi gerekmiştir. İkaros'un babasının ona verdiği öğüdün romanda annenin uyarısı ve özellikle Hüseyin Nazmi'nin yönlendirmesi ile paralel olduğu görülmüştür. Onun, arkadaşı Ahmet Cemil'e şairlik tutkusunu bir kenara bırakması, hayatın hakikatlerini akılcı bir şekilde dinlemesi tembihinde bulunmasının, İkaros anlatısının Stoacı yorumuyla ilişkisine değinilmiştir. Bununla birlikte Murray'in İkaros kompleksinde ölümsüzlük arzusundan ve bireyin şaşırtıcı bir eylemle ya da etkileyici bir sözle herkesin dikkatini üzerine çekme çabasından söz etmesiyle Ahmet Cemil'in insanların "yeniliklere çıldıracakları" bir eser ortaya koyma tutkusu ilişkilendirilmiştir. Ahmet Cemil, İkaros kompleksiyle uyumlu olarak "yerçekimini aşma arzusu" ve "yükseklere çıkma isteği" taşımaktadır. Yükselme olgusu, roman boyunca tekrar edilir. Hayatın gerçeklerinden uzak bir mahiyete sahip olan yükselme arzusu (İkaros anlatısında olduğu gibi) trajik bir düşüşe yazgılıdır. Ahmet Cemil, bütün tutkularını, hayallerini birer birer kaybeder. İkaros kompleksindeki ölüm ya da metaforik ölümün de *Mai ve Siyah* romanında bulunduğu gözlemlenmiştir. Şöhret tutkularını, sevdiği kadınla birlikte olma hayalini, tek kız kardeşini kaybeden Ahmet Cemil, "ölüme benzer bir hayat ile yaşamakta devam ederim." düşüncesiyle metaforik bir ölüm duygusu taşır. Son olarak Henry A. Murray'in İkaros kompleksinde su imajının bolca kullanıldığı düşünceyle paralel bir şekilde romanın son bölümünde su imajının varlığına dikkat çekilmiştir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilke ve kurallara uymuştur.

Yazarların Makaleye Katkı Oranları: Birinci yazar %60, ikinci yazar %40.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process.

Contribution Rates of Authors to the Article: First author %60, second author %40.

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

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

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

Kaynakça

- Abiç, T. (2019). Buket Uzuner'in "Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları: Toprak" adlı romanında psikomitolojik unsurlar. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27), 749-757.
- Afacan, A. (2020). *Şiir ve mitologya: Cumhuriyet dönemi şiirinde Yunan ve Latin mitologyası*. Everest.
- Akcan, G. (2019). Psikoloji çerçevesinde mitoloji olgusunun incelenmesi, (İ.Gümüş, Ed.), *Mitoloji Araştırmaları* içinde (s. 47-71) Hiperyayın.
- Akça, H. (2019). Leyla Erbil'in Eski Sevgili hikâyesine psikomitolojik bir yaklaşım. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 8(4), 2086-2108.
- Akgül, M. (2012). Mit, din ve toplum ilişkisi (R. Duran, Ed.), *Mitoloji ve din* içinde (s. 20-42) T. C. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Arslanoğlu, A.A. (2002). *Halit Ziya Uşaklıgil'in romanlarında aşk ve nesne ilişkileri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bakırcıoğlu, R. (2012). *Ansiklopedik eğitim ve psikoloji sözlüğü*. Anı.
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye giriş*. Ötüken.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü II. Cilt K-Z*. (L. Yılmaz, Çev.) Dost.
- Cömert, B. (1999). *Mitoloji ve ikonografi*. Ayraç.
- Daldal, M.L. (2021). Ömer Seyfettin'in "At" hikâyesinde temanın kurgulanışına psikomitolojik bir yaklaşım. *KARE-Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi*, 11, 354-363.
- Diñçmen, K. (2006). *Psykhiaatria ve mythos* (4. Baskı) Pan.
- Erhat, A. (2007). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi.
- Estin, C. ve Laporte, H. (2002). *Yunan ve Roma mitolojisi* (M. Eran, Çev.) TÜBİTAK Popüler Bilim.
- Fromm, E. (1992). *Rüyalar, masallar, mitoslar (Sembol dilinin çözümlenmesi)*. (A. Arıtan ve K. H. Ökten, Çev.) Arıtan.
- Gürel, E. ve Muter, C. (2007). Psikomitolojik terimler: Psikoloji literatüründe mitolojinin kullanılması. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 537-569. http: 1. Erişim adresi: <http://humanum.online.fr/Site/Mythes/figureicare.htm>

Hagen, R.M ve Hagen, R. (2000). *Bruegel:The complete paintings*. Taschen.

Kanter, B. (2009). *Servet-i Fünûn edebiyatı romanlarında aile, kadın ve çocuk* [Yayımlanmamış doktora tezi] Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koçak, O. (1996). Kaptırılmış ideal: *Mai ve Siyah* üzerine psikanalitik bir deneme. *Toplum ve Bilim*, 70, 94-152.

Leeming, D.A. (2009). *Creation myths of the world: an encyclopedia* (2nd Edition) Bloomsbury.

Rank, O. (2016). *Kahramanın doğuş miti: Mitolojinin psikolojik yorumu* (G. Yavaş, Çev.) Pinhan.

Salis, G. (2016). The Icarus complex: The Influence of the Greek myth of Icarus and Daedalus in 20th century literature. *Galaxy: An International Multidisciplinary Research Journal*, 5(4), 37-52.

Saydam, M.B. (2011). *Deli Dumrul'un bilinci: Türk-İslam ruhu üzerine bir kültür psikolojisi denemesi* (2. Baskı) Metis.

Saydam, M.B. (2015). Psikomitoloji: 'Ara-Da-Lığın' bir karmaşa olarak inşası. *Doğu Batı*, 18(71), 33-79.

Saydam, M.B. (2018). Psikomitoloji kavramlar/kuramlar. M. Bilgin Saydam ve H. Kızıltan (Ed.), *Psikomitoloji: İnsanı öykülerinde aramak-1* içinde (s. 10-47) İthaki.

Saydam, M.B. (2023). *Oidipus-psikomitoloji: Psikanalitik ve klinik yorumlar*. Yapı Kredi.

Sperber, M.A. (1969). Albert Camus: Camus' The Fall: The Icarus complex. *The Johns Hopkins University Press*, 26(3), 269-280.

Uşaklıgil, H.Z. (2004). *Mai ve siyah* (E. Doğan,Haz.) Özgür.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Sergiusz Szymon Rudkowski ve Eserleri Bağlamında Karay Türk Şiirine Etnopoetik Bakış

Ethnopoetic Analysis of Karaim Turkic Poetry in the Context of
the Works by Sergiusz Szymon Rudkowski

Elmira Memmedova-Kekeç*

Öz

Karaylar, Türk dünyası coğrafyasında dinî ve tarihî kimlikleriyle seçilen bir topluluktur. Hazar Devleti'nin bakiyeleri olarak da kabul edilen bu halk günümüzde dünyanın üç değişik bölgesinde etnik topluluk olarak yaşamaktadır. Karay Türkçesi çağdaş dönemde ölü diller arasına girmiş durumdadır. Bu dili konuşan insanların sayısı çok az olduğu gibi üretilen edebî eserlerin sayısı da çok değildir. Karay şiirinde ulusal kimlik algısı, özellikle XX. yüzyılda sayılarının giderek çok azaldığı, asimilasyon sürecinde hem dillerini hem de kültürlerini kaybetme tehlikesinin çoğaldığı sürece itiraz söylemleri olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa'da yaşayan Karay Türklerinin genellikle şair ve yazar olan aydınları kendi millî kimliklerine sahip çıkmak için ilk önce ana dilinde basın yayın organlarının oluşmasına dikkat etmiş,

Geliş tarihi (Received): 26-12-2023 Kabul tarihi (Accepted): 25-06-2024

* Prof. Dr., Bakü Avrasya Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Azerbaycan ve Dünya Edebiyatı Bölümü. Bakü-Azerbaycan/ Baku Eurasian University Faculty of Philology Department of Azerbaijan and World Literature/Hazar Üniversitesi Eğitim ve Sosyal Bilimler Fakültesi Diller ve Edebiyatlar Bölümü Bakü-Azerbaycan/ Khazar University Faculty of School of Humanities Education and Social Sciences Department of Languages and Literatures. mamedovaelmira4@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-3445-1569

kaleme aldıkları şiirlerde ise ana dilin unutulmasına, değerlerin kaybolmasına duydukları endişeyle etnopoetik tarzda coğrafya ve millî kimlik, dil ve millî kültür gibi önemli meselelerden bahsetmişlerdir.

Sergiusz Szymon Rudkowski (1873-1944) şiir, oyun, makale, roman tarzında verdiği eserler ve 1914 yılında çıkarmaya başladığı “Sabah” dergisiyle Karay edebiyatı ve basın tarihinde bu bağlantıda kendine özgü bir yer edinmiştir. Onun “Karay Avazı” ve “Avazımız” dergilerinde yayımlanmış şiirlerinde arketipsel olarak etnik kimlik sorununun öne çıktığı gözlemlenmiştir. Onun şiirlerindeki değişik metaforlar (kurt, kedi, orman, bozkır, yıldız) Avrupa’da etnik kimlik kaygısı yaşayan Karay toplumunun asimilasyona haykırış ve itiraz süreci olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler: *Karay, Sergiusz Szymon Rudkowski, Karay Avazı, Sabah dergisi, etnopoetika*

Abstract

Karaites are a community distinguished by their religious and historical identity within the Turkic world. These people, also known as remnants of the Khazar Khaganate, currently live as an ethnic group in three different regions of the world. The Turkic language of the Karaites has now been classified as a dead language, with very few speakers and a limited number of literary works produced in this language. In the 20th century, as their numbers decreased and the threat of losing both their language and culture through assimilation increased, the perception of national identity in Karaim poetry emerged as a discourse of resistance. The intellectuals of the Karaim Turks living in Europe, generally poets and writers, focused on developing a press in their native language to protect their national identity. They addressed significant issues such as geography, national identity, language, and culture in an ethnopoetic style, driven by concerns about the native language being forgotten and the loss of cultural values. In this context, Sergiusz Szymon Rudkowski (1873-1944) holds a special place in the history of Karaim literature and press with his works, including poems, plays, articles, and novels, as well as the periodical “Morning”, which he began publishing in 1914. His poems published in the periodicals “Karaj Awazy” (“Karaitic Voice”) and “Awazymyz” (“Our Voice”) particularly emphasize the archetypal issue of ethnic identity. Like other Karaim Turkic poets who sought to differentiate themselves from Jews, particularly during the Second World War, Rudkowski also addressed ethnic identity in his poems. He used various metaphors (wolf, cat, forest, steppe, star) to symbolize the resistance and objection to the assimilation of the Karaite community, which was grappling with ethno-identity concerns in Europe.

Keywords: *Karaite, Sergiusz Szymon Rudkowski, Karaj Awazy (Karaite Voice), Morning periodical, ethnopoetics*

Extended summary

Karaim Turks are among the least known and studied communities in the Turkic world. According to researchers, Karaim Turks, an ethnic community in Crimea, Poland, and Lithuania today, are the heirs of the Khazar Khaganate. A lot of research has been conducted in Europe, Russia, and Turkey on studying the languages of the Karaites, who have a different religious belief than other Turkic societies.

Many studies, such as Tadeusz Kowalski's *Karaim Texts in Troki Dialect* (Karaimische Texte im Dialekt von Troki), are original sources that compile oral and written texts in Turkic Karaites. Keijo Hopeavuori's *Karaim Literature in the Karaim Language*, Vlodzimej Zayonchkowski's *Karaim Poet Michail Tinfovich (1912-1974) and His Works*, Dmitry Prokhorov's *Plot and Motifs in Folk Literature in Karaim Periodicals in the Mid-19th and Early 20th Century*, Semra Dogruer's *Oral Literature of Karaites (Karaim) Turks*, and Tulay Chulha's *Karaites and Karaim* have been important in exploring Karaim literature.

Numerous objective factors contribute to the dearth of research on Karaim written literature. Foremost among these is the limited quantity of literary works composed in Turkic Karaites, often confined to a handful of publications. The absence of comprehensive compilations containing the works of Karaim poets exacerbates the challenge for researchers, leaving them grappling with fragmented resources and hindering thorough investigation. In the article presented, an exploration into ethnopoetic literature was undertaken in conjunction with an examination of the poetic oeuvre of Sergiusz Rudkowski, a prominent Karaim poet. Drawing upon a multitude of references, notably Jerome Rothenberg's seminal works on ethnopoetics, the poems of the Karaim Turks, a minority and little-known community, served as a focal point. This inquiry highlighted nuanced concerns surrounding national identity and the complexities of ethnic identity distinct from those of the Jewish populace.

In the 20th century, an increase was observed in the press activity of the Karaim Turks living in Crimea and Eastern Europe, and they began to publish periodicals ("Karaim Mind," "Morning," "Karaj Awazy" ("Karaites Voice"), "Progress", etc.) in which Karaim prose and poetry were published. However, the fact that the First and Second World Wars especially covered the regions where they lived, and that the periodicals had to be closed due to the said wars, was one of the reasons that hindered the development of Karaim written and printed literature, hence becoming an obstacle in the formation of written literature.

Sergiusz Rudkowski, one of the famous members of Karaim literature, was born in Lutsk in 1873 and died in the same city in 1944. His grandson, the famous scientist Michal Nemeth, has written the poet's life story in more detail and stated that he used Karaim, Russian, and Polish languages and penned memoirs and plays beside the poet's poems. (For more information, see: Nemeth, 2006, 7-8.) In fact, he not only wrote his life story in detail but also penned some articles: *Listy Sergiusza Rudkowskiego do Profesora Tadeusza Kowalskiego* ("Letters of Sergiusz Rudkowski to Professor Tadeusz Kowalski") and *Karaim Literature as a Source of Information on the Spoken Language: A Case Study of the Early 20th-Century Lutsk Karaim Dialect*. The second article was written based on the play named *Friends* by Sergiusz Rudkowski. This play was published in 1931 and 1939 and is a humorous work

dedicated to Karaim society.

Sergiusz Rudkowski published a historical book in Lutsk in 1932: *The Bloody Echoes of Human in Volhynia (The Kotow Slaughter of 1768)* (Polish: Krwawe echo Humania na Wołyniu [Rzeź Kotowska 1768 r.]). In this work, he described the destruction and slaughter of the Karaite communities in the villages of Derazno and Kotow. The fact that Sergiusz Rudkowski produced works in Turkic Karaite was one of his best services to his people.

In 1914, he started to publish and edit the “Morning” periodical, one of the first periodicals of the Karaites. Unfortunately, this periodical was soon closed and ceased to exist in 1914 due to the war. Some of his articles dealing with the historical background and current problems of the Karaites were published in the periodical “Karaj Awazy” (“Karaite Voice”). In his articles “A Few Words about Our Liberation,” “Diamonds to Protect,” and “The Ancient Lutsk,” he expressed his concerns about the low number of Karaites and the gradual disappearance of native speakers.

The number of Sergiusz Rudkowski’s works that have survived to this day is not large, and the following poems will be studied in the article: “Appeal,” “Rejoice, My Child!,” “Grow, My Son,” “Sad Studies,” “Dreams,” “Praise to the Karaites,” “Bozkirs,” “Sunset,” and “On the River Bank.” We can examine these poems under two headings: poems about Karaite and poems about nature. In both types of poems, the Karaim poet eloquently articulated cultural identity dilemmas within the context of historical narratives, employing an ethnopoetic framework.

In Sergiusz Rudkowski’s poems that are available today, the emphasis on Karaism is evident, and the problem of being disconnected from the true identity of the nation deeply concerns him. Especially the degraded character of a Karaite in the poem “Questions and Answers” gives him anxiety as a poet.

Other poems of Sergiusz Rudkowski that have reached us are mostly on topics such as nature, death, and expectation. When S. Rudkowski’s works are analyzed, it is observed that they contain information about Karaite geography and history, and they express concerns about the future. Categorizing his poetry into two primary themes reveals an intertextual connection between those centered on Karaite identity and those dedicated to nature. It becomes evident that both strands of his poetry converge with the shared aim of fostering works in the mother tongue and nurturing the evolution of Turkic Karaite as a poetic language.

The different metaphors in his poems (wolf, cat, forest, steppe, star) have been evaluated as expressions of exclamation and objection to the assimilation of the Karaite community, which is experiencing ethno-identity concerns in Europe. Within Sergiusz Rudkowski’s works, the exploration of ethnic identity quandaries is notably present, intertwined with reflections on the assimilation trajectory of the dwindling Karaim society and the near-extinct status of its language. Through a tapestry of metaphors (wolf, cat, forest, steppe, and star), Rudkowski evokes multifaceted layers of meaning, depicting the nuanced challenges faced by his community. The article further unveils the shared symbolic codes embedded within Karaim poetry, elucidating their resonance within the broader ethnopoetic discourse.

Giriş

Karay Türkleri, Türk dünyası genelinde en az bilinen topluluklardan biridir. Günümüzde Kırım, Polonya ve Litvanya’da etnik topluluk olarak yaşayan Karay Türkleri araştırmacılar tarafından Hazar Devleti’nin varisleri olarak kabul edilmiştir¹. Diğer Türk topluluklarından farklı bir dinî inanca sahip olan Karayların dillerinin öğrenilmesiyle ilgili olarak Avrupa’da, Rusya’da ve Türkiye’de birçok çalışmalar yapılmıştır. Semra Doğruer’in *Karay (Karaim) Türklerinin Sözlü Edebiyatı* adlı yüksek lisans tezi sözlü edebiyatın araştırılması yönünde yürütülen önemli çalışmalardan biridir. Tülay Çulha ve Gülayhan Aktay ise Karay Türkleri için çok önemli olan dergilerle ilgili araştırmalar yapmışlardır. Aile defterleri olan bu mecmualar sözlü edebî örnekleri de içeren en iyi kaynaklardır.

Karay yazılı edebiyatının tanımlanması, ayrı ayrı şair ve yazarların edebî kişiliklerinin öğrenilmesi, eserlerinin incelenmesi açısından yapılan araştırmaların sayısı ise çok azdır. Ta-deusz Kowalski’nin *Troki Lehçesindeki Karaim Metinleri (Karaimische Texte im Dialekt von Troki)* eseri Karay Türkçesiyle sözlü ve yazılı metinleri bir araya toplayan ilk kaynaklardan- dır. Keijo Hopeavuori’nin *Karayca Karay Edebiyatı (Karaim Literature In The Karaim Language)*, Vlodzimej Zayonçkovski’nin *Karay Şairi Mihail Tinfovici (1912-1974) ve Eserleri*, Dmitriy Prohorov’un *XIX. Yüzyılın Ortaları XX. Yüzyılın Başlarında Karay Süreli Yayınlarının- da Folklor Süje ve Motifleri (Фольклорные сюжеты и мотивы на страницах караимских периодических изданий середины XIX - начала XX века)*, Dan Shapira’nın *Doğu Avrupa Ka- raimlerinin Türk Dilleri ve Edebiyatları (The Turcic Languages And Literatures Of The East European Karaites)*, Murat Koçak’ın *Geçmişten Yankılanan Karay Avazı (Şair-Şiir-Değerlen- dirme)* gibi çok az sayıda incelemeler mevcuttur. Yazılı edebiyata ilişkin çeşitli dillerdeki bu gibi araştırmalar dışında incelemelerin yokluğu ve dil araştırmaları yönünden dikkati çekmektedir.

Karay yazılı edebiyatı üzerine araştırmaların yokluğunun nesnel sebepleri olduğu göze çarpıyor. Karay Türkçesiyle verilmiş edebî ürünlerin sayısının azlığı ve sadece birkaç kitapta Karay edebî örneklerinin toplu şeklinde verilmesi ilk neden olarak kendini göstermektedir. Karay şairlerinin eserlerinin toplu şekilde yayımlanmaması da araştırmacıların karşısına çı- kan problemlerdendir.

Kırım’da ve Doğu Avrupa’da yaşayan Karay Türklerinin XX. yüzyılda basın faaliyet- lerinde bir artış gözlemlenip dergiler (“Karay Düşüncesi”, “Sabah”, “Karay Avazı”, “Onar- mah” vd.) çıkarılmaya başlanıp bu dergilerde Karay Türkçesinde şiirler, düzyazılar yer alsa da Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının özellikle Karayların yaşadığı bölgeleri kapsaması ve çıkarılan dergilerin söz konusu savaşlar nedeniyle kapatılmak zorunda kalması, Karay edebi- yatının gelişimini, dolayısıyla yazılı edebiyatın oluşumunu engelleyen nedenlerdir.

Karay edebiyatı en parlak dönemini Kobecki’nin 1904 yılında basılan Irlar kitabı göz önüne alınmazsa Karay Awazı’nın, Onarmax’ın, Mysl Karaimska dergilerinin çıkı- rıldığı 1925-1940 yılları arasında yaşamıştır. (...) Ne yazık ki bugün için bir Karay Edebiyatı’ndan bahsetmek mümkün değildir. Karay Türkçesi bugün yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Kendilerine ait bir devlete sahip olamamaları, yaşadıkları coğraf- yanın kültürlerini eritmesi, yayın organlarından yoksun oluşları şüphesiz bunda çok etkilidir. (Doğruer, 2007: 55)

Diğer Türk halklarında olduğu gibi Karay yazılı edebiyatının başlangıcı da dinî metinler kabul edilmektedir. Tevrat'ın Karay Türkçesine yapılan çevirileri ilk yazılı metinler olarak ele alınmaktadır.

Karay Türkçesi ile yapılan Tevrat tercümesi ilk defa 1832-1835 yılları arasında İstanbul'da basılmıştır. Karay Türkçesi ile Tevrat tercümesinin ikinci baskısı 1848 yılında Gözleve'de yapılmıştır. Tevrat'ın sadece Tekvin kısmının Karay Türkçesi'ne tercümesi üçüncü kez 1889 yılında Wilno'da gerçekleştirilmiştir. (Doğruer, 2007: 55)

Hem Tevrat çevirileri hem de XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren Avraham Firkowich'in, özellikle de Sereya Şapşal'ın Karay Türklerinin Yahudilerden farklı bir toplum olmalarına yönelik araştırmaları millî kimlik anlayışıyla birlikte millî yazın kavramını da oluşturmuş ve her bir Karay aydını bu toplumu ayakta tutabilmek adına eserler üretmeye başlamıştır. Sergiusz Rudkowski de kendisini bu yola adayan, Karay Türklerinin tarihi, kültürü ve edebiyatını araştıran bir aydındır.

Sergiusz Rudkowski'nin kısa yaşam öyküsü

Karay edebiyatının ünlü şahsiyetlerinden olan Sergiusz Rudkowski, 1873 yılında Lutsk şehrinde doğmuş, 1944 yılında aynı şehirde vefat etmiştir. Rudkowski Lutsk Reel Okulunda (Realschule) eğitim almıştır. Wolin Karaylarından gelen ailenin çocuğu olan Sergiusz'un babası Zahariy Rudkowski, annesi ise Sara Rudkowski'dir.

Bir aydın olarak Karay Türkçesinin yeniden canlanmasında aktif çalışan Rudkowski, 1910'da Gözleve'de düzenlenen Rusya Karaylarının Birinci Kongresi'ne gözlemci olarak katılmıştır. 1914 yılında Karayların ilk dergilerinden "Sabah"ı yayımlamaya ve editörlüğünü yapmaya başlamıştır. Derginin genel yayın yönetmeni ve kurucusu olarak Emiliya İosifovna Rudkowskaya ilan edilse de Sergiusz Rudkowski derginin hem kurucusu hem de editörü olmuştur. Derginin başlangıçta Rusça, Karayca, Tatarca ve Arapça yayımlanması planlanmış, yapısal olarak "Karay Hayatı" dergisine benzemiştir: Karayların tarihsel gelişimi ve modern toplumsal konumu üzerine analitik makaleler, Karayca yazılar ve Karay Türklerinin yaşamından alıntılar yayımlanmasını amaç edinmiştir. Derginin asıl gayesi Batı ve Güney Karayların manevi birliğini sağlamak olsa da kısa süre sonra meydana gelen Birinci Dünya Savaşı nedeniyle yayın hayatına son vermiştir.

1917 Bolşevik Devrimi'nden önce Rudkowski, *Włodzimierzu Wolynsk'te* adliyede sekreter olarak çalışmış, devrimde Çarlık ordusunda subaylık yapmış, Alman ordusu gelmeden önce tahliye edilmiş, bir süre Kiev ve Kırım'da yaşamıştır. O, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce de sık sık Kırım'ı ziyaret etmiş, daha sonralar Sovyetler Birliği'ne gidişinde zorluklarla karşılaşmıştır. 1918 yılında Lutsk'a geri dönmüş, 1933'e kadar yaşadığı Lutsk'ta Vergi Dairesi'nde sekreter yardımcısı olarak çalışmıştır. Sergiusz Rudkowski, 9 Ağustos 1923 yılında Polyak ve Rus melezi Tamara Maevska ile evlenmiştir. Bu, Lutsk'taki Karaylar arasındaki ilk karma evliliklerden biri olmuştur. Düğün törenini Hazzan Moisei Novitsky yönetmiştir.

Rudkowski, Hazzan Yakov Leonovich'in ölümünden sonra Lutsk bölgesinde yaşayan Karay topluluğunda gerçekleşen evlilik, doğum ve ölümlerin 1917-1929 yılları arasında kay-

dedilmesi işini yürütmüştür.

23 Nisan 1923 tarihinden başlayarak Lutsk'taki Karay Derneği'nin Yönetim Kurulu Başkanlığını yürütmüş, ancak 15 Ağustos 1925 tarihli mektubuyla "Sağlık durumunun iyi olmaması nedeniyle başkanlık görevlerini yerine getiremiyor ve bugünden itibaren bu görevi bırakıyorum" diyerek başkanlıktan istifa etmiştir. Ancak birkaç yıl sonra, 10 Mayıs 1931 tarihinde tekrar başkanlık görevini üstlenmiş olsa da sağlık sorunları nedeniyle sadece iki aylığına bu görevi sürdürebilmiş, lakin sonraki yıllarda dernekte yönetim kurulu üyesi olarak görev yapmaya devam etmiştir.

Emekli olduktan sonra eşi Tamara, oğulları Selim ve Nazım ile birlikte Lutsk'un yaklaşık 75 km kuzeydoğusunda bulunan Rafalovka kentine yerleşmiştir. Oğlu Nazım Rudkowski hatıralarında babasının vergi memuru olarak çalıştığı Lutsk'ta emekli olduktan Nova Rafalovka'ya yerleştiklerini ve bunun nedenlerinden birinin de babasının doğayla kucak kucağa yaşamak düşüncesi olduğunu kaydetmiştir (Rudkowski, 2015: 8).

İkinci Dünya Savaşı başladığı zaman Rafalovka'da yaşayan Sergiusz Rudkowski NKVD (İçişleri Halk Komiserliği) tarafından Sibirya'ya sürülmekten yakasını kurtarmak için defalarca ailesini terk etmek zorunda kalmış ve Lutsk'a giderek Karay Evi'ne sığınmıştır. Tuttuğu kayıtların polis teşkilatının eline geçmemesi için çoğunu yakmak zorunda kalmıştır. Üzerinde çalıştığı Karayca-Lehçe-Almanca Sözlüğünün tamamlanması konusundaki bazı kâğıtları da yakmıştır. Almanya'nın 1941 yılı yazında SSCB'ye saldırmasının ardından bazı eserlerini yeniden yazmaya başlamıştır. Oğlu Nazım hatıralarında bu konuyu dile getirerek şunları kaydetmiştir:

Karayca yazdığı edebî eserleri çöpe atılmasın diye onları yok etmeye karar vermişti. Pencereleri perdelerle sınıksız kapatılan odada ateşin yanında oturarak anneme tüm yazılarını, çeşitli yayınevlerinde basılmış eserlerini ateşe atması talimatını veren babamın o hâlini hâlâ hatırlıyorum. Bunlar Karayca'da yayımlanmamış şiirler, derlediği Karayca Sözlüğe ait yüzlerce fişten ibaret idi. Daha sonra yaktıklarını tekrar yazmaya çalışsa da başarılı olamadı. (Rudkowski, 2015: 8)

Selim adlı oğlu 1942 yılında öldürüldükten bir yıl sonra 1943'te ailesiyle birlikte Lutsk'a geri dönmüştür. Oğlu Nazım'ın belirttiğine göre 1943 yılı Nisan ayında tren yolculuğuyla Lutsk'a giderken Alman askerlerinin onları Yahudi zannetmesi ailesiyle birlikte korku dolu anlar yaşanmasına neden olmuştur. Alman Hükümeti'nin onlara verdiği ve Karay olduklarına ilişkin belgeyi gördükten sonra Alman subayın bile zor ikna olması yaşadıkları coğrafyada oluşan jeopolitik gelişmelerin o dönemde Karay Türklerinin ne kadar zor bir süreçten geçtiklerini kanıtlamaktadır. (Rudkowski, 2015: 8)

Sergiusz Rudkowski 7 Şubat 1944 yılında vefat etmiştir. Oğlunun belirttiğine göre Sovyet ordularının Lutsk'a girmesi, Komünistlerin de Karaylardan nefret ettiğini düşünmesi onun ölümünü yaklaştırmıştır. Zor bir durumda babasını defnettiklerini yazan Nazım, sonralar Sovyet yetkililerin Karayların mezarını yerle bir ederek yerinde patates ektiklerini kaydetmiştir. (Rudkowski, 2015: 10) Ailesi onun ölümünden sonra Polonya'ya göç etmiştir.

Sergiusz Rudkowski'nin torunu – ünlü bilim adamı Michał Németh şairin yaşam öyküsünü daha detaylı şekilde yazmış ve onun Karayca, Rusça ve Lehçe dillerini de kullan-

dığını, şiirle birlikte hatıra ve oyunlar da kaleme aldığını belirtmiştir. (Geniş bilgi için bkz.: Németh, 2006, 7-8) Torunu aslında sadece onun yaşam öyküsünü detaylı şekilde yazmamış, dedesinin eserleriyle ilgili bazı makaleleri de kaleme almıştır: “Sergiusz Rudkowski’nin Profesör Tadeusz Kowalski’ye Mektupları” (“Listy Sergiusza Rudkowskiego do Profesora Tadeusza Kowalskiego”), “Konuşma Dili Kaynağı Olarak Karay Edebiyatı. 20. Yüzyıl Başlarındaki Lutsk Karaim Lehçesine İlişkin Bir Çalışma” (“Karaim literature as a source of information on the spoken language. A case study of the early 20th-century Lutsk Karaim dialect”). İkinci makale Sergeius Rudkowski’nin “Dostlar” adlı oyunu üzerine yazılmıştır. Bu oyun 1931 ve 1939 yıllarında yayımlanmıştır. Eser Karay toplumunu ele alan mizahi karakterdedir.

Sergeius Rudkowski 1932 yılında Lutsk’ta tarih konusunda bir kitap yayımlamıştır: “Wolin’da İnsanlığın Kanlı Yankısı (1768 Yılı Kotov Katliamı) (Lehçe: *Krwawe echo Humania na Wołyniu [Rzeź Kotowska 1768 r.]*). O bu eserinde Derajnoe ve Kotov köylerinde Karayların uğradığı yıkım ve kıyımdan bahsetmiştir. “Ha Roddi” mahlasını kullanan Sergiusz Rudkowski’nin Karay Türkçesiyle eserler üretmesi, Karay Türk kimliğinin yazınsal inşasında etnopoetik yaklaşımı onun halkı karşısında en iyi hizmeti olmuştur.

Etnopoetika kuramı ve ilkeleri

Etnopoetika ἔθνος (ethnos) и ποιητική (poetika) kelimelerinden oluşur (Zaharov, 2020: 7) ve disiplinler arası çalışmalar gerektiren bir eleştiri türüdür. Etnopoetika, hep eserin yaratıcı yönüyle ilgilenir; nadir olabilecek hatta belirli bir sanatçıya veya duruma özgü olabilecek özelliklere değer verir. (Tedlock) Millî edebiyatın niteliklerinin, sınırlarının, özelliklerinin veya identifik kodlarının neler olduğunu ortaya çıkarmak için etnoloji, etnografya, antropoloji, folklor, dilbilim, aynı zamanda edebiyat bilimiyle ilgili araştırmaları da kendisinde barındırır ve bütünleştirir. “Etnopoetika, farklı kültürler arasında sözlü sanat biçimlerinin eşitliği duygusunu teşvik etmekle birlikte estetik standartların evrensel olmadığını belirtir” (Quick, 1999: 100). Etnopoetika bir milletin edebiyatının ulusal kimliğiyle ilgili bağlamların, arketiplerin, söylemlerin, metaforların ortaya çıkarılmasıdır. Bu poetikanın diğerlerinden farklı yönü incelemelerde merkezi bir şiir estetiğinden kaçınmaktır. Daha doğrusu Batı şiir geleneği dışındaki şairlerin şiirlerini duyma ve okuma çabasıdır. Bu kuramın taraftarları Avrupa dışındaki şairlerin eserlerinin Homeros’un şiirleri bağlamında değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü dünyadaki kültürler, diller farklıdır ve yerel şiirlerde buna uygun poetik biçimler, ahenkler, tonlar, arketipler, mecazlar bulunmaktadır.

Bir kültürün şiiri diğerinden farklı yapısal ve estetik standartlara sahiptir. Etnopoetika bu tür farklılıkların tanınmasını ve takdir edilmesini teşvik eder. Bir kültürün şiiri başka bir kültürün şiirine göre değerlendiremez ve yorumlanamaz. Metinlerde o kültüre özgü standartları keşfetmek etnopoetikcinin görevidir. (Quick, 1999: 98)

Etnopoetika kavramı 1969 yılında Jerome Rothenberg tarafından şiirleri araştırılmayan toplumların poetik ölçütlerinin nasıl değerlendirileceği ve sanatta Avrupa merkezilik kura-

mının her zaman geçerli olamayacağını belirtmek için kullanılmış, uzak toplumların şiirlerini öğrenmek, daha doğrusu çevirisini yapabilmek gayretiyle şekillenmiştir. David Antin, Stanley Diamond, Dell Hymes, Jerome Rothenberg, Gary Snyder, Nathaniel Tarn (E. Michael Mendelson), Tedlock Dennis gibi antropoloji ve dilbilime ilgi duyan şairler ile şiire ilgi duyan antropologlar ve dilbilimciler tarafından kuramsallaştırılmıştır.

1958 yılında Hymes, Kızılderililerin sözlü edebiyatının dilsel ve teorik biçimlerini, kültürel değerlerini kapsayan araştırmalarıyla daha önceler antropolojik filoloji adını verdiği çalışmalarını başlatmıştır.

Webster ve Kroskirty'ye göre etnopoetika, bireysel sanat ve dilsel ayrıntılara dikkat edilmesi gibi basit şiirsel çizgilerden daha fazlasıyla ilgilenmelidir. (Webster, Kroskirty, 2013) Rus bilim adamı Zaharov ise etnopoetiğin işlevleri çerçevesinde estetik, duygusal-duyuşsal olay örgüsü oluşturma, bilgilendirme, açıklama, sosyal, etnopsikolojik ve ulusal fonksiyonları kaydetmiştir. Onun kanısınca aslında etnopoetika ilk kez Klasisizmin kurucusu Bolaeau tarafından öne sürülmüş, o, “Şiir Sanatı” eserinde yerel ve tarihsel bağlamda sanat anlayışından bahsederken bu konuya değinmiştir. Rotherbeng ise Kızılderililerin sözlü örneklerinin çevirisiyle uğraşmış ve bu zaman aşağıdaki sorunla karşılaşmıştır: metinler İngilizcede anlamsızdı ve Batının poetik değerlerine uygun değildi. Bu nedenle de şiir estetiğinde, bilimsel çalışmalarda ve çevirilerde bir soru gündeme gelmeye başlamıştır: Batı şiir anlatısı bir ölçüt müdür? Bu bağlamda etnopoetika, millî edebiyatın ölçütlerinin neler olduğunu, daha doğrusu onu millî yapan öğeleri açıklamak olarak algılanmıştır. (Zaharov, 2020: 7)

Etnopoetikayı tarihsel poetikanın bir alanı gibi değerlendiren Lagunova ise onu millî kimliğin anlamlarını ve değerlerini yansıtan, sanatsal bir bütünün öğelerinin karşılıklı ilişki alanını inceleyen aynı zamanda halkın mitolojik geleneğinin ayrıntılarını aktaran, yazarın kendi kültürünü belirttiği bir sistem olarak nitelendirmiştir. (Lagunova, 2008: 9) Etnopoetikayı tarihsel poetikanın bir bölümü olarak değerlendirenlerden biri olarak Zıryanov ise bu tür araştırmaların amacının “sanatsal yapının kendisindeki etnokültürel bileşenin, eserlerin estetik yapısının izini sürme görevini üstlenmek” (Zıryanov, 2019: 10) olduğunu vurgulamıştır. Böylece bir metnin etnopoetik çözümlenmesi folklordan başlayarak etnografik, etnolojik konuları da bağlamsal olarak araştırmayı, aynı zamanda ana dili meselesine ve millî şiir biçimi konusuna değinmeye de önem vermektedir. Zıryanov'un kanısınca etnopoetika birbirine bağlı metodolojik yaklaşımlardan oluşan bir sistemdir. Buraya ilk önce geleneksel karşılaştırmalı edebiyat dâhil edilmelidir. Ona göre imgebilim de etnopoetikle birlikte uygulanmalıdır. Ulusal imgeler (ulusal imaj, mit, stereotip) etnopoetikayı açıklayacak öğeler çizgisinde yer almalıdır. (Зырянов, 2019: 13). Bu çalışmada bütün anılan tezlerden hareketle Karay şiirinin etnopoetik çözümlenmesi Sergiusz Szymon Rudkowski'nin manzumeleri bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Daha doğrusu metodolojik olarak Rudkowski şiirleri örneğinde Karay şiirinin ulusal kodlarına, metaforlarına, kimlik bilincinin nasıl aktarıldığına ilişkin araştırma yapılacaktır.

Sergiusz Szymon Rudkowski'nin şiirlerinde Karay imgesi

Etnopoetikayla ilgili araştırmalardan anlaşıldığı gibi o hem de tarihsel poetiğin bir alanıdır. Bu bağlantıda ulusal edebiyatın kültürel kodlarını açığa çıkarmak için millî şiir tarihinin oluşması, geçmişi, kendine özgü özellikleri gibi önemli meseleler gözden kaçırılmamalıdır. Karay Türk şiiri bu bağlamda kendine özgü bir yol izlemiş, Türk Dünyası şiirine kıyasla daha az örnekleri olan bir kültür olayı olarak edebiyat tarihine geçmiştir. Karay Türklerinin dinî kimliği de bu şiirin şekillenmesinde rol oynamıştır. Halina Kobeckaite'ya göre Karayların etnik bir grup olması ve diğer halklar arasında yaşaması da şiirlerinin içerik özelliklerinde etkili olmuştur.

I. Dünya Savaşı sırasında, Karayların çoğu diğer Litvanya vatandaşları gibi Rusya'nın değişik yerlerine ve Kırım'a göç ettirilmiştir. 1920'de tekrar evlerine döndüklerinde, artık memlekette iki ayrı devlet içinde (Litvanya ve Polonya) kalmıştı. Bu iki ülkede vatanseverlik ve milliyetçilik duygularının gelişmesinin, Karaylar üzerinde de olumlu etkisi olmuştur. (Kobeckaite, 2007: 347)

Görüldüğü üzere Karay şiiri parçalanmış toplumun edebî ürünleridir ve bu bağlam etno-poetik açıdan şairlerin şiirlerinde belirli izler oluşturmuştur. Karay şiirinin etno-poetikasında arketipsel metaforlar aşağıdaki söylemler üzerinden vurgulanmıştır:

1. Millî kimlik
2. Dinî kimlik
3. Kültürel kimlik

Birinci etno-poetik söylem her bir Karay şairinin özellikle belirttiği bir anlatım katmanı olmuş, bununla ilgili olarak Rudkowski de kendine özgü bir şiir tarzı geliştirmiştir.

Sergiusz Rudkowski'nin eserlerinin sayısı çok değildir. Makalede onun aşağıdaki manzumeleri üzerinde durulacaktır: “Sesleniş”, “Sevin Evladım!”, “Büyü Oğlum”, “Kederli Araştırmalar”, “İstekler” “Karaylara Övgü” “Bozkırlar”, “Gurub”, “Nehir Kıyısında”.

Yukarıda imgebilimin de etno-poetikayla ilişkide uygulanacağını araştırmacılarca des-teklenildiği açıklanmıştı. Bu bağlamda Karay şiirinin de etno-poetik çözümlenmesinde ilk karşımıza çıkan Karay imgesidir. Karay imgesi onun birkaç şiirinde işlenilmiştir ve “Sesleniş” (“İndew”) adlı şiirinde Karay Türklerine çağrıda bulunarak diğer uluslar arasında kendi kimliklerini kanıtlamaya çalışmaları ve gözlerini açarak dünyaya bakmaları, diğer milletlerden ders almaları istenmiştir. Şaire göre Karay halkı derin bir uykuya dalmıştır ve uyanmadığı takdirde tarihin karanlık sayfalarına gömülecektir:

Oyan karay, tur yukudan / Uyan Karay, kalk uykudan
Veren boldun da azhaydın... / Yok edildin ve azaldın...
Yaxsı bolmast sana bundan / İyi olmaz sana bu,
Ac kezinni ... bahın, bahın! / Aç gözünü... Bak, bak!
Kergin necik tirlik kaynayd / Gör hayat nasıl kaynıyor
Arasında ezge ulusların: / Arasında başka ulusların:
Oyov, zaxmet barın kaplayd / Uyanık, çalışma hepsini kaplıyor
Da bered ez yemislerin! / Ve veriyor kendi meyvelerini! (Koçak, 2022: 215)

Genel olarak Karay Türklerinin uyanmazlarsa, çağdaş dünyaya ayak uyduramazlarsa yok olup gideceklerini, tarih olacaklarını söyleyen ve bundan büyük endişe duyan Sergiusz Szymon Rudkowski, kendi halkını eleştirmektedir. Asimile olan bir etnik topluluk olarak Karayları ölü gibi uyumaktan vazgeçmeye çağıran şair hayatta kalmak isteyen bir toplumun başarı göstermesini dilemektedir:

Alın iske, karay, alın / *İşe Başla Karay, başla*
Sal yukunu, kemis anı./ *Birak uykuyu, bırak!*
Eser ol vaxt senin malın – / *Artar o zaman malın*
Anla bunu, bunu tanı! / *Anla bunu, anla!*
Uyat yatma eli kibik / *Utan ölü gibi uyumaktan*
Arasında oyovların... / *Arasında uyanıkların...*
Yukutsunu tezmest tirlik – / *Uyuyanı beklemez hayat*
Tirlik yolud uyhanların! / *Hayat başarılıların yolu!* (Koçak, 2022: 215)

Şair kendi ulusunu eleştirerek diğer milletler gibi başarıya imza atmaya seslemekte ve uykudan uyanmalarını istemekle kalmayıp diğer milletlere kıyasla Karaylar için günün daha kısa olduğunu vurgulamakta ve daha çabucak yaşam kararları almaya seslemektedir:

Koy uc, karay, yuklamakka! / *Son ver, Karay, uyumaya!*
...Oyan karay, kıskadı kin, / *...Uyan Karay, kısadır gün,*
Yukutsunu tezmest tirlik! / *Uyuyanı beklemez hayat!* (Koçak, 2022: 215)

Şiirin son satırlarında da Karay Türklerini bıkmadan çalışıp emek harcamaya davet eden şair yok olmamak için onları uğraşmaya seslemektedir. Zamanın sürekli akışında uyuyakalan Karay halkının tarihin karanlık sayfalarına gömüleceklerine olan endişe ve kaygılarını dile getiren Rudkowski, bundan kaçınmak için her bir Karay Türkünü başarılarla imza atmaya, elbette en başta diline sahip çıkmaya davet etmektedir.

Sergiusz Szymon Rudkowski'nin “Büyü Oğlum” (“Ulhay, Uwlum!”) şiirinde evlada nasihatler vurgulanmış olsa da Karay toplumuna hitap edilmiş ve doğruluk konusu vurgulanmıştır. Şaire göre insanlar için en büyük maharet gerçeklik algısının oluşturulmasıdır. Rudkowski'ye göre gerçeklik ve Tanrı kavramları eşittir, bu nedenle de her ikisine hizmet eşdeğerdedir:

Ulhay, uvlum, ulhay! / *Büyü oğlum, büyü!*
Cıhar senden sıylı karay, / *Çıkar senden saygın Karay,*
Bolus rastlı, bolus emin, / *Doğru varlık, sadık varlık,*
Yarık bolhay senin yizini! / *Parıtlılı olsun yüzün!*
Kulluk etersen kertige, / *Hizmet edersen gerçeğe,*
Alay ezi xaz Tenrige. / *Tanrı'ya (hizmet) gibi* (Koçak, 2022: 223)

Karayların kimlik kodlarını da vurgulayan şair gerçek Karay kimdir, sorusuna yanıt bulmaya çalışır ve kanısınca güçsüze merhamet eden, dul ve yalnızları koruyan kişi gerçek bir Karay adlanabilir. Şair, asil bir Karayın kişisel portresini çizerek onu açları doyuran, fakirleri donatan olarak betimler. Şiirde düşmana karşı tavırların belirlenmesi de söz konusudur. Bir

Karay düşmanına karşı nasıl davranmalı, hangi yöntemleri kullanılmalıdır sorularına da yanıt veren Sergiusz Rudkowski, kudretli düşmandan bile korkmamayı ve onu aslan gibi yenerek zaferin tadına bakmayı tavsiye etmektedir:

Korkma andan, uvlum, uyat! / *Korkma ondan oğlum, utan!*

Yengin anı kibik arslan – / *Yen onu aslan gibi*

Karay bolhun, siver ulan! / *Karay ol, sevgili oğlan!* (Koçak, 2022: 223)

“Kederli Araştırmalar” (“Sormaklar Da Karuwlar”) şiiri “Büyü Oğlum” şiirinin devamı niteliğindedir. Eski dönemler hatırlanarak yaşlı insanların çocuklara verdikleri değerden bahsedilmektedir. Günümüzün çocuklarının, geleceğin mimarları olan evlatların kimlikleri konusunu içeren şiirde yeni yetişen nesillerin terbiyesi, eğitimi gibi meseleler dile getirilmektedir. Eğer iyi bir evlat, iyi bir insan yetiştirilirse sorunsuz ve daha az kaygı duyulacak bir geleceğe imza atılabilir. Böylece eskiyle çağdaş dönemi kıyaslayarak günümüzde insanların daha açgözlü olmalarından, zenginlik için çabalamalarından yakınan şair bu olumsuz nitelikleri kesinlikle Karay halkına yakıştıramamaktadır. Para uğruna harcanan bir ömürde giderek şeref ve erdem duyguları kaybolmakta, merhametsiz bir nesil yetişmektedir. Bu ise etnik kimlik algısında yeni metaforlar gerektirmektedir.

Karaylar konusunda şairin diğer bir manzumesi “Karaylara Övgü” (“Maxtav Karaylarha”) başlıklı şiirdir. İlk önce Karay adıyla mutlu olduğunu ve bu millete yakıştırılan yabancı adlardan hoşlanmadığını belirten şair kendi millî kimliğiyle gurur duymaktadır. Şiirin nakarat bölümünün Karay adlanmasının nedeni de bununla ilgilidir. Şairin oğlu Nazim Rudkowski’nin de belirttiğine göre babasının Yahudilere karşı tutumları hoş olmamıştır. Bunun nedeni ise özellikle Musevî antropoloji uzmanlarının ve din adamlarının Karayları Yahudi adlandırması olmuştur. Babası onlara hep Türk-Hazar kökenli olduklarını söylemiştir. (Rudkowski, 2015: 6) Şiirde de buna vurgu yapılmıştır:

Men Karayba indelemen, / *Ben Karay diye çağrılıyorum,*

Ez atimba biyenemen, / *Kendi adıyla seviniyorum,*

Yat atlarba suklanmam, / *Yabancı adlardan hoşlanmam,*

Aramnı ez unutmam! / *İçinden çıktığım yeri unutmam!*

Yat atlarba suklanmam! / *Yabancı adlardan hoşlanmam!*

Cuvat: Karay, Karay, Karay, / *Nakarat: Karay, Karay, Karay,*

Karay, Karay, Karay, Karay, Karay! / *Karay, Karay, Karay, Karay, Karay!* (Koçak, 2022: 227)

Şiirde “içinden çıktığım yeri unutmam” nidasıyla Kırım kastedilmektedir. Şairin oğlu Nazim Rudkowski’nin de belirttiğine göre babası onlara hep Kırım’ı hatırlatmış ve dedelerinin yurdu olduğunu bildirmiştir. (Rudkowski, 2015: 5) Şiirin ikinci kısmında etnopoetik bağlamda kültürel kimlik konusuna ve Karay Türklerinin aile gelenekleriyle ilgili önemli bir meseleye de değinilmiştir. Bilindiği üzere Karay Türkleri sadece kendi toplumlarından olanlarla evlenmekte. Hatta bazı araştırmacılar onların sayılarının azalmasında bu durumun etkin faktörlerden biri olduğunu ileri sürmekte.

Karay barmen da bilemen / *Karay'ım ve biliyorum*
Ki Karay kızın sivemen, / *Karay kızını seviyorum,*
Karay bolur katnım, / *Karay olur benim eşim,*
Karay bolur ulanım. / *Karay olur çocuğum.*
Karay bolur ulanım, / *Karay olur çocuğum,*
Karay bolur katnım! / *Karay olur benim eşim!* (Koçak, 2022: 227)

Sergiusz Rudkowski çok emin bir biçimde Karayların yıldızının parlamasından da bahsederek bu durumdan dolayı kalbinin daha hızlı çarptığını, göğsünün gururla kabardığını belirtmektedir. Düzyazı ve şiirlerinde milletinin geleceği konusunda duyduğu sıkıntılı dile getirip heyecanlarını paylaşırsa bile yine de umudunu kaybetmemekte ve yarınlara olan dileklerini gerçek gibi sunmaktadır:

Karay yolduzu yaynaydı, / *Karay yıldızı parlıyor,*
Goreli hanuz oynaydı, / *Kaderi yine onunla eğleniyor,*
Tamurlarda kan kaynayd, / *Damarlarında kanı kaynıyor,*
Kekrekte yirek sarnayd. / *Göğüste kalp şarkı söylüyor.*
Kekrekte yirek sarnayd, / *Göğüste kalp şarkı söylüyor,*
Tamurlarda kan kaynayd! / *Damarlarda kan kaynıyor!* (Koçak, 2022: 227)

Maral Yagubova etnopoetika ile ilgili araştırmasında 1900'lü yıllara kadar mevcut olmuş 4000'den fazla farklı medeniyetin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını, global "homojenleşme" sürecinde varlığını sürdürememe tehlikesini hisseden toplumların bu duruma engel olmak gayesiyle çağdaş eylemler hayata geçirdiğini vurgulamıştır (2023: 73). Karay Türk şiiri de ana dili, ulusal kimliği koruma ve yaşatma ilkesinden yola çıkan şairlerin verdikleri edebî ürünlerden ibarettir. Rudkowski'nin şiirlerindeki Karay imgesi de ulusal kimlik kodunun temel poetik belirtileridir.

Şairin Karay kimliği üzerine yazdığı şiirlerinden biri "Sorular ve Cevaplar" başlığı altında işlenmiştir ve burada da etnik kimlik sorusuna yanıt aranmıştır. Bir Karay Türküyle diyalog şeklinde yazılan şiirde ortaya ilginç sorular çıkmış ve şair bir Karay Türkünün timsalinde verdiği cevaplarla ulusal kimlik çizgisinin neler olduğunu okurlara aktarmak istemiştir. Bu şiirde etnik kimlikle birlikte Karay imgesi için niteliksel olan dinî kimliğin de vurgulanması, On Söz'den (On Emir) bahsedilmesi şairin etnik kimlikle birlikte dinî kimliğin de altını çizmesinden kaynaklanmıştır. Bu bağlamda özellikle aşağıdaki mısralar düşündürücüdür:

Necik indelesen? / *Nasıl çağrılıyorsun?*
İndelem Karayba... / *Karay olarak çağrılıyorum...*
...Kitapnı oxuysen? / *Kitap okuyor (mu)sun?*
"Kartaha" oynaymen... / *"Kart" oynuyorum...*
...Tenrinni anlaysen? / *...Tanrı'ya inanyor musun?*
Katsan kek-kekreydi / *Gök gürelediği zaman*
On Sezni bilesen? / *On Söz'ü biliyor (mu)sun?*
Ulandan tuydumen... / *Çocuktan duydum...*

Kensaha kelesen? / *Kenesaya geliyor (mu)sun?*
Yolnu unuttumen! / *Yolunu unuttum!*
Basında aruvdı? / *Kağan temiz (mi)?*
E... barıba bostı... / *Ya... Tamamen boş...*
Bu duhru karuvdı? / *Bu doğru cevap (mi)?*
Kulahım kolhostı... / *Kulağın sağır (mi)?* (Koçak, 2022: 233)

Böylece Sergiusz Rudkowski'nin bugüne ulaşan şiirlerinde Karay imgesi çok net bir şekilde kendini belli etmiş, bir aydın olarak milletin gerçek kimliğinden kopuş sorunu onun ciddi bir şekilde endişe duymasına neden olmuştur. Özellikle de “Sorular ve Cevaplar” şiirinde yozlaşan Karay imgesi bir şair olarak onu düşündürmüş, etnopoetik kaygılarla kendi milletinin evrenselleşme sürecinde kaybettiği değerleri okurlara aktarmak çabasıyla düşündürücü dizeler dile getirmiştir.

Sergiusz Szymon Rudkowski'nin doğa üzerine şiirlerinde etnopoetik metaforlar

Sergiusz Rudkowski'nin etnopoetik algılamasında millî kimlik kodları ve metaforları tarihî geçmişle ilintilidir. Araştırmacılarca etnopoetika farklı etnik medeniyetlerin “kendisi ve başkaları” bağlamında sınırlarını görmek ve göstere bilmek yeteneğini açığa çıkarır, millî düşünceyle evrensel fikirleri ayıran önemli noktalara değinir. (Yagubova, 2023: 73) Bu bağlamda “Bozkırlar” (“İspetler”) şiirinde Rudkowski doğa konusuna yönelse de aslında manzumenin asıl konusu Karay Türklerinin tarihî geçmişi. Şiirin başlangıcında şehrin gürültüsünden ve ekolojik sorunlarından dolayı bir ormana sığınan şair, huzur dolu yaşama ermesinin mutluluğu içerisindedir. Kuşların sesine, ortamın sessizliğine kendini kaptıran, çiçeklerin kokusuyla mest olan şair uykuya dalmaktadır:

Bezildi ma sahar... yasındım ormanda... / *Sıkıldım şehirden... Saklandım ormanda...*
Kelegesi tibine emennin olturam ezime, / *Gölgesi dibine oturuyorum kütüğün,*
Aziz nendis tıntlık erklenedi bunda, / *Kutsal bir sakinlik egemen burda...*
Awerde yayıladı nazlı iisi tsetseknin, / *Havada yayılıyor narin kokusu çiçeğin,* Tislikli yırların
başladlar çıpçıklar... / *Güney şarkılarına başlıyor kuşlar...*
Ezim bilmeym netsik yukuhı ıhılam... / *Kendim bilmiyorum nasıl uykuya dalıyorum...*
Terk asad bu yuku... kis meni oyatad... / *Hemen geçiyor bu uykusu... Rüya beni uyandırıyor...*
(Koçak, 2022: 231)

Uyku, şiirde bir sembolik anlama sahiptir. Uykuyu Karay Türklerinin tarihî geçmişine bakmak için bir araç, tarihe seyahat etme vasıtasıdır. Rüyasında ormandan bozkırlara doğru uçan şairin ruhu atalarının Wolın'a geçmesini, steplerde ilerlemelerini görür. Bilindiği üzere Karay Türklerinin ata yurtları Kırım'dır. Onlar 13-14. yüzyıllarda bu topraklardan Doğu Avrupa'ya göç ettirilmişlerdir.

Hazar İmparatorluğu'nun yıkılması ile Karaylar başlıca üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup Kırım'da kalmış, diğer grubun Galiçya'ya (Orta Avrupa) göçü Moğol istilasının olduğu 13. yüzyılın başlarına kadar uzun bir süre devam etmiştir. Üçüncü grup ise 14. yüzyılın sonuna doğru Trakai'ya gelmiştir. (Ulutürk, 2018: 283)

Diğer bir kaynağa göre ise Karaylar, Litvanya knyazı Vitovt'un hâkimiyet yıllarında (1281/1392) Kırım'a yaptığı seferler sonucunda önce Trakay'a, sonra ise Lutsk ve Haliç'e yerleştirilmişler. 383 aile Kırım'dan göç etmiştir. Daha sonra Karaylar oradan Litvanya'nın diğer şehirleri Wolin ve Podolya'ya yayılmışlardır (Çalmırza, 2023: 6).

Şiirin "Bozkırlar" başlığını taşımasının sembolik anlamı da bununla ilgilidir. Bozkırlar ona sevgili ve ulu dilini hatırlatan bir araçtır. Tarihin geri dönüş aynasında göç eden topluluk, kadınlar, çocuklar Karay Türklerinin Avrupa'ya yerleşmesinin tarihsel tanıklarındır.

Şaire göre Karayların yok olmaktan kurtuluşu da geriye, bozkıra dönmeleriyle mümkün olacaktır. Türk mitolojisinde önemli yere sahip *kurt* metaforunun şiirde yer alması aklımıza "Ergenekon" destanını getirmektedir. Orman ve bozkır ikileminde, birincinin enginliği Türk ruhunun bağımsızlık ve özgürlüğünü simgeler:

Oyovum azastı... avulha alnam kitskıрма: / *Uyanık(lığ)ım kayboldu... Çevreye Haykırıyorum*

Toxtama Karaylar, savahat Karaylar, / *Durmayın Karaylar; insaf Karaylar;*

Artkarı istepke!.. taslıktan kutulma! / *Geri bozkıra!.. Yok olmaktan kurtulmak (için)!*

...İstepke ol azat, ceglersiz bostanha!.. / *Bozkıra o hür, sınırsız bahçeye!* (Koçak, 2022: 231)

Şiirden de görüldüğü üzere Sergiusz Rudkowski, kendi milletini düşünen bir aydın olarak bozkırları tarihin ve kimlik algısının bir simgesi olarak kabul etmektedir. Şaire göre dünyanın ayrı ayrı bölgelerine dağılmış Karay Türklerinin birleşmeleri, bütünleşmeleri onları yok oluş sürecinden uzaklaştıracak ve ayakta kalabilmelerini sağlayacaktır. Bu bağlantıda orman milli kimliğin kaybedildiği bir alan, bozkır ise yeniden doğuş ve oluşum sürecinin gerçekleşebileceği mekândır.

Sergiusz Rudkowski'nin doğa, ölüm, bekleyiş vb. konular üzerine diğer şiirlerinde de 20. yüzyılda Karay etnosunu rahatsız eden kültürel ve milli kimlik gibi konulara değinilmiştir. Onun doğa üzerine kayda değer şiirlerinden biri de "Sevin Evladım!" (Biyen Uvlum!) başlığı altında işlenmiştir. Şiirde doğanın değişimi, ilkbaharın gelmesiyle hem insanların hem de yeryüzünün mutlu ve sevinçli bir zamana ulaşması dile getirilse de metaforik olarak yeşil sembolüyle Karay etnik yapısındaki gelişmeler – yayınların sayısının, Kırım'da yaşayan Karaylarla ilişkilerin artması, edebî eserlerin sayısının çoğalması ve ana dilin yaşatılmasına yönelik bütün faaliyetler takdir edilmiştir:

Biyen uvlum, biyen siver: / *Sevin evladım, sevin sevgili*

Asadı kıs, karlı kıstav, / *Geçiyor kış, karlı zulüm,*

Kergin issi boldu aver, / *Bak ısındı hava,*

Tezgen yazbas aldı baslav! / *Bahar geldi!*

Yiriyd buzlar, ahad suvlar, / *Eriyor buzlar, akıyor sular,*

Sarnayd çıpcık, tuyas esrek, / *Şarkı söylüyor kuş, esrimiş gibi,*

Yukusundan turad dahlar, / *Uykusundan kalkıyor dağ tepeleri,*

Alad xalın yasot, terek... / *Bürünüp yeşilliklere, meyve ağacı...*

Yesil bolur, satır bolur / *Yeşilleniyor, neşeleniyor*

Civremizde bar yanlartın, / *Çevremizde her yandan,*

Avlak maydan suvdan kurur. / *Geniş vadide sular kuruyor.*

Yollars uvlum baytsaartın! / *Yürürsün oğlum her yerde!* (Koçak, 2022: 217)

Klasik edebiyatta bahariyelere benzeyen bu şiirde ilkbaharın betimlenmesi yapılarak buzların erimesi, suların çoğalması, kuşların neşeye ötmesi ve yeşillenen doğanın yeniden doğuşu vurgulanmıştır. Fakat şiirin son satırlarına baktığımızda aslında daha baharın gelmediği anlaşılır. Çünkü geç gelmiş baharı ifade eden yeşil metaforuyla Rudkowski Karay etnosunun sorunlarının çözülemeyeceğini anlatmak istemiştir. Ertelemiş bahar metaforuyla şair Karay toplumunu saran kışın aslında sona ermeyeceğini belirtmek istemiştir. Nedeni ise ana dilin gençler ve toplum tarafından unutulmasıdır. Rudkowski'ye göre Kırım'da yaşamaya devam eden Karaylar Kırım Türkleriyle birlikte Avrupa'daki Karaylara göre daha çok hayata tutunmayı başarmışlardır. Fakat diğer iki grubu ise tehlike beklemektedir. Sayıları azalmış, dillerini giderek unutmuşlar, bu sebeple kurtuluşları sayılarını artırmak ve çoğalmaktır. Şair Kırımlı kardeşlerinin bazılarının bu bölgeye göçmelerini ve buradaki nüfuslarını çoğaltmalarını istemektedir:

Eğer biz hastaysak ve iyileşmemiz için bize bilindik bir ilaç gerekliyse, bu ilaçtan (Kırımlı Karaylar) daha iyisini hekim bize yazmazdı! Kırımlı kardeşlerimizden çok azı Lutsk'a göç ederse, yarınımızı koruruz ve masalsi bir hızla, uykulayan bizler, harekete geçeriz! Bana öyle geliyor ki, böyle bir işle kendi kendimizi ve onları, yani Kırımlı unutulmuşları, yok olmaktan koruruz. (Kırbaş, 2021: 549)

Onun makale ve şiirleri genelde metinler arası ilişkidir ve etnopoetik yaklaşımla Karay Türklerinin etnografyasını, ana dil algısını, sevgisini ve sorunları yansıtmaktadır.

“Üzüntülü Bekleyiş” (“Yaslı Tensemek”) şiiri ilk bakışta doğadaki olumsuz olayları anlatan bir şiirdir. Meyve ağaçlarının yaprakları arasında şarkı söyleyen, neşe içinde olan, çevresine de sevgi ve sevinç yayan küçük kuşun ölüm hikâyesini anlatan şair bu manzumesinde doğanın bir parçası olan kuşun ölümüne üzülmemektedir. Aslında ise kuş burada bir metafordur, Karayların etnik sorunlarını yansıtan araçtır.

Avlavcu kanlıdzanlı tipten / *Acımasız avcı alt taraftan*
Uttu cıpcıkka... uttu kekrekke... / *Vurdu kuşu... Vurdu göğsünden...*
Ceber avazı anın yizildi... / *Güzel sesi onun kesildi...*
Uctu tipke xaz avur tas... / *Uçtu aşağıya ağır taş gibi...*
Yazıksız kanları tegildi / *Günahsız kanları döküldü.* (Koçak, 2022: 219)

Şiir özellikle doğanın dengesini bozanlara, ona karşı gelenlere karşı bir yanıt olarak dile getirildiği gibi Karaycanın da çağdaş durumunu metaforik şekilde sembolize etmektedir. Çünkü Karayca da bu dilin mensupları tarafından katledilmekte ve kullanılmamaktadır.

Doğa ve yaşam üzerine yazılmış şiirlerden biri de “İstekler” (“Kisentsler”) başlığı altında kaleme alınmıştır. Bu manzumede de S. Rudkowski sevgisini, dilek ve özlemlerini ifade etmekle birlikte, kaygılarını da dile getirmiştir. Dost metaforuyla Karaycanın güçlü bir dil olmasına dikkat çekmek isteyen şair ana dilinin mutluluk getirdiğini belirtmiştir:

Kleym sivme, da ezleym dostumnu, / *Sevmek istiyorum, özlüyorum dostumu,*
Kim anar kaytarma ezimni kaldıksız, / *Ona geri vermek istiyorum kendimi tamamen,*
Kaytarma erkimni, kaytarma usumnu, / *Geri vermek gücümü, geri vermek aklımı,*
Da kutluba bolma eltsevsiz, keretsiz!.. / *Ne mutlu olmak sınırsız, katsız!* (Koçak, 2022: 221)

Rudkowski şiire Karayca'yı yaşatmak için bir araç olarak bakmış ve ana dilinde eser vermenin mutluluğunu yaşamıştır. Onun “Korunması Gereken Elmaslar” makalesinde de Karay Türkçesiyle şiir yazmanın gerekliliğine değinilmiş ve millî değerlerin, ana dilinin yaşatılmasında şiirin önemi üzerinde durulmuştur:

Bizim ulusumuzun küçüklüğünü dikkate alırsak, bazılarını atalarımızdan miras aldığımız, sayısız çalışmaların olmasına çok şaşırılmamız gerek. (...) Şiir, şiir ve yine şiir... Yazılarımızda bizim kim olduğumuza, buraya nereden, ne zaman, neden geldiğimize (dair konuların) bulunduğu bir söze bile yer verilmezdi. (Kırbaş, 2021: 601)

Sergiusz Rudkowski'nin doğa konulu şiirlerinden biri de "Gurub" ("Tezgieninde") başlığı altında yazılmıştır. Şiirde Çolpan adlı sabah yıldızından bahsedilmiş, daha doğrusu yıldız metaforuyla Karay Türklerinin sorunları dile getirilmiştir:

Engir ospu jomak ajtad, / *Güneş batıyor, güneş batıyor,*
Ki wacht jegit chaz suw agad, / *Sessizlik kucaklıyor dünyayı gecenin peçesiyle,*
Ki kan janad diwił uzak, / *Ama karanlık bizi yoldan çıkarıyor*
Adam jerde – kyska konak... / *Öyleyse parla yıldız, güneş yokken,*
Tezem senni, kielgin, czołpan! / *Bekliyorum seni-ah gel, şafak!*
Diowił uzak janady kan, / *Yakında nabızlarda genç kanı alevlenecek*
Jiłlar jegit chaz suw agad – / *Gençlik bir ırmak gibi hızla geçiyor:*
Sonda karlyk chałsyz barad... / *Yaşlılığın ölü denizi geliyor*
Kujas endi, kujas batty, / *Güneş çoktan battı ...*
Ezi tenri siwme ajtty, / *Ama benim bir şafağım var:*
Tezrek bergin dostlu kołnu, / *Gönül âşık vahayı değiştirmeye!*
Jaryt, czołpan, tirlık jołnu! / *Çabuk bana sadık elini ver,*
O Karaimach słow kilka / *Aydınlat, yarın-bir tabela ol!* (Rudkowski, 1928: 34)

Güneşin gurubundan sonra tan yıldızının ışığıyla sadece dünyanın değil, Karaycanın da aydınlanacağına inanan şairin lirik söyleyiş ve seslenişleri diğer şiirleriyle metinler arası ilişkidir.

"Üzüntülü Bekleyiş" şiiriyle metinler arası ilişkide olan şiirlerden biri "Kedi Ölüyor" manzumesidir. Bu manzumenin de başlangıcında doğanın huzurundan, yeşilliklerin boy atmasından, kuşların uçmasından, böceklerin neşesinden bahseden şair, gülen ve sevinen doğaya zıt olarak İcusio adlı çocuğun kederini betimlemiştir. Onun mutsuzluğunun nedeni kedisinin ölmek üzere olmasıdır.

Kuyas yarıtadı, barın issitedi, / *Güneş aydınlatıyor, her şeyi ısıtıyor,*
Barı yasaradı da barı bertedi, / *Her şey yeşeriyor ve her şey güç topluyor,*
Kuslar utskalaydılar, balık oyowludu, / *Kuşlar uçuyor, balık uyanık,*
Satır komuzlarba ormanlar toludu. / *Neşeli böceklerle orman dolu.*
Ektemli bahadlar tizler aslıklarba, / *Gururlu bakıyorlar ovalar çavdarlarla,*
Tsırlıklar tsuwlaydılar uwak tolhunlarba, / *Dereler gürlüyor ufak dalgalarla,*
İnno bir İcusio astrı kayhıradı, / *Sadece bir İcusio çok endişeleniyor,*
Zawalı terendi: matsi kırılıadı! / *Mutsuzluğu derin: Kedi ölüyor!* (Koçak, 2022: 235)

Kedinin şairin bilinçaltındaki metaforik çağrışımı ise tabii ki Karayca olmuştur. Yine de ana dilinin ölmekte olan durumu söz konusu edilmiş, kedi metaforu daha önceki sembolik kelimelerin uyandırdığı çağrışımları ifade etmiştir. "Nehir Kıyısında" şiirinde de doğa, insan ve yaşam üçgeni üzerine düşüncelerini yansıtan Karay şairi hem ana dilinde şiir yazmanın güzelliğini, hem de insanın doğanın bir parçası olmasını vurgulamıştır. "G.Snayder'in belirttiğine göre etnopoetika ile yok olmak üzere olan canlılar alemini öğrenen zooloji arasında

da ilişki bulunmaktadır” (Yagubova, 2023: 77). Bu bağlamda Karay Türk şairleri ölmekte olan ana dili ve evrenselleşme sürecindeki millî kimliğini kaybetmeye doğru giden Karay toplumunun sorunlarını etnopoetik tarzda ele almış ve öncüllerden biri Rudkowski olmuştur.

Sonuç

XIX. yüzyıl Karay Türklerinin millî kimlik tarihinde özel bir zaman dilimidir. Bu asırdan başlayarak ana dillerinin asimilasyon sürecinden etkilenmesinden endişelenen, dinî inançlarına göre Yahudi diye çağırılmalarından rahatsız olan, bu nedenle de arkeolojik, etnografik çalışmalarla birlikte basın yayın organlarının da önemini anlayan ve bütün bunlardan hareketle edebiyatın canlanması doğrultusunda faaliyetler yürüten aydınlar kültür, dil, tarih ve edebiyat alanında yeni bir eylem başlatmışlardır. Bu aydınlardan biri de Sergiusz Szymon Rudkowski olmuştur. Doğu Avrupa’da doğsa da Kırım’ın ata yurt olmasını unutmayan Rudkowski, ömrü boyunca dinî ve kültürel faaliyetleriyle kendi halkına hizmette bulunmuştur. Onun çıkardığı “Sabah” dergisinin toplam bir sayısı yayınlanmasına rağmen dergi geleneğinde kendine özgü hizmetler yapmıştır. O, söz konusu dergi I. Dünya Savaşı nedeniyle kapandıktan sonra “Karay Avazı” gibi Karay Türkçesinin ve edebiyatının yaşatılmasında çok önemli katkıları olan bir matbu organın en aktif yazarlarından birine çevrilmiştir. Rudkowski’nin böyle bir yayın organında makale ve şiirleriyle yer alması onun bir aydın olarak millî kimliğin inşası yolunda yaptığı hizmetlerin göstergeleri olmuştur.

Sergiusz Rudkowski’nin bize ulaşan eserleri incelendiğinde Karay coğrafyası ve tarihiyle ilgili bilgilerin aktarıldığı, gelecekle ilgili kaygıların yer aldığı görülmektedir. Şiirlerinin konularına göre iki ana başlıkta incelendiği zaman Karay kimliği üzerine yazılmış ve doğadaki olayları ele aldığı manzumelerin birbiriyle metinler arası ilişkide olduğu da ortaya çıkmaktadır. Her iki konulu şiirlerin temel amaçlarından biri de ana dilde eser üretmek, Karay Türkçesinin şiir dili olarak gelişimini desteklemek olmuştur. Rudkowski Doğu Avrupa’daki Karay topluluğunun XX. yüzyılda iki dünya savaşı aralığında kendine özgü imzası olan aydınlardan biri olmuş, millî kimlik algısının oluşmasında yazdığı eserleriyle gayret ve çabalarını ortaya koymuştur. Şiirlerin etnopoetik çözümlenmesi sonucunda yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan Karaycanın ve millî kimliğin özel olarak konu edildiği, bozkır, orman, yeşil, kurt, kedi, yıldız gibi metaforlarla bu sorunların dile getirildiği görülmüştür.

Notlar

- 1 Bu konu üzerine birçok araştırma yapılmıştır: Мусаев К. (1964). *Грамматика караимского языка. Фонетика и морфология. Москва, Наука*; (Musaev K. (1964). *Grammatika karaimskogo yazika. Fonetika i morfologiya. Moskva, Nauka*); Sereya Şaşal’a göre Karay Türkleri ve Karayca. *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*, 12; Doğruer S. (2007). *Karay (Karaim) Türklerinin sözlü edebiyatı* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi], Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Öztürk A. (2015). *Karay Türkçesinin tarihi ve çağdaş Kıpçak Türkçesiyle karşılaştırmalı söz varlığı - fil*, [Yayınlanmamış doktora tezi], Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Jamontaite K. (2015). *Etnik turizmin bir turistik ürün olarak incelenmesi: Litvanya Karay Türkleri örneği*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi], İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gülsüm K. (2016). *W. Radloff’un ‘Opat slovarya Tyurkskih nareçiy’ adlı eserinde geçen Karaim Türkçesine ait kelimelere dair art zamanlı bir inceleme*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi], Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Atmaca E. (2021) *Akdeniz’den Kafkaslara ortaçağda kurulan Hazar devleti’nin bakıyesi: Karay Türkleri (Tarih-din-dil-kültür)*. [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi], Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, vd.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler içeren bir araştırma makalesidir ve daha önce yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere başka bir yere gönderilmemiştir.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Finansal Destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication.

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

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

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

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

Kaynakça

- Çulha, T. (2022). *Karaylar ve Karayca* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi] Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çulha, T. (2010). *Kırım Karaycasının Katık mecuması. Metin-sözlük-dizin*. Mehmet Ölmez Yayınları.
- Doğruer, S. (2007). *Karay (Karaim) Türklerinin sözlü edebiyatı* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi] Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hopeavuori, K. (2004). Karaim Literature in the Karaim language. *Journal of Studia Orientalia*, 99, 65-68.
- Hymes, D. (1994). Ethnopoetics, oral-formulaic theory and editing texts, *Journal of Oral Tradition*, 9 (2), 330-370.
- Kırbaş, G. (2021). *Karay Awazı dergisi (1931-1938) temelinde Karay Türkçesinde deyimler (Transkripsiyonlu metin-çeviri-inceleme-sözlük)*. [Yayınlanmamış doktora tezi] Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kırbaş, G. (2016). *W. Radloff'un 'Opit Slovarya Tyurkskih Nareçiy' Adlı Eserinde Geçen Karaim Türkçesine Ait Kelimelere Dair Art Zamanlı Bir İnceleme* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi] Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kobeckaite, H. (2007). Karay edebiyatı. *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. Cilt 9, AKM Başkanlığı.
- Koçak, M. (2022). *Geçmişten yankılanan Karay Avazı (Şair-şiir-değerlendirme)* Atatürk Üniversitesi.
- Németh, M. (2006). Sergiusz Rudkowski, *Journal of Awazymyz*, 14 (3), 7-11.
- Rudkowski, N. (2015). Karaimskie dorastanie w Rafałowce (Rafalovka'da Karayları Artışı), *Journal of Awazymyz*, 3 (48), 4-11.
- Rudkowski, S. (1928). *Tezgieninde*, *Journal of Myśl Karaimska*, 1, 4 (5), 34.
- Ulutürk, M. (2018). Litvanya Trakai'da yaşayan günümüz Musevi Karay Türkleri ve kültürel mirasları, *Journal of Turkish Studies Comparative Religious Studies*, 13 (9), 275-292.
- Webster, A.K., & Kroskrity, P.V. (2013). Introducing ethnopoetics: Hymes's legacy. *Journal of Folklore Research*, 50(1-3), 1-11. <https://doi.org/10.2979/jfolkrese.50.1-3.1>
- Yaqubova, M. (2013). Etnopoetika: Etnik kimlik və ədəbiyyat (Kamran Əliyevin "Açıq Kitab"

konsepti). *Kamran Əliyev: Tanınmış ədəbiyyatşünas, unudulmaz insan*, Elm və təhsil, 73-85.

Zaharov V.H. (2020). İdeya etnopoetiki v sovremennih issledovaniyah. Problemi istoričeskiy poetiki. Modern araştırmalarda etnopoetik fikri. *Tarihsel Poetikamın Sorunları*, 18 (3), 7-19.

Zıryanov O.B. (2019). Problemno-metodoloqişeskoie pole sovremennoy etnopoetiki (Modern etnopoetiğın sorunları ve metodolojik alanı). *Philological Class*, 1 (55), 8-15.

Laqunova O.K. (2007). *Fenomen tvorçestva ruskoyaziçnih pisateley neñçev i hantov posledney treti XX veka (20. yüz yılın son otuz yılında Rusça konuşan Nenets ve Khanty yazarlarının yaratıcılık olgusu)* E.Aypin, Y.Vella, A.Nerkaqi, (Eds.), Tyümen.

Elektronik kaynaklar

Çalmırza, A. (2023). *Karaimler*. <http://tyurki.weebly.com/uploads/2/4/9/3/24931838/karaimler.pdf>

Rudkowski, S. (2023). https://pl.wikipedia.org/wiki/Sergiusz_Rudkowski

Sabah. (2023). [https://ru.wikipedia.org/wiki/Сабах_\(журнал\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Сабах_(журнал))

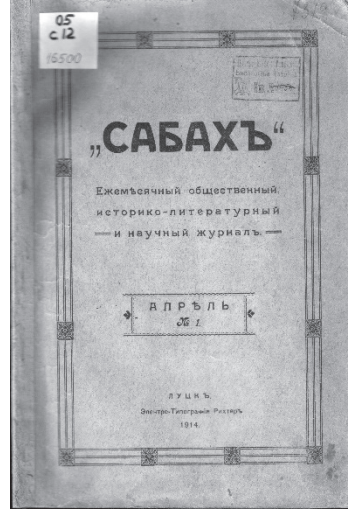
Quick C.S. (1999). *Ethnopoetics*. *Folklore Forum* 30 (112), 95-105, <https://scholarworks.iu.edu/iuow-ress/api/core/bitstreams/7bb9883b-135f-468c-a7d6-66ea92ab5c45/content>

Tedlock, D. (n.d.) *Ethnopoetics*. <https://writing.upenn.edu/epc/authors/tedlock/syllabi/ethnopoetics.html>

Resimler:



Resim 1: Sergiusz Szymon Rudkowski



Resim 2: Sabah Dergisi



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue - Yaz/Summer
DOI: 10.22559/folklor.2658

Araştırma makalesi/Research article

Precarity, Hope and Despair in Nadia Fall's *Home*

Nadia Fall'un *Home* adlı Eserinde Güvencesizlik,
Umut ve Umutsuzluk

Hakan Gültekin *

Abstract

This paper examines Nadia Fall's *Home* (2013), which delves into youth homelessness in London against the backdrop of the UK government's austerity measures. These measures included budget reductions in education, health, social security, and culture, along with the introduction of 'Universal Credit', a new benefit system. Crafted by Nadia Fall, *Home* offers a paradoxical panorama that draws attention to resilience and despair, sociability and loneliness in an old building housing over 200 young residents. Known for directing plays such as *Three Sisters*, *The Suicide*, *Dara*, and *Chewing Gum Dreams* at the National Theatre, Nadia Fall has collaborated with major theatre companies including the Bush Theatre, Chichester, and Lyric Hammersmith. Fall, renowned for her directing prowess, has demonstrated her success as a playwright with *Home*, which she

Geliş tarihi (Received): 31-01-2024 Kabul tarihi (Accepted): 05-06-2024

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Artvin-Türkiye/Artvin Çoruh University Faculty of Science and Letters Department of Western Languages and Literatures English Language and Literature. hagultekin@artvin.edu.tr. ORCID ID 0000-0001-7802-7009

produced based on over thirty hours of interviews with homeless individuals. This research situates Nadia Fall's play *Home* within its historical backdrop, seeking to comprehend the historical factors influencing the political circumstances depicted in the play. It aims to grasp the characters' social class placement by applying Guy Standing's concept of the precariat. The paper scrutinizes how *Home* employs hope and despair, along with a utopian socio-economic background, to highlight the unbearable nature of precariousness and homelessness. Additionally, the paper explores the utopian aspiration for an alternative way of life.

Keywords: *Theatre, Neoliberalism, austerity, homelessness, precarity*

Öz

Bu makale, Nadia Fall'un Birleşik Krallık hükümetinin kemer sıkma programı bağlamında Londra'daki genç evsizliğe odaklanan *Home* (2013) adlı oyununu inceler. Kemer sıkma önlemleri; sağlık, eğitim, kültür ve emeklilik alanlarında uygulanan mali kesintileri ve 'Universal Credit' adlı yeni bir programın uygulamaya konmasını da içerir. Nadia Fall tarafından yazılan oyun, 200'den fazla gencin yaşadığı eski bir binada dirençlilik ve umutsuzluğa, sosyalleşmeye ve yalnızlığa dikkat çeken paradoksal bir panorama sunar. National Theatre'da *Three Sisters*, *The Suicide*, *Dara* ve *Chewing Gum Dreams* gibi oyunları yöneten Nadia Fall, Bush Theatre, Chichester ve Lyric Hammersmith gibi önemli tiyatro topluluklarıyla çalışmıştır. Genel olarak yönetmenlik yeteneğiyle tanınan Fall, evsiz bireylerle 30 saatin üzerinde röportajlar yaparak ürettiği *Home* ile oyun yazarlığı konusunda ne kadar başarılı olduğunu kanıtlamıştır. Bu araştırma, Nadia Fall'un *Home* adlı oyununu tarihsel bağlamına yerleştirmeyi ve oyunda tasvir edilen politik koşulları etkileyen tarihsel faktörleri ortaya koymayı, Guy Standing'in *prekarya* kavramını kullanarak karakterlerin sınıfsal konumlarını kavramayı amaçlar. Fall'un *Home* adlı oyunu, güvencesizlik ve evsizliğin dayanılmazlığına ve alternatif bir yaşam tarzına yönelik ütöpik arzuya ışık tutmak için umut ve çaresizliğin yanı sıra ütöpik ve sosyo-ekonomik unsurları nasıl kullandığını da sergiler. Sonuç olarak eser, Austerity döneminde Birleşik Krallık'taki genç evsiz bireylerin karşılaştığı zorlu koşullarla mücadeleleri ve sistem temelli eşitsizlikleri gözler önüne serer. Burada birebir tanıklıklar kullanarak prekarya sınıfının kırılğan yapısı oyun karakterleri üzerinden ortaya konur. *Home*, zor koşullara rağmen, mevcut çalışma, karakterlerin umut ve dirençlerinin ev kavramını sadece fiziksel bir mekândan daha fazlasına dönüştürdüğünü ortaya koyar.

Anahtar sözcükler: *Tiyatro, Neoliberalizm, kemer sıkma politikaları, evsizlik, güvencesizlik*

The path to *Home*: Neoliberalism, globalisation and the financial crisis of 2008

Countries and societies that were tired of the destruction and polarization of World War II harbored a will for reconciliation to prevail at an international level. After the Truman Doctrine was proclaimed in 1947, although the world would eventually enter a new time of polarization known as the Cold War, the initial years after the war were years of reconciliation.

The first and most important event for international cooperation and post-war restoration in the World Economy was The Bretton Woods Conference. For David Harvey (2007), the conference marked a commencement of a “new world order” (10). The post-war new world order was influenced by Keynesian Economics. British economist John Maynard Keynes was a leading figure at the Bretton Woods Conference and his ideas were articulated in his famous work, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936). Keynesian economics advocates government intervention and strategies to maintain economic stability. Keynesians argue that significant macroeconomic fluctuations have detrimental impact on overall economic wellbeing, and thus, and thus they strive for equilibrium. This economic perspective is grounded in the belief that the government possesses the expertise and capability to step in and enhance the functioning of the free market. Keynesians prioritize addressing unemployment over concerns about inflation.

To Briggs (1961), the term ‘welfare state’ was initially employed to characterize post-1945 Britain under the Labour government. The welfare state, originally emerging in the United Kingdom and subsequently adopted by other capitalist countries, stands as a highly significant illustration of Keynesian economics. David Harvey (2007) calls the concept of the welfare state embedded liberalism. Harvey asserts that embedded liberalism constituted a prevailing consensus primarily centred on poverty reduction, erasing income disparities among social classes, ensuring accessible healthcare, and providing free and scientific education. This consensus prevailed until the 1970s, at which point a new economic model known as neoliberalism brought about an irreversible change to the capitalist camp during the Cold War.

Neoliberalism has not merely been a matter of pinpointing the prevailing actions; instead, neoliberalism ought to be observed as “the current stage, phase or mode of existence of global capitalism” (Alfredo Saad-Filho, 2021: 133). According to Howard and King (2008), as The Bretton Woods system collapsed, the US under no obligation to exchange gold “for dollars held by other central banks, and all currencies began to float” (150). This arrangement naturally led to a capital deficit in global markets. States began to implement a series of structural reforms, notably privatization and deregulation, to manage their capital balances and to keep up with the evolving global economic framework. As Stephen Bell and Andrew Hindmoor (2015) mention that neoliberal policies advocate for the supremacy of markets over centrally planned economies and trust in the ability of markets to self-adjust, as well as its potential to foster individualism. Peter Gowan (1999) regards neoliberalism as a method of political manipulation. Neoliberalism serves as a means to expand a state’s economic resources through the products and financial interactions of advanced capitalism.

Neoliberalism is widely recognized by political scientists and journalists as the primary catalyst behind globalization. Gowan (1999) stresses the fact that both neoliberalism and globalization were encroaching in the western World; however, after the downfall of the former Soviet bloc, capitalist countries “actively sought to radicalise and generalise these trends, articulating them in ways which would anchor other political and economic interests” (8). Accordingly, the trailblazers in establishing the neoliberal global landscape among

English-speaking nations were Margaret Thatcher, Prime Minister of the United Kingdom, and Ronald Reagan, the president of the US. Steger and Roy states that they do not “only articulated the core ideological claims of neoliberalism but also sought to convert them into public policies and programmes” (2010: 21). Both in the UK and the US, there happened a definitive shift towards adopting free-market capitalism.

By the turn of the millennium, nearly all countries worldwide had embraced neoliberal policies, thanks to the influence of globalization, with the exception of a handful like North Korea, which remained isolated from the international community. Even in the United Kingdom, the traditional party of the British working class, The Labour Party, implemented labour exploitation regulations under the banner of ‘New Labour’. During the 1990s, under the Presidency of Bill Clinton, the US was providing direction to the former Soviet bloc nations, and simultaneously, the banking and financial sector was expanding a global financial network through the proliferation of the Internet. However, this dream of neoliberal momentum, which began in the 1970s, was shaken by the 2007–2008 financial crisis. The crisis, marking the conclusion of the prosperous era of neoliberalism, resulted in the weakening of sectors that directly impact the welfare of the populace, including fields like education, healthcare, and social welfare.

The crisis and austerity in the UK

The 2007–2008 global financial crisis is considered the severest global turmoil since the Great Depression. Eric Helleiner (2011) argues that the crisis has two important pillars. The first addresses diverse market and regulatory shortcomings, while the second delves into the importance of a macroeconomic context characterized by easily accessible credit in the years preceding the crisis. The significant decline in the global markets, along with the official takeovers of Northern Rock in the UK and AIG in the USA, demonstrated that the performance of free-market principles was not meeting the earlier optimistic expectations. According to Arthur E. Wilmarth Jr (2008), the amount of household mortgage debt increased significantly from 2.7 trillion dollars to 10.5 trillion between 1990 and 2007. During the same period, the equity as a percentage of the market value of household real estate volume decreased due to the large increase in mortgage debt. The aggregate consumer credit, encompassing credit card loans and various other loan types, experienced a threefold surge between 1991 and 2007.

The 2008 global economic crisis, which stemmed from the expansion of the housing bubble, vulnerable credit conditions, market deregulation or insufficient regulation of the markets and precarious debt loads, profoundly rattled the global markets and took its place in history as the most significant crisis of neoliberalism. As Krisnah Poinasamy (2013) reports, “The 2008 financial crisis led the UK government to bail out British banks at an estimated cost of £141bn, with exposure to liabilities of over £1 trillion” (1). This intervention was carried out to prevent a catastrophic breakdown of the banks in the UK. In addition, the UK government enacted emergency fiscal measures such as lowering VAT. The government

initiated a stimulus campaign, which involved accelerating capital expenditures for schools and social housing while postponing a corporate tax increase. Nevertheless, in 2010, these urgent measures came to an end when the Liberal Democrat and Conservative coalition launched the austerity programme.

Austerity has been a process of economic adjustment “through the reduction of wages, prices, and public spending to restore competitiveness, which is (supposedly) best achieved by cutting the state’s budget, debts, and deficits” (Blyth, 2013: 2). Tania Arrieta Hernandez refers the UK Austerity programme as a conscious political strategy and states that this “led to the shrinking of the welfare state through budgetary reductions, the decentralisation of local government and increased fragmentation in service delivery” (533). The UK Austerity programme encompasses reductions in welfare applications, cuts in local government funding, a considerable increase in VAT and cancellation of school construction procedures. Additionally, spending on security and justice services has also been cut. The utilization of food banks has experienced a notable rise since the year 2010. When the coalition government came to power, cuts were also made in housing practices. Heather Stewart and Richard Partington (2018) state that austerity measures, particularly the benefit freeze, have resulted in restrictions on several benefits such as housing aid, child benefit, or working tax credit.

The Conservative-led government thus “implemented contractionary fiscal policies, better known as austerity policies” (Hernandez, 2021: 518). Although the government claimed to form policies to compensate for a public deficit created by the previous ruling Labour Party, fiscal consolidation was achieved through cuts in public expenditures. The government had asserted that, in spite of budget cuts, public expenses would represent the same level of spending as in 2006-2007. However, the estimation was incorrect, and spending on utilities actually fell from 44.7% in 2011 to 37.9% of GDP in 2019. On this occasion, the burden of the crisis was placed on the working class instead of spreading to all social classes through a fairer taxation system. To Pettifor (2018), This scenario served to transfer the weight of the financial crisis from those accountable for it onto those who were least responsible. Consequently, the Austerity Program in the UK triggered significant cuts in financial support for social welfare initiatives, providing the backdrop for Nadia Fall’s play *Home*.

Austerity, precarity and hope in *Home*

In recent years, contemporary theatre has increasingly featured themes related to home, homelessness, and precariousness. For instance, Aleksander Zeldin’s play *Love* (2016) explores the lives of families forced to reside in temporary accommodation centers. Works such as *Of Precariousness: Vulnerabilities, Responsibilities, Communities in 21st Century British Drama and Theater* (2017) delve into the growing influence of precariousness in recent years, as portrayed in the works of various playwrights. Nadia Fall’s *Home* is a play showcases authentic testimonials from young individuals grappling with poverty and precarious conditions. The characters include an Eritrean Girl, who arrived in the country in a lorry and a Garden Boy, whose sole yearning is to experience a sense of safety. Dorothy

Birke (2017) emphasizes that in *Home*, poverty is not portrayed solely for entertainment value without being commercialized, thus it is hard to “characterise *Home* as ‘poverty porn’” (134). All characters in the play have to live in a hostel, named Target East Foyer, specially allocated to the homeless and operated with government support. Merely being residents of this hostel, which accomodates more than two hundred people simultaneously, places the characters within the precarious circumstances of the precariat.

Their need to navigate life without external assistance further underscores their vulnerable situations. The characters also have other important features that categorize them as part of the Precariat. First of all, almost half of the characters are immigrants or asylum seekers. The Eritrean Girl tells her story:

Eritrean Girl Can we go to the office? Thanks.

Eritrean Girl and interviewer find an empty office.

Er... because you know our country Eritrea. There is, religion, because of my religion it's not possible to um... to be free and to worship in Jesus Christ so because of that I... came out from that place. The government rule the country but this is about the religion our religion is different. If you maybe they found you when you worship on a place, they gonna come, the police come and took you to prison. Umm... 2008. I left that country. From my country to Yemen from Yemen to France by plane and half of by boat. From France to here I came by, you know by lorry? You know lorry? They brought us to... lorry and we get in, eight people together... (Fall, 2013: 35)

Another remarkable aspect of Nadia Fall's *Home* is that the characters talk to an unseen interviewer throughout the play. At this moment in the performance, drawing from real-life testimonies of the hostel residents, the audience bears witness the story of the Eritrean girl character. Being a Christian, Eritrean Girl shares her inability to practice her religious duties in her home country, which compelled her to seek refuge in the United Kingdom through illegal means. She describes her arrival in the UK hidden in a lorry with eight other people, first from Yemen to France, and from France to the United Kingdom, concealed in a secret compartment. Throughout her heartfelt monologue, Eritrean Girl discloses the sexual harassment she has endured on her journey to the UK. In a poignant culmination, she stands and sings on the stage as a sign of precarity and hopelessness she has faced.

Turkish, Eritrean, Portuguese or Nigerian characters in the play are economically poor characters who had to immigrate to the UK for fatal and compulsory reasons. The act of migration, coupled with the immediate trauma they encounter upon their arrival in the new country, fosters a sense of alienation among these individuals, ultimately shaping their class identity. At this juncture, it is pertinent to refer Guy Standing's work concerning the relationship between immigrant labour and the precariat. Standing analyses variegated immigration patterns around the world, stating that “migrants make up a large share of the world's precariat.” (2011: 90). Refugees, asylum seekers, prostitutes, partial citizens, climate refugees and even exchange students might be classified in the precariat because of their immigration status. These individuals, often marginalized and lacking official identification because of their immigration status, are particularly susceptible to precarious and adaptable

working conditions. Immigrants “are rarely stateless in a de jure sense; they are not expelled from humanity. But they lack security and opportunity for membership of countries to where they move. More are ‘de-citizenised’, de facto denizens” (Standing, 2011: 113). In the light of Standing’s analysis, Eritrean Girl is included in the precariat in terms of her class position.

The gender identity of the Eritrean Girl further exacerbates the precarity of her social existence. Women are among the social groups most impacted by the UK austerity program, and among them, single mothers have also suffered from austerity measures. In the play, this social group is represented by two characters: Young Mum and Asian Young Mum:

Young Mum Yeah if you’re not mother and baby you don’t normally stay here cos the lift is rubbish, and the stairs bringing the baby up is too much for them but the higher you are up, the quicker you’re gonna get out the flat if you’re pregnant cos it’s a risk for you...

Asian Young Mum I’m on the seventh floor. And the lifts as well, the lifts keep breaking down and going up and down them stairs and.

Young Mum My son is nine months old.

Asian Young Mum My daughter is nine months
(Fall, 2013: 27)

One of the most significant changes that the UK austerity program introduced to the British citizens was the introduction another benefit program known as Universal Credit. The striking difference of Universal Credit from its predecessors is that “a number of individual benefits have been replaced by a single monthly payment. The underlying idea was to simplify the process of claiming benefits and create incentives for people to get back into work faster” (Starck, 2020: 190). Nevertheless, the program has faced harsh criticism due to inequality, injustice, rigidity, long waiting times, and humiliating sanctions that led to partial or total cuts to payments. Austerity has wreaked havoc on virtually every part of British society.

According to information from the Department for Work and Pensions (2023), Universal Credit imposes work based conditions on all single mothers with a youngest child aged one year or older, and these requirements become more stringent as the child ages. As Thornton and Iacolla argues, this can be a tiring process that creates psychological pressure on mothers. Once single parents are not employed, they are unfairly categorized as irrational or irresponsible, and this situation may result in the social isolation of parents and “one would expect single parents’ life satisfaction to disproportionately suffer from UC recipience, compared to coupled parents and non-parents” (2022: 6). Upon initial examination, the governmental initiative to encourage women to participate in the labour market may appear to advantageous for women. Nevertheless, the requirement for single mothers to seek employment to maintain their benefits, while facing challenging circumstances in raising their children independently, amplifies the psychological impact of their isolation and estrangement.

In his analysis of precarity, Guy Standing (1999) highlights a noteworthy trend concerning women’s labour on a worldwide scale, particularly since the 1980s. According to Standing, while women hold more positions around the world, nevertheless, the employment of women in flexible and precarious conditions has also increased. Notably, the surge in women’s

employment within the sector of customer service and free zones is the mainstay of Standing's account of the precariatization of women's labor. In other words, although the visibility of women in the labour market has risen, their income and social security benefits have not risen. In this case, even if the single mothers depicted in the play secure employment with Universal Credit, the jobs they are placed in will most likely be low-income and insecure. This new circumstance is poised to create an additional realm of vulnerability for these mothers. Jade is another woman in the play who is in the grip of insecurity due to austerity policies:

(Beatboxes) I'm trying to get through to someone about my housing benefit form.

(Beatboxes) This is the fourth time I've been put on hold. Put on hold.

(Beatboxes) If I don't get through to someone, I won't be able to pay my rent.

(Beatboxes) Not a funny situation. (Beatboxes) I'm at Target East. (Beatboxes) I'm six months pregnant. (Beatboxes) You're punching me for it. (Beatboxes) Can I be put through to your manager. (Beatboxes) I'm organised about these things. (Beatboxes) I need the money. (Fall, 2013: 20)

Jade is a 6 months' pregnant single mother who has to stay in this temporary foyer because she cannot afford the rent of a proper house. This scene unmistakably portrays her struggles with the housing benefit process, putting her at risk of being unable to cover the rent for the hostel, which is already considerably lower than typical rental rates. The problem of delayed rent payments is a situation that is voiced by the characters several times in the play. One of these characters is Bullet, who was involved in criminal activities and was even once shot in the streets. In a scene where Bullet is discussing rent payments with the key worker, he receives an official warning: "Do you realise you're going to be evicted? Do you?" (Fall, 2013: 26). Bullet remains silent because he has nowhere to stay except that foyer.

Since the end of World War II, UK governments have provided housing support in various ways as a requirement of the welfare state. Stephens and Stephenson (2016) underline the fact that from 1945 to 1979, governments preferred the social rented housing method. However, they state that from 1980 to 2010, UK governments encouraged home ownership. After 2010, the conservative government carried out various housing programmes such as 'Help to Buy', 'Starter homes', 'Right to Buy', 'Social Renting' and 'Housing Benefit'. Among these programmes, the housing benefit program holds the most significant initiative in terms of appeal to both the oldest and the broadest public.

Housing benefit (2023) is a form of financial support to aid individuals with limited incomes in covering their housing expenses, including rent and certain service charges. Housing Benefit is available to both employed and unemployed recipients. In this sense, housing benefit represents a social entitlement employed by the precariat, which constitutes the majority of the society, as a safeguard against homelessness. Stephens and Stephenson (2016) argue that housing benefit was gradually reduced after 2010 and that "cuts to Housing Benefit have already undermined the ability of the system to prevent rents taking people into deep poverty" (p. 15). Stephens and Stephenson (2016) emphasizes the significant reduction in social protection for households and unethical government promotion of home ownership. In such a situation, where tenants' Housing Benefit is restricted and prospective tenants

for new social housing are encountering a potential reduction in the guarantee of tenancy security, while a more prosperous housing association receives substantial subsidies to its tenants for purchasing their homes. This situation contradicts the mentality and ethos of the welfare state. This contradiction suggests a shift in the government's housing perspective from austerity to a model that redirects resources away from individuals with lower incomes.

The concept of 'home' serves as a profoundly significant image as well as being both the name and the spiritual centre of the play. It represents the heart and the soul of the entire narrative. A shy and silent teenager, Singing Boy declares "you know I don't, I still feel, I don't feel this is my home yet" (Fall, 2013: 14). According to him, the cold foyer cannot serve as a suitable home. For another character, Tattoo Boy, home is a place "wherever you feel comfortable to lay your head or sometimes wherever you do have to lay your head" (Ibid.). Asian Young mum says that "home is a place where you're feeling safe, feeling happy..." (Ibid.). Sharon says that "home is the most important place... for anybody and, for me, it's a place for, to relax, it's the safest and most securest place as far as I'm concerned that what you should be and it's about family" (Fall, 2013: 15). Garden Boy declares, home is "a place where I feel safe" (24). According to Bullet, "no Target don't feel nothing like fucking home" (46).

The songs in the play also symbolize the increasing cost of living concern of the Precariat. The songs are sung in chorus and the lyrics reflect the longing for home. For example, the lyrics of the first song sung in chorus are as follows: "I'm longing for those keys, Oh how I'm longing for those keys, Somewhere I can call my home, My home, Call the home, My home. Somewhere I can call my home, my home, Call the home, My home. Oh." (Fall, 2013: 4). Within the choral song, there exists a particularly powerful single sentence, delivered with a recurring, rhythmic cadence: "No shoulder to cry on" (Fall, 2013: 41). The songs in the play serve as symbolic performances emphasizing that the characters have a precarious life cycle.

There is another song in the play, 'Playing with Fire' by Plan B featuring Labrinth. The song is performed by Tattoo Boy in the play. The song is significant in terms of the class position of the characters, since it is mostly about a young man named Jake, who got into a street gang at a young age, started using drugs and even engaged in armed conflict.

Many of the characters exhibit similar traits to Jake, the protagonist of the song. For instance, Bullet's account of being placed in Target East Foyer is due to being shot near the foyer where he previously resided, reflecting the shared experiences of these characters. Bullet does not explicitly say why he was shot, although he implies the reason why he is in East London: "I couldn't come South London cos they didn't know if I was going to get into trouble" (Fall, 2013: 45). If he was sent to East London for his safety, the clear implication is that he is engaged in illegal activities.

It is also remarkable that Playing with Fire's lyrics includes a harsh criticism of real politics and real politicians. Towards the end of the song, the following words are heard: "As for Jake, he's already made his decision and now he's just another poster boy for David Cameron's Broken Britain" (2023). The song's lyrics openly critique David Cameron, the Conservative Party leader and Prime Minister of the United Kingdom. The use of phrase 'Broken Britain' is an outright criticism, implying that the Cameron-Clegg coalition is

leading the country to political turmoil. Another direct criticism of the Cameron government in the play is voiced by Garden Boy:

David Cameron's like basically just put a leash around Stratford so, it's just getting really tight and all the money's getting hard there's hardly any schools around here anymore. Yeah I don't know, I just don't think the Olympics should've been here, so they put the Olympics here and it just sort of um... cos like, I can put it like this, basically, I used to go to a shop, get a can of coke for forty pee, as soon as the Olympics come eighty pence, that's doub-even though it's only eighty pee it's still double the money – everything is just ridiculous, cos Westfield's got put everything's gone up in price, everything's too expensive you can't afford to live here anymore and East London was originally built for the poor... (Fall, 2013: 59)

Garden Boy draws attention to the dark side of the Olympics, referring to the 2012 Olympic Games held in London. Garden Boy complains that preparations for the Olympics have increased the cost of living in the East London area where London's poorest residents live. According to Garden Boy, basic needs such as shelter and food are getting more and more expensive. According to the report by Oliver Wainwright (2022) from the Guardian, the preparations for the London Olympics led to the creation of an attractive park adorned with noteworthy sports facilities and upscale residences, alongside upcoming cultural attractions. But the poorest and most vulnerable, in what remain London's most deprived boroughs, have lost out. Additionally, Aurelia Foster informs that Prior to the Olympics, locals had been promised approximately 9000 residences would be constructed on the former Olympic Park, with half of them designated as affordable for local residents. Ten years after hosting the Games, which incurred a hosting cost of £9bn, approximately 1200 homes have been constructed on the site. However, it is alleged that the majority of these homes are beyond the reach of many local residents. Even a decade after the Olympics, the income inequality in the region and the housing problem justifies Garden Boy's comments.

In the final scene of the play, Sharon, the manager of the foyer, appears on stage:

Sharon For the last three years we've always, there's been rumours that they're gonna close Target down... but, you know, from my point of view there isn't anywhere else really, this building is full all the time, even when we got a void we can fill it back to back you know erm... so what are they gonna do with all these young people, there is no other accommodation out there, there's very little accommodation available for anybody let alone a young person erm... and you know, some of these people if this place wasn't here would be living on the street. (Fall, 2013: 71)

The most striking aspect of Sharon's statement is that the risk of foyer's closure for three years is finally becoming a reality. This coincides with the exact year when the Austerity program was initiated. According to the survey by Anna Clark (2016), "Twenty-six percent of young people (aged 16-25) had slept rough at some point in their life and 35 percent had 'sofa surfed' (stayed with friends or family on their floor or sofa because they had nowhere else to go)" (60). Claiming that sofa surfing is a kind of hidden homelessness, Clark (2016) states that 1.5 million young people had sofa surfed at least once in 2016 and claims that approximately 216000 young people need to sofa surf in one night. On the other hand, survey-based estimates show

that around 40,000 young individuals sleep rough in any given night. Access to conventional housing is becoming increasingly more challenging for young individuals. The solution to Sharon's inquiry, on behalf of youth, about where these people go can be found in this statistical information. Young people are compelled to precariousness and are isolated from social life. That is the legacy of the Austerity program for young individuals.

Almost all of the characters offer distinct definitions of home in the play. Their depictions of home vary, but, there is a shared element in all their portrayals: the yearning for a place where they can truly feel safe. The characters, grappled by insecurity and a fragility of their lives, long for the idea of home as a sanctuary, where they can find the utmost security. There are, of course, individual and practical reasons why specific characters do not feel safe. However, when the characters' state of insecurity is considered from a broad perspective and on a sociological basis, it becomes evident that their class position, which unmistakably falls within the realm of the Precariat, is closely related to this prevailing insecurity.

Conclusion

Michael Billington (2013) says "I'd like to have heard more about what happens to ex-residents in a borough starved of council accommodation". The play does not explicitly reveal the outcomes for the characters residing in the hostel, but considering the economic and political changes of the Austerity era, it is not too hard to infer that their endings will not be very happy. In the Austerity era, "Inequalities have grown; wages have fallen further; unemployment, poverty and homelessness have risen. Governments have cut support for the precariat, while increasing subsidies for the rich" (Standing, 2014: p. 34). Thus, the increase in people's precarious circumstances can be attributed to the economic policies exercised by the Conservative government. In the play, the characters' connection of the concept of home with a stable and tranquil existence is likewise a product of their social class position.

Every work of fiction holds a kernel of truth. *Home* is a fictional representation of the truth. The verbatim nature of *Home* solidifies its connection to reality. Actual testimonies based on interviews with real homeless people underscores the sociological and political landscape of contemporary UK. One of the most important political implications of the play is the concept of the precariat, which identifies the class position of the characters. The prevailing capitalist ideology, neoliberalism, which has held dominance for almost fifty years, underwent a significant historical rupture with the occurrence of The 2007–2008 financial crisis. The most visible impact of the crisis in the UK is the Austerity program, which the Conservative-led Cameron-Clegg coalition government launched as soon as it came to power in 2010. The initiative represents a clear shift, transferring the weight of the crisis from banks and financial institutions onto the public. The scope of social benefits such as housing benefit or disability benefit, especially Universal Credit, has been narrowed and access to the programs has been hindered by bureaucratic procedures. Austerity has heightened UK citizens more vulnerable. Nevertheless, the young homeless individuals in the play remain resilient. For them home signifies hope.

The most meaningful of the songs sung by the choir in the play is centred around the theme of hope. In the song ‘No shoulder to cry on,’ the loneliness and isolation of the characters is clearly understood from the lyrics of the song. In the initial part of the song, the lyrics convey the characters’ feelings of isolation and vulnerability: “Can’t cry on your shoulder, when that shoulder’s your own, outside there’ll be vultures who smell fear when you moan” (Fall, 2013: 41). For residents, of course, the foyer is not a comfortable place; but it is still a roof where they take shelter. The outside world is a jungle full of dangers. However, residents do not see either the outside world or this hostel as their ideal place to live. Hope arises at the end of the song: “You might be trapped here a while, but now is your time to smile, cos when you leave this place the jungle will change your face” (p. 42). Residents aspire for more, they still have not lost their optimism to live better and be happy in the future. To them, home is not just a physical structure, it embodies a concept that represents their future and hope.

Amidst the implementation of austerity measures, notable alterations and failures emerged in the social services specifically crafted for marginalised individuals, and especially in London. According to New Horizon Youth Centre, located (2021), the number of young people experiencing homelessness has risen by 20% over the last five years. This information underscores that, despite the applied reforms, youth homelessness in the UK has become increasingly vulnerable and at risk. In his book, *The Precariat: The New Dangerous Class*, Guy Standing highlights the increasing prevalence of precarious employment among the younger generation. Due to the neoliberalization, young people, entirely subject to free market forces, are gradually destined for unstable lives and diminishing sense of hope. As per Standing, the precariat represents a developing class that lacks a defined political strategy. Conversely, the precariat stands out as the most densely populated social stratum ever recorded, encompassing diverse social segments like disenfranchised, the homeless, LGBTIQ+ community, youth, the unemployed, and immigrants from various parts of the world. The precariat lacks the collective organization seen in the proletariat, which historically aimed to overthrow the bourgeoisie and bring about a revolutionary transformation of the world. There are however still sources of hope. Young individuals without homes from diverse cultural backgrounds reside in this ‘globalised’ shelter, resembling a post-neoliberal dystopia. Nadia Fall utilizes a utopian approach by interjecting the middle-class realm of the theatre with the voices of young homeless individuals, intending to compel the audience to face and acknowledge this despairing situation.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors’ Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Aragay, M. & Middeke, M. (Eds.). (2017). *Of precariousness: Vulnerabilities, responsibilities, communities in 21st-century British drama and theatre*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG. <https://doi.org/10.1515/9783110548716>
- Bell, S. & Andrew H. (2015). *Masters of the universe, slaves of the market*. Harvard University Press.
- Billington, M. (2013, August 12). Home-review. *The Guardian*. Retrieved 12 04, 2024, from <https://www.theguardian.com/stage/2013/aug/12/home-review>
- Birke, D. (2017). The ‘underclass’ talks back: Poverty and homelessness in Nadia Fall’s *Home* (2013). *Finance, Terror, and Science on Stage: Current Concerns in 21st-Century British Drama*, 125-41.
- Blyth, M. (2013). *Austerity: The history of a dangerous idea*. Oxford University Press.
- Briggs, A. S. A. (1961). The welfare state in historical perspective. *European Journal of Sociology*, Vol: 2, 221-58.
- Clarke, A. (2016). The prevalence of rough sleeping and sofa surfing amongst young people in the UK. *Social Inclusion*, 4(4), 60-72. <https://doi.org/10.17645/si.v4i4.597>
- Department for Work & Pensions. (2020). Universal credit: further information for families. Retrieved 13 03, 2024, from <https://www.gov.uk/government/publications/universal-credit-and-your-family-quick-guide/universal-credit-further-information-for-families#support-with-childcare>
- Fall, N. (2013). *Home*. Nick Hern Books.
- Foster, A. (2022, July 20). London Olympics: Residents ‘betrayed’ over housing promise. *BBC*. Retrieved 11 01, 2024, from <https://www.bbc.co.uk/news/uk-england-london-62138346>
- Gowan, P. (1999). *The global gamble: Washington’s Faustian bid for World dominance*. Verso.
- Harvey, D. (2007). *A brief history of neoliberalism*. OUP Oxford.
- Helleiner, E. (2011). Understanding the 2007–2008 global financial crisis: Lessons for scholars of international political economy. *Annual Review of Political Science*, 14 (2011), 67-87.
- Hernandez, T. A. (2021) The consequences of the austerity policies for public services in the UK. *Studies in Social Justice*, 15 (3), 518-537.
- Housing Benefit. (2023). Housing benefit eligibility. Retrieved 15 01, 2024, from <https://www.gov.uk/housing-benefit>
- Howard, M. & King J. (2008). *The rise of neoliberalism in advanced capitalist economies: A materialist analysis*. Palgrave Macmillan UK.
- Keynes, J.M. (1936). *General theory of employment, interest and money*. Atlantic Publishers & Distributors (P) Limited.

- Pettifor, A. (2018, March 4). A triumph for John Osborne's austerity plan? Not when our social fabric is in tatters. *The Guardian*. Retrieved 15 02, 2024, from <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/mar/04/george-osborne-eliminating-current-deficit-austerity-terrible-cost-hubris>
- Planb. (2012). Playing with fire. Retrieved 12 11, 2023, from <https://www.azlyrics.com/lyrics/planb/playingwithfire.html>
- Poinasamy, K. (2013, September). The true cost of austerity and inequality, UK case study, Oxfam International. Retrieved 15 09, 2023, from https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/cs-true-cost-austerity-inequality-uk-120913-en_0.pdf
- Saad-Filho, A. (2021). Endgame: From crisis in neoliberalism to crises of neoliberalism. *Human Geography*, 14 (1), 133-137.
- Sanders-McDonagh, E. (2019). New horizon youth offending project: Interim report. Kent, (Unpublished) University of Kent, UK.
- Stewart, H. & Partington, R. (2018, October 13). Poorest families to lose out on £210 a year owing to benefits Cap. *The Guardian*. Retrieved 22 10, 2023, from <https://www.theguardian.com/politics/2018/oct/13/poorest-families-to-lose-out-on-210-a-year-owing-to-benefits-cap>
- Standing, G. (1999). Global feminization through flexible labor: A theme revisited. *World Development*, 27(3), 583-602.
- Standing, G. (2011). *The precariat: The new dangerous class*. Bloomsbury.
- Standing, G. (2014). *A precariat charter: From denizens to citizens*. Bloomsbury.
- Starck, K. (2020). We are trying to stay positive in here: Austerity and agency in Alexander Zeldin's play *Love*. *Studia Neophilologica*, 92(2), 190-208
- Stephens, M. & Stephenson, A. (2016). Housing policy in the austerity age and beyond. *Social Policy Review*, 28, 63-85.
- Thornton, I. & Iacoella, F. (2022). Conditionality and contentment: Universal credit and UK welfare benefit recipients' life satisfaction. *Journal of Social Policy*, 1-29.
- Wilmarth Jr, A. E. (2008). The dark side of universal banking: Financial conglomerates and the origins of the subprime financial crisis. *Connecticut Law Review*. Vol: 4: 963-1051
- Wainwright, O. (2022, June 30). A massive betrayal: How London's olympic legacy was sold out. *The Guardian*. Retrieved 11 09, 2023, from <https://www.theguardian.com/uk-news/2022/jun/30/a-massive-betrayal-how-londons-olympic-legacy-was-sold-out>
- Zeldin, A. (2017). *Love*. Bloomsbury.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Kazak Türklerinin Düğün Geleneği Müzikleri ve Ritüel Örnekleri

Music and Ritual Examples of the Wedding Traditions of Kazakh Turks

Halil Çetin*

Öz

Toplumlar, yaşam pratiklerini ve bu yolla edindikleri tecrübeleri sözlü olarak dile getirmişlerdir. Bu sözlü dil ürünleri kimi zaman şiire, şarkıya, masala, hikâyeye ve destana dönüşmüştür. Toplumlar, bu türler aracılığıyla düşüncelerini ve duygularını dile getirirken müzik sanatından yararlanmışlardır. Müzik, toplumun kültürel değerlerinin yansıtılmasında ve aktarılmasında önemli işleve sahiptir. Kazak halkı da eğlenceli ve zengin ritüel özelliklere sahip evlenme geleneklerinde şarkılardan çokça yararlanmaktadır. Kazak Türklerinin evlenme geleneği oldukça görkemli kutlamalara sahne olmaktadır. Burada icra edilen müzikler ve müzikal sözler, kültürel yaşamın miraslarıdır. Kazan düğün geleneğinde gözlemlenen “jar- jar, betaşar, sinsu” vb. gibi müzikal icralar, sözlü kültür içerisinde yüklendikleri anlamlar bakımından önemlidir. Kız uğurlamada söylenen sinsular, Kazak sözlü kültürünü

Geliş tarihi (Received): 15-02-2024 Kabul tarihi (Accepted): 10-07-2024

* Dr. Öğr. Gör., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Filoloji Fakültesi Türk Dili Bölümü Türkistan-Kazakistan/Hoca Ahmet Yesevi International Turkic-Kazakh University Faculty of Philology Department of Turkish Language Turkistan-Kazakhstan. halil.cetin@ayu.edu.kz. ORCID ID: 0000-0001-8660-0290

ve onların kültürel dünyalarını yansıtan felsefi düşüncelerle yüklüdür. Bu açıdan düğün geleneği bağlamında icra edilen müziklerin Kazak halkının duygusal dünyasını yansıtırken insan ilişkilerini yönlendiren toplumsal tutumları da sergilediği söylenebilir. Bu çalışmada, Kazak sözlü geleneğinde güncelliğini koruyan müzikal icraları ve bunların gelenekle olan bağlantıları incelenmiştir. Kazak evlenme geleneğinde söylenen şarkıların, topluma verdiği mesajların açık ve gizli işlevleri ele alınmıştır. Eski dönemlerdeki evlenme geleneklerinde söylenen şarkılar ile günümüzde söylenen şarkılar arasındaki değişimler ve dönüşümler de açıklanmıştır. Teknolojik ilerlemeler ve ekonomik değişimler sonrası evlenme geleneğinde icra edilen şarkılarda meydana gelen değişikliklerin kültürel açıdan çözümlenmesi yapılmıştır. Kazakların düğün müziklerinde yer bulan sözlerin yükledikleri kültürel anlamlar ve gerçekleştirilen icra ortamlarındaki ritüeller değerlendirilmiştir. Kız uğurlamada, gelinin akrabaları ile vedalaşması sırasında söylenen şarkıların kız ve erkeklerin düğün sırasında karşılıklı atışmaları gelinin yüz açma töreninde icra edilen müzikal ezgilerin ve sözlerin günümüzde de toplumun ortak sevinçlerini yansıtır, dilek, istek ve kişiler arası iletimi etkileyen önemli mesajların bu yolla dile getirilmesinde kullanılır.

Anahtar sözcükler: *Kazak toplumu, müzik, ritüel, düğün, icra ortamları*

Abstract

Societies have expressed their life practices and experiences orally. These oral language products have sometimes transformed into poetry, songs, tales, stories, and epics. Societies have utilized the art of music while expressing their thoughts and emotions through these genres. Music plays an important role in reflecting and transmitting the cultural values of a society. Kazakh society also make extensive use of songs in their wedding traditions, which are characterized by entertaining and rich ritual features. The marriage tradition of the Kazakh Turks is marked by magnificent celebrations. The music and musical lyrics performed here are legacies of cultural life. Musical performances observed in the Kazakh wedding tradition, such as “jar-jar, betaşar, sinsu,” are significant in terms of the meanings they carry within the oral culture. The “sinsular” sung during the farewell to the bride are laden with philosophical thoughts reflecting Kazakh oral culture and their cultural worlds. In this respect, it can be said that the music performed within the context of wedding traditions not only reflects the emotional world of the Kazakh people but also exhibits social attitudes that guide human relationships. This study examines the musical performances that remain current in Kazakh oral tradition and their connections to tradition. The cultural meanings carried by the words in Kazakh wedding music and the rituals performed in the execution environments have been evaluated. It has been identified that the songs sung during the farewell to the bride, the verbal exchanges between the bride and groom during the wedding, and the musical melodies and lyrics performed during the bride’s unveiling ceremony still reflect the shared joys of the community today, and are used to convey important messages affecting wishes, desires, and interpersonal communication. The overt

and covert functions of the messages conveyed by the songs sung in the Kazakh marriage tradition have been addressed. Changes and transformations between the songs sung in ancient wedding traditions and those sung today have also been explained. The cultural analysis of changes in the songs performed in the marriage tradition following technological advancements and economic changes has been conducted.

Keywords: *Kazakh society, music, ritual, wedding, performance settings*

Extended summary

The Turkic peoples have a distinctive and extensive cultural heritage, encompassing a multitude of artistic forms. Music is one such form, and it plays a pivotal role in the lives of Turkic peoples. Through music, societies have preserved, maintained, and transmitted their cultural memory, identity, and values to future generations for centuries. This has been achieved by ensuring the transfer of their past experiences, traditions, customs, lifestyles, and beliefs between generations through music. The transfer and maintenance of cultural values continue to be a function of the present-day phenomenon. The Turkic world is rich in oral traditions and cultural heritage, which have enabled it to maintain its cultural identity. Music and musical instruments have played a crucial role in the preservation and transmission of cultural memory to future generations. In the absence of written documentation, societies relied on the capacity of human memory to perpetuate and sustain their cultural identities. For this reason, in addition to written sources, the power of words, that is, poetic expression, was also needed in the preservation of words and cultural values. The peoples of the Turkic world have presented a multitude of diverse and rich examples of oral tradition, which they have successfully transmitted to subsequent generations through a variety of means, including “kam,” “bakshi,” “bard,” “akın,” “jırav,” and so on. In the steppes of Central Asia, cultural memory was maintained and societies preserved their cultural identity through the medium of poetry and ritual presentation. In the steppes of Central Asia, the people expressed a multitude of emotions and ideas through poetry, which is a prevalent form of oral culture. The information stored and preserved in cultural memory through poetic expression was provided by music and ritual, which constituted one of the most effective means of transmission and expression. The effective communication of information through music and ritual has enabled societies to preserve and maintain their cultural memory. The interconnection between music and ritual plays a pivotal role in the transfer of cultural memory, as they are in harmony with each other and complement each other in intergenerational transmission. The relationship between music and ritual in the marriage tradition of the Kazakh people is particularly rich. The Kazakh people have historically employed music in a multitude of contexts, with the nomadic lifestyle that has been a defining feature of their culture for centuries serving as a particularly prominent example. The songs sung at Kazakh weddings are replete with rich traditions that have been handed down over many years. These traditions have been transmitted from generation to generation through the medium of song, from generation to generation. In the marriage songs of the Kazakh people, as in other cultures, the lyrics are laden with significant words that reflect the emotions of both the bride and the groom, as well as their

thoughts. In Kazakh weddings, the first opening music is typically a song called “toy bastar.” This song is intended to serve as an enjoyable and aesthetically pleasing introduction to the wedding ceremony. On occasion, the “toy bastar” song is performed by designated wedding organisers as an inaugural musical selection. Subsequently, the wedding song is played in the hall, and the newlyweds and their guests dance together. An example of a “jar-jar” song, which is sung in the wedding tradition of the Kazakh people, depicts a beautiful word competition between a woman and a man. Furthermore, the word competition of these people also serves to demonstrate their good oral speaking abilities. Moreover, girls express their feelings and thoughts to the other party through the song “jar-jar.” In response to this, boys employ the use of “jar-jar” as a means of responding to the girls. Consequently, the reflection of thoughts and feelings between them emerges. The “jar-jar” is a kind of message given by the girl to the society, containing meaningful words. The Kazakh people perceive the song “jar-jar” not only as a musical composition, but also as a lyrical work imbued with philosophical and moralistic content. The song is replete with advice for the bride, encouraging her to be well-mannered and skilled. It delineates her conduct in various settings, including the obligations of a bride, the importance of familial authority, the necessity of domestic work, the value of respect for elders, and the demonstration of affection towards younger individuals. Furthermore, the song “jar-jar” provides examples of the pivotal role of the sisters-in-law in Kazakh marriage culture and social life. Furthermore, there are numerous instances of the sisters-in-law offering consolation and advice in response to the bride’s emotional outbursts during the farewell stage. Another tradition-laden song in the wedding tradition of the Kazakh people is “Synsu.” The “Synsu” song is a traditional farewell song sung by a bride at the conclusion of her wedding ceremony. It is intended to express the bride’s gratitude to her family, relatives, friends, and the place where she has lived. The “Synsu” song, which is sung at the farewell of the girl in the marriage tradition of the Kazakh people, also offers rich examples of the music and ritual of the Kazakh nation. The integration of music and ritual, enhanced by the traditions enacted during the performance of the “Synsu” song, exemplifies the multifaceted cultural heritage of the Kazakh people. In addition to the “Synsu” song, Kazakh marriage traditions also include songs such as “Avshadiyar” and “Betashar,” which are shaped by the traditions and customs of the Kazakh people. In these songs, the girl who becomes a bride is informed of the expectations placed upon her within the family to which she is destined to belong. She is instructed on the importance of obeying traditions and customs, as well as the necessity of respecting her family elders. Additionally, she is given guidance on how to ensure a happy and harmonious marriage. Such counsel is proffered to the prospective bride through the medium of “toy bastar,” “jar-jar,” “synsu,” “avshadiyar” and “betashar” songs, which form part of the Kazakh marriage tradition. In some instances, the girl reveals her innermost thoughts and emotions through these songs, expressing her feelings to the wedding guests. The study analyses the messages conveyed by the girl to her family and guests through the songs sung and rituals performed in the Kazakh marriage tradition, considering both overt and covert functions. The status of musical performances in the Kazakh wedding tradition within the context of traditional culture was examined and analysed in terms of cultural values. Furthermore, the significance of the songs performed in the context of the Kazakh wedding tradition was also discussed in terms

of socio-cultural aspects. Furthermore, the modifications and alterations observed in the songs performed in contemporary wedding ceremonies are also analysed.

Giriş

Kazak müzik folklorunun tarihi, zengin bir kültürel geçmişe sahiptir. Uzun yıllar boyu göçebe hayatı yaşamış olan Kazaklar, sözlü kültürün zenginliklerini müziklerine yansıtılmışlardır. Bu müzikal zenginlik üzerinde birçok bilim adamı çalışma yapmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren W. Radloff, *Altın Sandık, Evlenen Kızın Şarkısı* adlı evlenme geleneği müzikleri üzerine yaptığı çalışmalar ile başlamıştır. İbray Altinsarin, Orınbor Kazaklarının *Kuda Tüsüv, Kız Evlendirme, Toy Jasav* geleneklerini araştırmıştır. B. Vahatov, *Kazak Gelenek ve Göreneklerinin Tipolojisi* isimli çalışmasında evlenme geleneği sürecinde her halkın benzer yönlerini karşılaştırmıştır. B. Vahatov'un bu çalışmasında Kazak, Kırgız, Karakalpak, Tatar, Başkurt, Altay, halkalarının evlenme toylarındaki (eğlencelerinde) türkü ve şarkılardan örnekler verilmiştir.

Ayrıca Ç. Velihanov da çalışmalarında evlenme geleneği ile ilgili inançlar ve batıl inanışlara yer vermiştir. Velihanov, *Kırgızlarda Şamanlık İzleri* adlı etnografik çalışmasında “ateş” evin kutu (koruyucusu), bu sebeple yeni gelen gelinin büyük evin (baba ocağının) ateşine saygı göstermesi gerektiğini belirtir ve bu sözcükten sonra bunu şöyle ifade eder: “Bu gelenek; yeni gelen gelinin ateşe saygı göstermesi, nikâh kıyma merasimi esnasında gerçekleştirilir. Gelin eşikten girdikten sonra evin büyüklerine dizleri bükerek öne doğru eğilip selam verir. Gelenek gereği yeni gelinin yanında bulunan kadınlar ellerini ateşte ısıtır ve yeni gelinin yüzüne ellerini sürerler” (Velihanov, 2010: 58).

Kazakların ilk eğitimci-pedagogu I. Altinsarin, Orınbor Kazaklarının “kuda tösüv”, “kız uzatu”, “toy jasav” geleneklerine değinmiştir. Bu etnografik çalışmada evlenme geleneği gereği uygulanan “süt aqı” (süt hakkı), “ilüw” (asmak: hediye asma yani verme), “kempir öldi” (yaşlı kadın öldü), “it ırldatar” (köpeğin hırlaması, köpeği kızdırma) gibi inanışlar ve geleneklerin yanı sıra “neke kıyuv”, “sınsu”, “betaşar” gibi evlenme törenlerinde söylenen şarkılar üzerinde de durmuştur: “neke kıyu” (Nikâh kıyma) şahitlik etmesiyle gelin ve damadın nikahı kıyılır. Nikâh kıyıldıktan sonra kız tarafı gelinin çeyizlerini gösterir ve bu eşyaları deveye yükleyip damadın memleketine gönderirler. Kız; annesi, babası ve kardeşlerine son kez sarılarak vedalaştıktan sonra “sınsu” yani, ağıt söylenir. Ayrıca “Betaşar”da söylenen şarkılar sırasıyla söylenir ve gelin kendi evine girer. Yeni gelinin yüzü örtülü olur. Yüzündeki örtüyü bir, iki ay hatta daha uzun zaman sonra kaldırır ve yüzünü açar” (Altinsarin, 1994: 286).

Sovyetler döneminde yapılan çalışmalara bakıldığında, B. Vahatov *Kazakların Gelenek ve Göreneklerinin Sınıflandırılması* adlı çalışmasında, evlenme geleneği sürecinde çeşitli halkların benzerliklerini karşılaştırmıştır. B. Vahatov: “Türk-Moğol halklarının kız verme ve gelin alma geleneklerinin kendi aralarındaki benzerlikleri bir yana Rus, Ukrayna gibi Slav halklarının kız isteme geleneği bile bizim geleneğe benzemektedir” demiştir. Vahatov, bu çalışmasında, Kazak halkında uygulandığı gibi Kırgız, Karakalpak, Tatar, Başkurt, Altay halklarının evlenme törenlerinde de uygulanan gelenek ve inançlara örnekler vermiştir

(Vahatov, 1983: 160). Bilim adamının, 1974 yılında yayımladığı *Kazakların Halk Şarkıları* adlı monografisinde aile geleneği folklorunu “örf-adetle ilgili türküler” başlığı altında “Çocuk türküleri”, “Evlenme geleneği türküleri” ve “Ölüm ağıtları” gibi üç bölüme ayırmıştır. Evlenme geleneği türkülerini ise “toy bastar”, “jar-jar”, “sınsu”, “beteşar” ve “toy tartkatar” şeklinde sınıflandırmıştır (Vahatov, 1974: 264).

A. Konıratbayev, *Kazak Folklorunun Tarihi* adlı çalışmasının “Gelenek görenek şiirleri” adlı bölümünde gelenek ve görenek şiirlerini: 1) hayvan bakıcılığı şiirleri (tört-tülik mal); 2) dini gelenek görenek şiirleri (Jaramazan, bädik); 3) evlenme şiirleri (Toy bastar, jar-jar, sınsu, beteşar); 4) millî şiirler; 5) bebek şiirleri; 6) ramazan şiirleri diyerek birçok türü bu bölüm altında toplamıştır. Bu evlenme geleneğine ilişkili olan şarkıları “toy bastar”, “jar-jar”, “sınsu”, “jubatuv”, “beteşar” diyerek ayırmıştır (Konıratbayev, 1991: 288).

Günümüzde aile ve evlenme geleneği üzerine çalışmalar yapan K. Matıjanov, *Tal Besikten Jer Besikke Deyin* adlı çalışmasının “Evlenme Folkloru” bölümünde, evlenme geleneği üzerinde ayrıntılı olarak “sınsu”, “beteşar”, “toy bastar”, “jar-jar”, “avşadiyar”, “neke kiyar” gibi bölümlere ayrılan türleri incelemiştir.

Kazak müzik folkloru üzerine çalışmalar yapan diğer araştırmacılar şöyle sıralanabilir: A. Konıratbayev, M. Kazıbekovtin, Ç. Velihanov, Ş. Kerimovtiñ, Z. Seytjanov, B. P. Kazıhanova, İ. Djabbarov, K.A. Akişev, B. Aminov, H. A. Argınbayev, R. Berdibayev, T. Konıratbayev, S. Kaskabasov, D. S. Lihaçev, A. S. Milnikov, G. P. Potanin, A. Seydimbekov (Balabekov, 2006: 6-7). Bu araştırmacılardan başka daha birçok kişi Kazak halkının müzik folkloru üzerine çalışmalar yapmıştır.

İki ailenin anlaşılma düğün gününü belirlemelerinden sonra ilk olarak kız tarafında düğün yani kız uzatu (kız uğurlama) toyu yapılır. Bu toy başlamadan önce kız tarafındaki bütün akrabalar iş bölümü yapar ve o andan itibaren kız uzatu toyuna kadar hazırlıklarını tamamlarlar. Daha sonra kız uzatu toyu günü yaklaştığında yakın akraba, eş ve dosta haber gönderilip düğüne davet edilir. Düğünün eğlenceli ve güzel geçmesi için civardaki sözü güçlü, sesi iyi tamada/asaba¹ çağırılır. Çünkü bu tamada düğünün yöneticisidir. Günümüzde akınların yerini tamada veya asabalar almıştır. Onlar ne kadar yetenekli ve söz ustası olursa düğün de o kadar eğlenceli ve görkemli geçer.

Eskiden otağlarda yapılan kız uzatu toyu artık günümüzde farklı bir hal almıştır. Günümüzde Kazak düğünleri toyhanelerde (düğün salonlarında) gerçekleşmektedir. Çünkü yaşam koşullarının değişimi sonucunda birtakım kültürel değişimler de yaşanmaktadır ama akının yapmış olduğu görev hâlâ aynı görkemi ile devam etmektedir. Günümüzde akın yerine düğünü yürütücü olarak çağrılan tamada görev yapmaktadır. Düğündeki bütün akış onun yönetiminde oyunlar, eğlenceler, espri ve şakalarla yürütülür. Kız uzatu toyuna ilk olarak toy bastar ile başlanır. Adında da anlaşıldığı üzere bu toyun başlangıç aşamasıdır. Tamadalar da burada hünerlerini ve söz güçlerini göstererek düğünün ilk açılışını eğlenceli bir şekilde başlatmaya çalışırlar. Düğün yapıldıktan sonra oğlan evine götürülürken kız, anne babası, kardeşi, ablası ve dayısı gibi yakın akrabaları ile vedalaşır.

Toy bastar

Toy bastar, Kazak halkının eğlence ve kutlamalarında tamada veya asabalar tarafından müzik ve şiir eşliğinde gerçekleştirilen bir açılış törenidir. Toy bastar sadece toyu başlatmak için söylenen şiir değildir. Bazı durumlarda toyun başlangıç aşamasından başka bir zamanda eğlencenin en heyecanlı ve coşkulu olduğu anda da kendisine özgü söylenme biçimi ile icra edilir. Aynı zamanda toy bastar, geleneksel değerlerle süslenen ve toyun yürütücüsü olan tecrübeli kişilerce icra edilen şiirlerdir. Toy bastar yalnızca düğünün başlatılması aşamasındaki müzikal icra veya düğün sahiplerini öven şiirlerden ibaret olmayıp onda düğünün genel anlamını ifade eden sözler de vardır (İslamjanulı, 1995: 15). Fakat sonradan düğünde kesinlikle yerine getirilmesi gereken bir unsur olmaktan çıkmış ve düğün ortasında veya sonunda yapılan bir ritüele dönüşmüştür. Kazakistan'ın Güney bölgesinde günümüzde toy bastar hediyesi düğün sonunda dağıtılır. Onu “düğün düğüne ulaşsın, bu düğünün sonu, bir sonraki düğünün başı” olsun diye açıklamaktadır. Bu sonradan ortaya çıkan bir düşüncedir diyebiliriz. Aslında toy bastar düğün başlarken söylenir. Bunu geleneksel toy bastar metinleri de kanıtlar. Bütün toy bastarlar öncelikle “Selamünaleyküm toplanmış halk/ Bu düğüne kadere göre gelmişiz denk/Oluyor kimsenin görmediği büyük bir düğün/Şaşkın olup bakar gibi yer ile gök” diye halkla selamlaşp kendini başkalarını tanıstırarak düğün sahibini över, düğünün güzelliğini dile getirir, ara sıra kendine de övgüler yaparak düğün sahibinden gelen hediyelerin büyük bir cömertlik işareti olduğunu belirtir (Matjanov, 2007: 133).

İlk giriş sözlerini söyledikten sonra tamada yavaş yavaş salona gelenlere düğün sahiplerini, evlenecek olan gelin ve damadı tanıstırmaya başlar. Bu tanıstırmada tamada hem kızı hem de kızın ailesini güzel ve hoş sözlerle anlatmaya çalışır. Tamada gelen misafirlere şu sözleri söyler:

Değerli misafirler! Hazırlanan yemek ve sofraya başına temiz niyetle toplanan dünür ve akrabalar! Oğlunu kızını evlendirme her bir anne babanın dileği ve farzıdır. Bugün işte ailemizin sevinci kızımız gelecekteki can yoldaşı ile ele ele tutuşup anne-babasının elinden gelin olarak uğurlanmaktadır. Sen bizim el üstünde büyüttüğümüz yavru-muzsun. Bu evlilik hayatına ilk adımın kutlu olsun! Sevgi ve şefkatle büyüttüğümüz kızımızın mutluluğu bulması elbette bizim için büyük sevinç. Vardığım yerinde taş gibi batıp, su gibi sin. Anne-babana nasıl hürmet gösterdiysen, kayınata ve kayınvalidene de o gibi hürmet ve saygı göster! (Tamada, <https://kznews.kz/bilim/asaba-sozderi-tekst/>, 13.12.2023)

Tamada toya başlama cümlelerini bitirir ve daha sonra toyun açılışını yapmak için kendisi bir şarkı söyler veya müzik açar. Bu şarkı eşliğinde insanlar yavaş yavaş toyun eğlenceli havasına ısındırılır. Ayrıca toya gelen insanların gönüllerin coşkuyla dolmasına hazırlık yapılır.

Kız uğurlama düğünündeki “Toy bastar” hayır dua verme, uğurlanacak olan kıza dilek söylemeyle sona erer. Oysa damat evinde olan gelin getirme düğününde hayır dua söylenmeye de geline nasihat, öğüt, gençlere mutluluk dilenir. Bu yapı örgüsü “Toy bastar” türkülerinin hepsine ait bir niteliktir. Bunlardan “Toy bastar” türküsünü söyleyen tamadanın kendi derecesini iyice, coşkulu bir şekilde anlatma tarzında şairlere ait ilham çağırma, medet umma örneği net görülür.

Düğünü başlat dersin başlıyorum,
Başlatsam hiçbir zaman şaşmıyorum.
Sorsanız atalarım kahramanlar
Türkü ne, düşmandan da kaçmıyorum.

veya:

Bu düğünü kim başlatır ben varken,
Ağzımda fırtınalı yel varken.
Bu düğünü ilk önce biz başlatırız
Yol var mı çukurlara göl varken,
diye terennüm eder. (Matjanov, 2007: 133)

Yukardaki örnekten başka olarak tamada eğlence ve kutlamalarda kendisini tanıstırıp toyu açmak için izin istediği şarkı örneği ise şu şekildedir.

Ben Aliya, Törtkara soyundan
Japastı dostiyar soyundanım.
Halka ben kendimi tanıstırayım,
Benim bu sözlerim Allah'tan geldi
Şarkıyı söyle dediğinde durdurmam,
İzin büyüklerden olsa söylerim.
Halkımın büyük halk geleneği ile,
Toplanan halka şarkı söylerken yorulmam.
(Baykadamova ve Temirbekova, 2001: 132)

Tamada toya gelenleri eğlenceye hazırlamak için ilk olarak kendisini tanıstırmayla başladığı görülmektedir. Ayrıca burada tamada toya gelenlere kendisini ne kadar iyi anlatır ve hünerleri gösterirse onun daha sonraki toylarda daha fazla tamada olarak çağrılmasına imkân sağlayacaktır. Yani tamada toyun açılışında ilk olarak kendi reklamını yapar ve daha sonra düğün sahiplerini gelen misafirlere tanıtır. Böylece toyun ilk aşaması da başlamış olur.

Tamada, toy bastar ritüelini gerçekleştirir ve gelin ile damat geldikten sonra toyda bir dua edilir. Bu da toy bastar duası olarak bilinmektedir. Bu şiirsel icrada, yeni evli çiftlere iyi dileklerde bulunulur ve yeni çifte mutluluk, sevgi ve saygı içeren sözlerle dua edilir. Bu toy bastar dua örneği de şöyledir:

Toy toya ulaşsın,
Toylarımız azalmasın!
Şiir-şarkı gece-gündüz hiç durmasın,
Köylerimiz şarkılar söylesin!
Kutlu olsun sevinciniz,
Hiç kötülük olmasın!
Hızır varıp, baht konup
Allah'ın kendisi kollasın! (Nusipokasulı ve Japarulı, 2011: 14)

Kazak eğlence kültüründe, yukarıdaki gibi toy bastar ile kutlamalar, tamadanın söylediği müzikli şiir icraları eşliğinde gerçekleşmektedir. Şarkılar söylenmeye başlamadan önce tamada düğün sahiplerini, kız tarafını, her iki tarafında hürmet edilen kişilerini, akrabalarını öven, onlara özgü şiirler söyleyerek toyu başlatır. Bu müzikli ritüele baktığımızda bir nevi tamada oraya gelenlere hem toyun sahiplerini alkışlatır ve hazırlar (Çetin, 2021: 375-376).

Daha sonra tamada, düğüne gelen kişileri ortaya çağırıp onları şarkılar eşliğinde dans ettirme ve eğlendirme aşamasına geçer. Bu aşamada tamada, orada olan kişileri coşturmak ve eğlendirmek için de toy bastar şiirlerini icara ederek hem güzel bir düğün açılışı yapmak hem de kabiliyetini göstermek ister. Bu toy bastara şu örneği verebiliriz:

Tap tap basalım,
Kolhoz toyunu yapalım,
Sırnay çalıp, dans edip,
Akan su gibi çoşalım.
İşte yiğit, işte kız,
Gelinlerde gelmişsiniz,
Yüzü asık oturmak,

Bu gibi yerde uyumsuzluk. (Vahatov ve Kıdırov, 1978: 70)

Ayrıca toy bastar bir kutlama ritüeli olarak müzikal icra eşliğinde söylenmektedir. “Toya gelen kişiler eğer çok olursa, toyun sahibi toyu 3-4 yerden başlattırır. Toy sahibi bu geleneği uygulamazsa bazen bu duruma rızasızlık gösteren kişiler olabilir.” (Alimkulov ve Abdirahmanov, 1994: 42). Toy bastar ritüelinde tamada şiirlerini müzik eşliğinde sıralamaya başlar ve toyun durumuna göre seçtiği şiirlerini kendine has üslup ve yorumu ile dile getirir. Örneğin, tamada kız uğurlama toyunda yeni evine gitmeden, gelin olacak kıza övgü dolu sözlerle toy bastar türküsü söyler. Buna şu örneği verebiliriz:

Düğme gibi kafan güzel yuvarlanmış,
İpek gibi saçın yumuşak dalgalanmış.
İki gözün şeffaftır, hem durudur,
Sanki bir resimdir siyahla boyanmış.
Ayna gibi yüzlerin çok parlayan,
On beşinde tam dolan ayı andıran.
Sen dağda yürüyen bir tilki gibi,

İzine çok kişiler kapan kuran. (Matjanov, 2007: 133-134)

şeklinde övgü dolu sözler söyleyerek gelin olacak kıızı ve ailesinin moralini yükseltir ve bir taraftan onları bu güzel sözlerle onurlandırırken diğer taraftan da kızın ailesini bu sözlerle duygulandırarak ağlatır.

Toy bastar iki gencin evliliklerinin coşkuyla kutlanmasında gerçekleştirilen bir giriş ve geçiş aşamasıdır. Bu ritüelde tamada ne kadar yetenekli ve iyi şiirler bilirse, toyun açılışı da o kadar eğlenceli ve coşkulu geçer. Bu yüzden de düğün sahipleri de hünere ve söz gücü kuvvetli tamadalar seçer ki düğünleri, kutlamaları coşkulu ve güzel geçsin.

Jar-Jar

Düğün geleneğinde şarkılar duyguların dile getirildiği, söylenemeyen sözlerin şarkılar aracılığıyla söylendiği duygu yüklü bir ifade şeklidir. Jar-jar, kız uğurlama geleneğinde kızın bir nevi ailesi, yakınları, arkadaşları ve sevdikleri ile düşüncelerini dile getirdiği zamanda söylenen şarkıdır. Kız ve erkek atışmaları şeklinde de söylenir. Kızlar, duygu ve düşüncelerini jar-jar aracılığıyla karşı tarafa iletir. Buna cevaben de erkekler kızlara jar-jar aracılığıyla cevap verir. Böylece kız ve yiğitler arasında düşünce ve duyguların yansımaları ortaya çıkar. Jar-jar içerdiği anlam yüklü sözler ile bir nevi kızın topluma verdiği mesajdır. Bu sebeple de jar-jar ritüeline bakıldığında onun, “sadece şarkı söyleyip eğlenmek değil, yabancı bir yere veya yurda giden tecrübesiz geline akıl verip, davranışlarıyla örnek olma, akrabaları ile vedalaşıp, güzel ve hayırlı bir hayat” (Nusipokasulı ve Japarulı, 2011: 23) dileklerini içeren bir şarkıdır. Kendi yaşadığı yerden, arkadaşları ve ailesiyle vakit geçirdiği yurdundan ayrılan kızı sakinleştirip teselli etmek için de söylenmektedir. Bundan başka olarak eskiden evlenecek olan kız istemediği biriyle de evlenme durumuyla karşı karşıya kalabiliyordu ve kız bu duruma itiraz edemiyordu. Kız bu evliliği istemediğini jar-jar şarkısı ile dile getirmekteydi. Bu sebeple jar-jar şarkısının iki önemli işlevi vardır. Bunlardan birincisi “sevgilisiyle değil, ihtiyar biriyle evlendirilen kızlar bazen düğün yapılmadan gönderilirdi. Böyle durumlarda insanlar kızın, nasıl birisiyle evlendirilmekte olduğunu ancak jar-jar şiiri söylenirken anlardı. İkincisinde ise jar-jar şiirinde bir taraftan kızın, anne babası ve doğup büyüdüğü köyden ayrılmak istemediğini ifade eden çocukluk duyguları dile getirilirdi, bir taraftan da “gözümün yaşına bakmadan başkasıyla evlendirdiler” şeklindeki üzüntüsü ve toplumu kınayışı da işlenirdi. Konuratbayev’e göre bu “eski geleneğin eleştirilmesidir” (2022: 50). Bu açılarından bakıldığında jar-jar aslında gelin olan kızın topluma duygu ve düşüncelerini anlattığı bir şarkıdır. Bu şarkıyı dinleyen kişiler kızın hangi duygularla ana-baba evinden ayrıldığını anlayabiliyorlardı.

Jar-jar atışmasında kız ve erkekler karşılıklı olarak düşüncelerini dile getirir. Burada bazen “kız, anne babası ve arkadaşlarından ayrılmak istemediğini dile getirirken, delikanlı tarafı da babanın yerine kayınbaban, annen yerine de kaynanan kol kanat olur şeklinde sözler söyleyerek kızı avutmaya çalışırlar. Buna şu örneği verebiliriz:

Delikanlılar grubu:

- Alıp geldi pazardan kara nasar, jar-jar,
Kara incili savkele saçlarını örter, jar-jar
Burda babam kaldı diye üzülme, jar-jar
Eğer kaynatan iyi olursa baban gibi olur, jar-jar-

dediklerinde kızlar tarafı yanıt olarak:

-Kapı önü kara su yağ gibi olsun, jar-jar.
Baban gibi sevecek biri nerde bulunur, jar-jar. (Konuratbayev, 2022: 50-51)

Gelin çıkarma esnasında icra edilen, “jar-jar düşünce dünyası, gelenek ve görenekler, talim ve terbiye esaslı” (Kenjeahmetulı, 1994: 20) bir şarkı türüdür. Erkek ve kızların atışmasındaki jar-jar sözlerinin biri erkeği diğeri de kızı temsil etmektedir. Yani yeni evlenen erkek ve kızın aile kurduklarını etraftaki halka duyurması ritüelidir. Bu şarkı ritüelinde kızın evinde değil, oğlan evinde gerçekleşen atışmada geçerlidir.

Jar-jar düğün ritüelinde gelin giden kızın arkadaşları ile erkeklerin atışmalarına ilk olarak bir erkek başlar ve ona arkadaşları da katılarak hep birlikte söylerler. Örneğin:

Yiğitler:

Dere kenarında sallanan yalnız ağaç, jar-jar,
Yalnız ağaç benim bildiğim ağaç, jar-jar,
Kutlu olsun diye söyleriz düğün eden kız, jar-jar,
Bir taraf gideyim diye düşüncesi olan kız jar-jar. (İslamjanulı, 1996: 77)

diyerek atışmayı erkekler başlatır. Erkeklerin söyledikleri bu sözlere karşılık kızlarda cevap verir. Söylemiş oldukları düşüncelere karşılık şu sözleri ezgisel olarak ifade ederler:

Kızlar:

Ak yüzümü gördüğüm aynam olsun, jar-jar,
Boynuma taktığım inci olsun, jar-jar,
Dileklerine dostlarım teşekkür, jar-jar,
Kendi evim gibi, elbette nerde olsun, jar-jar,
Önüm yüksek, arkam yar,
Dönme yerim dar.
Hoşça kalın, sağ selamet olun dostlarım! (İslamjanulı, 1996: 77)

Jar-jar şarkısı öğüt verici sözler ve felsefi düşüncelerle de doludur. Bu düşünceyle arkadaşları gelin kızın gideceği yerdeki âdet ve geleneklere bağlı olmasını, ailesini sevip mutlu yaşamasını, büyüklerine saygı gösterip, hürmet etmesini nasihat eden sözlerle doludur. Buna duruma şu örneği verebiliriz:

Sözümün başını başlatayım “jar-jarmenen” jar-jar,
Söylediklerime kulak ver zamandaşım jar-jar,
Ata-baba yolu gelin çıkarma jar-jar,
Yüzünün altından dünürüm Allah bizi korusun jar-jar,
Gönlünü evladım, soğutma jar-jar,
Kötülüğü yanına yaklaştırma jar-jar,
Yabancı yurda evladım, gitsen dâhi jar-jar. (Nusipokasulı ve Japarulı, 2011: 23)

yukarıdaki jar-jar atışmasının sözlerine bakıldığında, gelin olup gidecek kızın, duyguları, gideceği evde uyması gerekenler, ata-babasına saygı, kötülükten uzak durup, iyilik sahibi olmasını öğütleyen sözler dile getirilmiştir.

Kazak halkının evlenme geleneğinde söylenen jar-jar şiirlerinde kız erkek atışmasından başka olarak kızın yengelerinin “bikem” sözü ile söylediği şiirler de vardır. Kızın yengeleri onun küçüklük çağından evlenme çağına kadar olan zamanı bu şiirler aracılığıyla dile getirir ve ona gideceği yerde neler yapması gerektiğini öğütleyen sözler söyler. Yengesinin evlenen kızla vedalaşmasına şu örneği verebiliriz:

Sallanan kamaşa,
Küpen düştü, jar-jar- ay!
Küpenin düştüğü yerlerden
Sırrını bölüşmediğin yaban ele,

Bikem gidiyor -ay!
Elimdeki bikeşim
İki yüzüğüm, jar-jar- ay!
İki yüzüğüm elimde,
Eğiliyor, jar-jar -ay!
Sen gittiğinde kaburgam,
Bükülür jar-jar- ay!

Aman-esen ol bikeşim. (Alimkulov ve Abdırahmanov, 1994: 44)

kızın yengeleri bu sözleri ile kıza birtakım öğüt ve teselli edici sözler söylemiştir. Kazak düğün geleneğinde yengelerin rolü oldukça önemlidir. Bu atışma da görüldüğü gibi gelinin her daim yanında olan onunla sırrını ve derdini paylaşan kişi yengesidir. Yukarıdaki jar-jar şiirinde de görüldüğü gibi koşup oynadığın topraklardan, başka yerlere gidiyor olmasına, her daim yanında olduğu yakın sırdaşından ayrılmanın üzüntüsünü dile getirmiştir.

Kazak halkında evlenme çağındaki kızlar bazen sevdikleri kişilerle bazen de ailesin uygun gördüğü kişilerle evlenmiştir. Jar-jar şarkısında da bu durumlar kızın şarkıyı söylediği zamanki ifadelerinden anlaşılmıştır. Sevmediği bir kişiyle evlenmesini jar-jar atışmasında dile getiren kıza, sevdiği erkek de ona olan duygu ve düşünceleri yine jar-jar atışması ile dile getirir.

Bu duruma örnek olarak S. Seyfullin'in verdiği "jar-jar"ın bir nüshası aşağıda yer almaktadır:

Delikanlı:

Yerin güzelliği kalmaz halk ayrılınca, jar-jar-au,
Yük kaldırmaz kara deve beli kırılınca, jar-jar-au,
Giderken kardeşine teslim et, jar-jar-au,
Yabancı tutmasın kendisi büyüyünce, jar-jar-au.

Kız:

Biz kamçım var elimde bakır uçlu, jar-jar-au,
Dedikoduya kalmadım kötü sözlü, jar-jar-au,
İşin aklına gelince hey arkadaş, jar-jar-au,
Yatarım da ağlarım kalkamam hiç, jar-jar-au.

Delikanlı:

Şu gölün başında kuşlar oturur, jar-jar-au,
Bunu gören akdoğan uçmak ister, jar-jar-au,
Açık saçık konuşmayın böyle sözü, jar-jar-au,
Dostların az yanında, düşmanın çok, jar-jar-au.

Kız:

Beyaz at dediğim beyaz attır, jar-jar-au,
Kardeşim ardımdan büyümüştür, jar-jar-au,
Ömrün kısa yalancı yar, halkım hoşça kal,
Giderken kardeşime bırakırım jar-jar-au,
Yiğit isen yolunu bul bir gel bana, jar-jar-au,
Ömrün kısa yalancı yar, halkım hoşça kal. (Matıjanov, 2007: 144)

Yukarıdaki örneğe bakıldığında erkek ve kız duygularını karşılıklı atışmalarla ifade etmiştir. Kız istemediği bir evlilik yapmak üzere olduğunu söyler ve erkekte de bu duruma müdahale edip onu alıp kaçırmamasını söyler. Erkek de kıza duygularını üstü kapalı olarak söyler. Tabii bu atışma sırasında etraftaki kişilerce hemen kıza ve erkeğe uyarılar gelir. Bu atışmanın uygun olmadığı söylenir. Ancak buradaki jar-jar atışmasına baktığımızda kız kaçırma geleneğine de vurgu yapılmaktadır. Yani toplumda birbirini seven kişilerin gönülsüzce evlenmelerine karşı isyanları da vardır.

Jar-jar atışmasına bakıldığında aslında kızın toplum ve ailesi ile olan duygu paylaşımının bir örneğini oluşturduğunu görülmektedir. Çünkü eskiden kızların evlendirilme konusunda ailesinin aldığı karara itiraz etme etmesi söz konusu değildi. Bunun aksini yapan kız hem ailesi içerisinde hem de toplumda ayıplanırdı. Bu sebeplerden dolayı evlenecek olan kızlar kaderlerine razı olur ve doğup büyüdüğü evinden gönlü kederli şekilde ayrılmaya hazırlanırdı. İşte bu duygularını açıkça ifade edemeyen kız, jar-jar şarkısıyla hem ailesine hem de topluma iletiyor ve duyuruyordu. Jar-jar şarkısının bir başka özelliği de bir nevi vedalaşma şiiri olmasıdır. Çünkü kız gönül rızasıyla evlendiği durumlarda ailesinden, doğup büyüdüğü yerden ayrılmanın verdiği üzüntü ve kederi bu jar-jar şarkısı ile anlatabiliyordu. Her ikisinde de jar-jar gelin olan kızın iç sesinin bir yansımasıdır diyebiliriz.

Sınsu

Sınsu düğünde söylenen veda şarkısı geleneği ve bunun müzikal bir icra olarak gerçekleşmesidir. Sınsu, kızın geride kalanlarla vedalaşması ve konuşmasını gösteren bir şarkı örneğidir. Evlenen kızın anne-babasına, akraba ve dostlarına, kız arkadaşlarına söylemiş olduğu ezgisel bir müziktir. “Sınsunun, kızın kendisi, belirli akınlar ve şarkıcılar tarafından yazılmış olanları vardır (Kenjeahmetuli, 1994: 20). Çoğunlukla şarkının eskiden yazılmış olanları kullanılmaktadır. Bu sırada “kızın yengeleri kızın yüreğinin isyanını bastırmak ve yola iyi çıkması için gelini hazırlamaktadır. Onun nasıl giymesi ve iyi ev hanımı olması hususunda neler yapması gerektiği konusunda ona akıl vermişlerdir” (Nusipokasulı ve Japarulı, 2011: 26). “Damat yanına iki veya üç Kazak genciyle en güzel elbiselerini giyerek, geleneksel süslerle atını veya arabasını süsleyip kızın evine varır” (Ajiğali, 2006: 143). Kız kendi evinden çıkmadan bir gün önce evleneceği kişi ile en yakın akrabalarının evinde konaklar. Bu günde köyün gençleri de orada toplanır ve şakalar ile eğlenirler. Daha sonra burada yemekler yenir ve içkiler içilerek eğlenme ritüeli gerçekleştirilir” (Nusipokasulı ve Japarulı, 2011: 26). Bu eğlencelerde sınsu da söylenir. Bu sınsu şarkısı aracılığıyla kız kendisinin uzak yerlere gitmesini ve duygularını dile getirir. Bu duyguları dile getiren sınsu örneği şu şekildedir:

Kapının önünde küçük taş,
Babaya kız arkadaş olmaz,
Eğer babaya kız arkadaş olsa,
Kardeş gibi yürümez miydik,
Pazardan aldığım tahta,
Kırmadan nasıl saklayayım?
Şefkatle seven anneciğim,

Ak sütünü nasıl helal ederim.
At sürüsü içinde ayırdım,
Beni seven halkım yurdum,
Arkamda mı kadın şimdi,

Bürküm bürküm** ay,
Başıma giydiğim güzelliğim ay,
Erken yatıp geç kalkan,
Evdeki benim nazlım ay,
At sürüsünün içindeki siyah at,
Tutturmadan kaçan doru at,
Ablacım yengeler artık sana emanet. (Ajiğali, 2005: 186-187)

Kızın evlendiği zamana kadar yaşadığı evinden, baba, anne, kardeşlerinden ayrılışını ifade eden sınısı örnekleri de vardır. Kız burada sınısı ile duygularını halkın önünde ailesine şöyle ifade eder:

Atası iyi köle olmaz,
Annesi iyi kul olmaz,
Sağ taraftan gidiyorum,
Kız nazlanarak erkek olmaz.

Yanımdaki torbam, -ay
Kız kardeşlerim ile erkek kardeşlerim, -ay
Bir yıl geçip gelinceye kadar,
Hoşça kalın, sağ salim olun canlarım, -ay. (Kenjeahmetuli, 2013: 292)

Bu örnekten başka olarak sınısı, kız tarafından, akraba, köy halkı ve arkadaşlarıyla vedalaşarak kocasının yurduna gideceği sırada da söylenir. Buna şu örneği verebiliriz:

Ey sevdiklerim, halkım-yurdum,
Ne olacak bundan sonraki benim hayatım?
Kovulmuş gibi gittikten sonra
Yüreğime kaygı dolar,
Halkım-yurdum sizden ayrılıp,
Aklım tükenir ve yüzüm solar... (Konıratbayev, 2002: 51)

Bu şarkılar söylenirken ihtiyar ve kadınların ağladıkları görülmektedir. Çünkü şarkılar baba evine veda ağırlıklı sözler içermektedir. Bu şarkılar da törene katılan kişilerin ve ailenin duygularını şarkı eşliğinde ifade edilmesidir. Kız da evinden ayrılırken anne-babasından ayrılması ile ilgili bir şarkı söyler. Bu karşılıklı söylenen şarkılar sonrasında kız akraba ve arkadaşları ile vedalaşır. Bu müzikal tören bir ayrılık ritüelinin gösterimidir.

Kazak halkının evlenme geleneği içerisinde kız uğurlama toyu gerçekleşir. Bu uğurlama töreninin de kendisine göre gerçekleştirilen ritüelleri vardır. Örneğin, “Bu toyun sonunda kızın uğurlanması için hazırlanan beyaz kumaşa yürümeye başlamasıyla sınısı söylenmeye başlanır. Bu şarkı sırasında gelin olan kız, akrabaları ile vedalaşır ve bir yandan da beyaz

kumaş üzerinde ileriye doğru yürür. Bu şarkıya orada bulunan yengeleri, kızın arkadaşları ve küçük kızlar da katılır” (Çetin, 2021: 341). Artık kız baba evinden uğurlanmaya başlamıştır. Onun yeni evine yani eşinin evine olan yolculuğunun ilk adımları beyaz kumaş üzerinde veda şarkılarıyla başlamıştır. Beyaz kumaşın her iki tarafına dizilmiş akrabalar ve arkadaşlarının eşlik ettiği şarkıyla kız uğurlama töreni gerçekleşmektedir.

Düğün sahiplerinin anlaştığı kız uğurlama organizasyon şirketleri, bu toydan önce aile ile bu konu üzerinde konuşur ve ona göre hazırlık yaparak gelir. Günümüzde bu durum artık sınıs şarkısını kızı uğurlamak için gelen özel sınıs söyleyicileri veya organizasyon şirketinin bu durumlar için özel belirlediği kişilerce yapılmaktadır. Kız uğurlamada söylenen sınısular büyük oranda benzerlik göstermektedir. Yani artık sınıs şarkıları kalıplaşmış bir hal almıştır. Bu sebeple birçok kız uğurlama töreninde benzer şarkılar ile kız uğurlanmaktadır.

Sınıs şarkısının içeriği evlenecek olan kıza mesajlarla doludur. Onun gittiği ailede neler yapması, gelenek ve göreneklere nasıl uyması gerektiği, aile büyüklerine olan saygı, mutlu ve mesut bir evlilik sürmenin yolları, “ailesinin yüzünü ağartması, çocuk sahibi olup ailesinin neslini devam ettirmesi gibi vb. durumları anlatan sözler söylenerek evlenecek olan kız teselli edilir. Ayrıca sınıs şarkıları gittiği evde de anne-babası olduğu öğüdünün verilmesi gibi önemli düşünceleri de içerisinde barındırmaktadır” (Çetin, 2021: 341).

Avşadiyar

Evlenme folklorunun bir diğer şarkı türü de avşadiyardır. Avşadiyar, kız çıkarma düğününde söylenen bir şarkıdır. Bu şarkı yeni evlenen gençler için icra edilir. Avşadiyar, bakıldığında düğün esnasında, ancak bütün ritüeller uygulandıktan sonra, misafirler sakinleştiklerinde kızı çıkarırken söylenmektedir. Söyleyici sıradan biri değil, tanınmış şair, bilgin birisi olmalıdır. Şarkıyı söyleyen sadece şairlik becerisini değil, gelenek ve göreneklerden haberdar olduğunu da göstermektedir. Bundan dolayı şarkının uzunluğu-kısalığı da söyleyicinin yeteneği ile moraline göre değişmektedir. Şarkıda birden başlayarak yirmi beşe, hatta bazen elliye kadar madde madde sayılarak öğüt ve nasihatler verilir.

Kazak evlenme geleneği içerisinde kız evden çıkarıldığında söylenen avşadiyarda, Kazak toplumunda, kızın evden çıkmadan akrabaları ve arkadaşları tarafından söylenen bazı felsefi sözler vardır. Bu sözler gelin olan kıza bir nasihat niteliğindedir. Avşadiyar, talim ve terbiye anlamı ile yüklü, atasözü, şarkı, şiir, gibi ezgisel sözlerle söylenmektedir. “Kalıplaşmış gelenek boyunca bu toy üstünde, toy tarapta, insanların hastalanıp ağırlaştığı zamanda” (Nusipokaulı ve Japarulı, 2011: 28) söylendiği ve avşadiyarın Kazak halkının yaşamında birçok kullanımı olduğu bilinmektedir. Maddeler şeklinde sayılarak söylenen avşadiyar şiirlerin hemen hemen hepsi didaktik ve kalıplaşmış halk düşüncelerinden oluşmuştur. Fakat her bir sayı “avşadiyar” sözü ile başlatılır ve bir dördlük ile yorumlanır. Örneğin;

Avşadiyar - üç olur,
Sağ deve güç bulur,
İki kötü birleşse
Ölü ölene kadar düşman olur.

Avşadiyar - dört olur,
Kızın huyu kederli olur.
İki iyi birleşse,
Ona yemin eder. (Nusipokaulı ve Japarulı, 2011: 28)

Betaşar

Kazak halkının eskiden beri var olan önemli geleneklerinden birisi de “betaşar”dır. Bu toy akın veya tamadanın eşliğinde gerçekleşen bir kızı erkek tarafına tanıma geleneğidir. Bu gelenek geçmişten günümüze bazı değişikliklere uğramış olsa da Kazak halkının önemli bir evlenme geleneği örneği ve kültürel mirasıdır.

Kazak halkında ailenin kızları uğurlayıp oğlan evine göndermeleri sonrası gerçekleştirdikleri evlenme geleneklerinden birisi de betaşardır. Evlenme düğününün ikinci aşaması yani gelin getirme düğününde yerine getirilen geleneksel türdür. Gerçi kız uğurlama düğününde olduğu gibi gelin getirme düğününde de yapılan örf ve inanışlar çoktur. Mesela eve yaklaşan gelinin önüne halat çekme, kızın kayınpederinin evine getirerek ateşe yağ dökmeden başlayarak genç gelinin elinden çay içme törenine dek örfi uygulamaların tümü çeşitli eğlenceler, pehlivan güreşi, at yarışması, kökpar gibi millî oyunlarla birlikte yerine getirilir. Bunlardan şiiirle süslenerek uzun boyutlu türküyü söyleyen örfi ritüel sadece betaşardır. Betaşarda uğurlanacak olan kıza özel olarak dikilen savkele² giydirerek şımıldık³ olan yere oturtulur. Aynı zamanda savkelenin her tarafını örten beyaz “jelek” örtü de olur. Beyaz “jelek” “şımıldık” yokken “şımıldık” yerine geçer (Matıjanov, 2007: 157).

Kazak halkının betaşar geleneği yeni evlenen gelinin erkek tarafının akrabalarına tanıltılma merasimidir. Erkek evine gelen gelinin yüzünü betaşar merasimi olmadan kimse görmez. Gelinin yüzünü görmek için çağrılan bütün akraba ve dostlar bu kutlamaya katılmak için toydüzenler. “Bu toyda betaşar şarkısı söylenmeye başlanır. Betaşarda erkek tarafının büyüklerine, babasına, annesine ve akrabalarına akın tarafından şarkılar söylenir. Söylenen her şarkıdan sonra gelin saygı gösterdiğini anlatan ritüeli yani eğilerek selam verme olayını gerçekleştirir” (Kenjeahmetulı, 1994: 20). Akın, anne ve babasını şarkı ile davet eder ve gelin onlara hürmet ve saygı göstereceğini eğilerek selam vermesi ile gösterir. Gelinin eğilerek selam vermesinden sonra isimleri akın tarafından söylenen kişiler ortada duran bir kutuya para atarak gelini ilk görmelerinin şerefine körimdiklerini⁴ verirler. Körimdik ritüeli gerçekleşirken söylenen şarkıya bir örnek şöyledir:

Gelin geldi, görünüz,
Görümlüğünü veriniz
Bu, şu demeyiniz
Düşünüp söyleyip koyunuz. (Kenjeahmetulı, 1994: 15-16)

Betaşar toyunu gerçekleştiren akın veya tamada, damat ve gelinin akrabalarına şakalar yaparak ve onlara yönelik şarkılar söyleyerek onların para vermelerini yani körimdik vermelerini sağlar.

Gelin, müzikal icra ve ritüellerle dolu bu toyda, genellikle millî bir kıyafet giyer. Bu kıyafetler kırmızı ya da kırmızı fular şeklinde olur. Gelinin giysisinin üstüne kırmızı şal veya örtü örtülüyor. Bunun adı da “salı”dır. Betaşar toyu gerçekleşirken gelinin yanında yengeleri olur ve bir de genç oğlan olur. Bu genç oğlan kayınlarından birisi de olabilir. Genç oğlanın elinde 1,5 metre uzunluğunda bir çubuğa bağlı beyaz bir bez bulunur ve bunu da o genç betaşar ritüeli bitene kadar gelinin yanında tutar. Mani biçiminde güzel sözler ve nasihatler akın tarafından icra edilir ve bu esnada bazı ritüeller gerçekleştirilir. Bu söz ve nasihatlerde, kaynana ve kayınatana saygılı ol, akraba ve yakınlarına hürmetli ol, eşine ve çocuklarına iyi bir anne ve eş ol gibi dilek ve temenniler söylenir. Daha sonra güzel müzikal ezgiler eşliğinde akın, kaynanaya bir selam deyince, gelin eğilir ve ona karşı hürmet ve saygı göstereceğini anlatan selamını verir. Bundan sonra kaynana da elindeki bir miktar parayı gelinin önünde duran kutunun içine bırakır. Bu ritüel kayınatası için de gerçekleştirilir ve o da akının şarkısından sonra gelir parayı gelinin önündeki kutuya bırakır. Bu ritüel yengeler, amcalar, akraba ve dostlar içinde tek tek yapılır ve gelinin eğilerek selam ile para koyma ritüeli gerçekleştirilir.

Betaşar ritüelinde kaynana ve kayınataya akın tarafından müzik eşliğinde şarkılar söylenir ve betaşar oyunun ritüelleri gerçekleştirilir. Gelenekte betaşar, “Kelin, kelin kelip tur, kelin üyge kirip tur” (Konratbayev, 1991: 52) sözleri ile başlamaktadır. Bu sözlerden sonra akın, yeni gelen gelinin yüzünü açar ve görümlük sorar. Örneğin:

Söyle gelin, söyle gelin,
Atın başını çek gelin.
Gelin geldi görünüz,
Görümlüğünü veriniz.
Ata, yakına geliniz,
Gelininizi görünüz.
Gelinin başı kaç para? (Baykadamova,2002:241)

diyerek ata babasının gelini gelip görerek ona görümlük vermesi ritüelinde söylenen şarkıdır. Betaşar toyunda gelinin geldiğini ve yüz görümlüğünü vermesi için atasına söylemiş olduğu şarkıyı karşılık, gelinin atasının söylemiş olduğu şarkıya örnek şu şekildedir:

Oybay mal verdim, baş verdim,
Benim yaşım gibi yaş verdim,
Genç gelin atlayıver,
Gelin geldi, görünüz.
Kayınatası, geliniz.
Geline görümlük, veriniz. (Baykadamova, 2001: 141)

Göçebe bir yaşam tarzından sonra yerleşik yaşama geçen Kazak halkı, göçebe yaşamdaki en görkemli kutlamalarından birisi olan düğün geleneklerini daha da zenginleştirerek kutlamaya devam etmektedirler. İki ailenin çocuklarının mutluluklarını paylaştıkları bu törenler, Kazak halkının en eğlenceli kutlamalarındandır. Son zamanlardaki halkın ekonomik durumu, düğün şekillerini ve içeriklerini de etkilemektedir. Çünkü yaşanan ekonomik zorluklar ve masrafların fazla olması düğün geleneğinde bazı değişikliklere yol açmaktadır.

Betaşar toyu da bu değişimlerden etkilenmiştir. Önceleri düğünden hemen sonra yapılan betaşar günümüz bazen bir iki hafta bazen de aylar sonra da yapıldığı görülmektedir. Betaşardaki asıl amaç oğlan tarafına yeni gelen gelini tanıtmaktır. Bundan başka olarak da gelin kıza öğütlerin verildiği, ata-anasına, akrabalarına vd. kişilere nasıl davranması gerektiği ve bunlardan başka gelin olma görev ve sorumluklarının ona anlatılması olayıdır. Böylelikle gelin olan kız ilk defa eşinin akrabaları ve dostları ile tanışma fırsatı bulmuş olur.

Sonuç

Kazak halkının evlenme geleneği, coşkulu kutlamalarla dolu zengin bir eğlence kültürüne sahiptir. Makalede ele alınan düğün geleneği bağlamında icra edilen geleneksel ritüel örneklerine de bakıldığında coşkunun, sevincin dorukta yaşandığı görülür. Bunlar toplumun ortak sevinçlerinin paylaşıldığı ortamlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kazak evlenme geleneklerinde jar-jar atışmaları, toy bastar, gelin indirme ile kız uğurlama zamanlarında eğlenceli şarkıların ve müziklerin icra edilmesinin yanında, sinsu ve betaşar gibi müzikal icra örnekleri vardır. Kazak halkı düğüne gelenleri ilk olarak toy bastar şarkısıyla karşılamıştır. Bu şarkı aracılığıyla gelen misafirlere düğün sahipleri tanıtılmış ve övülmüştür. Toy bastar geleneğinin bu özelliği eski Kazak düğün geleneklerinde kaldığı görülmektedir. Günümüz Kazak düğünlerinde toy bastar şarkısı eski öneminden ve anlamından uzaklaşmış durumdadır. Bu gelenek günümüzde sadece düğünün ilk açılışının yapılması için söylenen şarkılara ve dans gösterimlerine dönüşmüş durumdadır. Bundan başka düğünün toy bastar aşamasında veya düğün başlamadan önce her masaya toy bastar hediyeleri dağıtılır. Bu da son dönemlerde ortaya çıkan bir gelenektir. Eski zamanlardaki toy bastar örneklerinde bu duruma rastlanılmamaktadır. Eski toy bastar örneklerinde düğünün yürütücüsü olan tamada/asaba düğün sahiplerini tanıtır ve övdükten sonra kendi söz kabiliyetini sergiler ve ustalığını gelen misafirlere şarkı eşliğinde tanıtır. Bu uygulamanın da son dönem toy bastar geleneklerinde ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Kazak evlenme geleneğinde jar-jar atışmaları önemli bir yer tutar. Burada kız ile yiğit duygu ve düşüncelerini ifade eder, istemeden evlenen kızlar da isyanlarını bu şarkı aracılığıyla dile getirirdi. Günümüzde bu durumlarda da değişiklik olmuştur. Jar-jar şarkısı eskiden uzak diyarlara ve başka aileye giden kıza akıl verme, davranışlarıyla örnek olma, akrabaları ile vedalaşıp, güzel ve hayırlı bir hayat dileme içerikli sözlerden oluşurdu. Günümüz jar-jar şarkılarında eski örneklerinden farklı olarak daha çok kıza mutluluk dileme, ailesine ve akrabalarına saygı gösterme, çocuklarını terbiyeli yetiştirme ağırlıklı konular yer almaktadır. Eski jar-jar atışmalarında kız ile yiğitten başka olarak kız ve yenge atışmaları örnekleri de vardı. Günümüz Kazak evlenme geleneklerinde kız ile yenge atışma geleneği yok olmuştur. Bu gelenek günümüz düğünlerinde kızın uğurlandığı zamanda söylenen vedalaşma ritüellerinde görülmeye başlanmıştır. Sinsu şarkısı kızın doğup büyüdüğü yeri, ailesi ve akrabaları ile olan vedalaşması örneğidir. Kazak düğünlerinde söylenen sinsu şarkıları anlam ve nasihat bakımından zengindir. Eskiden kızlar için dönemin önemli akın ve jıravları tarafından yazılan sinsu şarkıları örnekleri vardı. Günümüzde ise birçok düğünde hazır olan sinsu şarkılarından kızın seçtiği söylenmektedir. Eskiden kızın kendisi sinsu söylerken bu durumda da değişiklik olmuştur ve günümüzde sinsu şarkısını düğüne özel olarak çağrılan şarkıcılar söylemektedir. Bu sebeple kız uğurlamada söylenen sinsular büyük

oranda benzerlik göstermektedir. Yani artık sinsu şarkıları kalıplaşmış bir hal almıştır. Kazak düğünlerinin önemli olan bir başka geleneği de avşadiyardır. Bu gelenek zamanla unutulmuştur ve günümüzde artık bu şarkı düğünlerde söylenmemektedir. Avşadiyar şarkısı, sinsu şarkısıyla birleşerek işlevini kaybetmiştir. Bu nedenle günümüzde örneklerine bu şarkıya rastlanmamaktadır. Betaşar geleneği, gelin olan kızın, damat evine geldiğinde erkek tarafına tanıştırılmasıdır. Bu tanıştırma geleneğinde eskiden dönemin en tanınmış akınlarını çağırarak toyun eğlenceli şekilde geçmesine çok önem verilirdi. Akınlar betaşar toyunda Türk dünyasının ortak müzik aleti olan dombıra ile yeni gelen gelini akrabalara tanıştırır ve onlara selam verdirirdi. Gelin kızla tanıştırılan akrabalar, ortaya konan bir kutuya para atardı. Günümüzdeki betaşar geleneğinde bu uygulamanın bazı değişikliklere uğradığı görülmektedir. Eskiden sadece ortadaki kutuya para atılırken günümüzde teknolojinin gelişmesi ile evlenecek çift için elektronik olarak telefonlardan para gönderilmektedir. Günümüz düğünlerinde bunun gibi yeni uygulama örnekleri görülmektedir. Kısa bir zaman diliminde gerçekleştirilen geleneksel betaşar düğünü, günümüzde üç-dört ay ya da bir veya iki yıl gibi uzun bir zaman dilimine kadar uzayabilmektedir.

Notlar

- 1 Asaba, tamadanın eş anlamlısıdır ancak çoğunlukla araştırma yaptığımız alanlarda asaba kelimesi yerine tamada kelimesi kullanılmıştır. Biz de çalışmamızda asaba yerine tamadayı kullanmayı tercih ettik.
- 2 Gelinin olacak kızın baş giyimi.
- 3 Yeni evlenen kızı nazardan korumak için odanın içerisindeki bir alanın perdeyle kapatılmasıdır.
- 4 Kazak halkında ilk görülen şeyler için para veya küçük hediyeler verilir. Buna da körimdik denir.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Ajiğali, S. E. (2005). *Kazak halkının dästürleri men ädet- ğurıptarı*. I. Tom, Arıs.
- Ajiğali, S. E. (2006). *Kazak halkının dästürleri men ädet- ğurıptarı*. II. Tom, Arıs.
- Alimkulov, B. ve Abdirahmanov, E. (1994). *Kuyev keltir kız uzat toyındı kıl*. Sanat.
- Altinsarin, I. (1994). *Tandamalı şığarmaları*. Ğılım.
- Balabekov, E. (2006). *Kazakların müzik folkloru*. İzdat Market.
- Baykadamova, K. ve Temirbekova, A. (2001). *Kazaktın ädet-ğurıp, turmıs salt änderi*. I. Altinsarin Adındağı Kazaktın Bilim Akademiyasının Respublikalık Baspa Kabineti.
- Çetin, H. (2021). *Türkiye ve Kazakistan'daki geçiş dönemlerinin (doğum-evlenme-ölüm) karşılaştırmalı incelemesi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İslamjanulı, K. (1995). *Tal besikten jer besikke deyin "Kazaktın otbasılık ğurıp jırları"*. Ana Tili.
- Kenjeahmetulı, S. (1994). *Kazaktın saltürleri men ädet-ğurıptarı*. Ana Tili.
- Kenjeahmetulı, S. (2013). *Kazaktın saltürleri men ädet-ğurıptarı*. Atamura.
- Konratbayev, A. (1991). *Kazak folklorının tarihi*. Ana Tili.
- Matıjanov, K. (2007). *Kazaktın otbası folklorı*. Arıs Baspası.
- Nuspokasulı, A. ve Japarulı, Ä. (2011). *Ağaş besikten jer besikke deyin*. Öner Baspası.
- Velihanov, Ç. (2010). *Köp tomdık şığarmalar jıynağı*. IV. Tom. Tolağay Grupp
- Vahatov, B. (1974). *Kazaktın halık öleñderi*. Ğılım.
- Vahatov, B. (1983). *Kazaktın turmıs salt jırlarınunıñ tipologiyası*. Ğılım.
- Vahatov, B. ve Kıdrov, J. (1978). *Jar-Jar toy kitabı*. Jalın Baspası.

Elektronik Kaynaklar:

URL-1 Tamada, (<https://kznews.kz/bilim/asaba-sozderi-tekst/>) (Erişim Tarihi: 13.12.2023).



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



Osmanlı Döneminde Metal İpliklerin İşleme Sanatında Kullanımı -Dival İşi Eserlerden Örneklerle-

The Use of Metal Threads in Embroidery Art During
the Ottoman Period
-With Examples from Dival Works-

Mine Can*

Öz

Türk el sanatları tarihine yönelik araştırmalar, altın ve gümüş gibi değerli metallerden çekilen tellerin işlemlerde kullanımının oldukça eski tarihlere dayandığını göstermektedir. Osmanlı döneminde işleme sanatı padişahların desteğiyle gelişerek devam etmiş ve Ehl-i Hiref adı verilen Saray atölyelerinde metal iplikler kullanılarak dönemin en görkemli örnekleri icra edilmiştir. Bu dönemde metal ipliklerin kullanıldığı işleme tekniklerinin başında dival işi gelmektedir. Dival işi gösterişli bir işleme türü olması sebebiyle Saray ve çevresi için üretilen eşya ve giysilerin süslemesinde özellikle tercih edilmiştir. Günümüze ulaşan örneklerden oldukça geniş bir kullanım alanına uygulandığı anlaşılan bu tekniğin daha sonraları saray dışına yayılarak Os-

Geliş tarihi (Received):05-03-2024 Kabul tarihi (Accepted): 19-07-2024

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi Değirmendere Ali Özbay Meslek Yüksekokulu El Sanatları Bölümü. Kocaeli-Türkiye/Kocaeli University Değirmendere Ali Özbay Vocational School Handicrafts Department. mine.can@kocaeli.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-6563-7174

manlıda adeta bir moda oluşturduğu anlaşılmıştır. Bu çalışma kapsamında yeterince araştırma yapılmayan Türk işleme sanatına, uygulamada kullanılan malzeme özellikleri bakımından yaklaşılmış ve kültürel miras niteliği taşıyan dival işi hakkında bilgilere yer verilmiştir. Çalışma, tarama modeline dayalı betimsel bir araştırmadır. Araştırma verileri; yazılı ve basılı kaynakların taranması ve müzelerde sergilenen eserlerin niteliksel özelliklerinin gözlenmesi sonucunda elde edilmiştir. Araştırmada özellikle Osmanlı döneminde metal iplik çekiciliği ve işlemeciliği konularına odaklanılmıştır. Osmanlı döneminde işleme sanatına saray ve çevresi tarafından verilen öneme dikkat çekilmiştir. Bu çalışma ile Türk kültürünün geçmiş dönemlerine ait sanat değeri ve beceri birikimleri incelenmiş, Türk işleme sanatının özgün teknikleri tanıtılmış ve sanayileşmeyle yok olan zanaatlar hatırlatılmıştır.

Anahtar sözcükler: *el sanatları, işleme, metal iplik, dival işi*

Abstract

Research on the history of Turkish handicrafts shows that the use of wires drawn from precious metals such as gold and silver in embroidery dates back to ancient times. During the Ottoman period, the art of embroidery continued to develop with the support of the sultans, and the most magnificent examples of the period were performed using metal threads in the Palace workshops called Ehl-i Hiref. In this period, dival work was one of the most important embroidery techniques in which metal threads were used. Since dival work is a spectacular type of embroidery, it was especially preferred in the decoration of items and clothes produced for the Palace and its society. It is understood from the examples survived to the present day that this technique has been applied to a wide range of usage areas and later spread outside the palace and became a fashion in the Ottoman Empire. Within the scope of this study, Turkish embroidery art that has not been sufficiently researched, is approached in terms of the material properties used in practice and the information about dival work is included as a cultural heritage. The study is a descriptive research based on the survey model. Research data was obtained by scanning written and printed sources and observing the qualitative characteristics of the works exhibited in museums. Metal thread drawing and embroidery of the Ottoman period especially in the research. Attention was drawn to the importance given to the art of embroidery by the palace and its society during the Ottoman period. With this study, the artistic value and skill accumulation of the past periods of Turkish culture were examined, the original techniques of Turkish embroidery art were introduced and the crafts that disappeared by industrialization were reminded.

Keywords: *handicrafts, embroidery, metal thread, dival work.*

Extended Summary

Turkish embroidery has a very rich and deep-rooted history. The reason for this is that Turks have lived under different social and economic conditions in different geographies over time. When the sources of Turkish embroidery art in Anatolia and its surroundings are examined, it is stated that it was influenced by powerful sources such as Central

Asian, Islamic and Old Anatolian civilizations, and that it developed with relations with east-west cultures and reached different dimensions. The richness of motifs, colors and compositions of Turkish embroidery is also reflected in the characteristics of the materials used in embroidery. In particular, threads drawn from precious metals such as gold and silver and the processing techniques applied with these threads are among the subjects of great interest in this sense.

Within the scope of this study, Turkish embroidery art that has not been sufficiently researched, is approached in terms of the material properties used in practice and the information about dival work is included as a cultural heritage. The study is a descriptive research based on the survey model. Research data was obtained by scanning written and printed sources and observing the qualitative characteristics of the works exhibited in museums. In the relevant parts of the study, examples of dival works from the Ottoman period are presented.

In the study, a literature review was conducted regarding the history of Turkish handicrafts and Turkish embroidery art. In this context, historical information about the place and importance of metal threads in Turkish art during the Central Asian and Seljuk periods is briefly mentioned. Metal thread drawing and embroidery of the Ottoman period especially in the research. Attention was drawn to the importance given to the art of embroidery by the palace and its society during the Ottoman period. It was emphasized that dival work was one of the most important embroidery techniques made with metal threads in this period. Detailed information is given about the usage areas of the embroideries where dival work is applied, with examples from the works in the museums. Within the scope of the study, information about the technical and aesthetic features of dival work is included.

According to the research results, almost all of the old embroidery samples that have survived to our present day belong to the Ottoman period. During the Ottoman period, embroidery reached its peak as a palace art and found a wide field of application. In addition to the developments in processing techniques during this period, the use of precious metals such as gold and silver in embroidery is quite remarkable. Dival work, embroidered using metal thread, is immediately distinguished from other embroidery types with its rich appearance. Many works from the Ottoman period, processed with the dival technique, are exhibited in museums today and reveal the magnificence of the period.

Our present day, when the drawing of metal thread has disappeared and synthetic origin materials have taken its place, introducing embroidered works of ethnographic value to large audiences is very important in terms of preserving our cultural history. Today, when it comes to material culture, it is generally thought that this concept covers only architectural works. However, handicrafts, clothes, all kinds of tools and equipment, etc. items exhibited in museums. items are examined within the scope of material culture. Handicrafts, which are observed as concrete examples of material culture, play an important role in transferring the feelings and thoughts of societies from generation to generation through art. It also helps other people from different cultures to recognize

and understand that culture. With this study, the artistic value and skill accumulation of the past periods of Turkish culture were examined, the original techniques of Turkish embroidery art were introduced and the crafts that disappeared by industrialization were reminded.

Embroidery art is one of the finest types of handicrafts. When historical examples of Turkish embroidery art are examined, a superior artistic power and delicate taste created with care are clearly observed. These works emerged as a result of a very strong artistic synthesis nourished by thousands of years of experience. In today's world where technology is developing rapidly, the new generation's interest in fine work that requires patience and effort is almost non-existent. In addition, the number of artisans who shape completely natural raw materials and turn them into products with their experience, as in ancient times, has gradually decreased. With the disappearance of traditional crafts, the production of many items that used to be a part of daily life has come to an end. Moreover, it is a fact that the styles and practices used in the production of these items have been forgotten. In response to this situation, which is a natural result of changing times and needs, it is necessary to use historical examples in today's new designs. The original examples of Turkish art that are admired by Europe in the past, are the source that will guide new designs suitable for today. For this reason, introducing material culture products to the young generation and ensuring that they appreciate the works of art exhibited in museums will both create a cultural identity and transfer artistic knowledge and skills. For this reason, it is thought that the study will not only support new research in the field, but also create a new perspective for young designers who work and research in all fields of art in today's world where design is everything.

Giriş

Türk işlemleri çok zengin ve köklü bir geçmişe sahiptir. Bunun sebebi olarak Türklerin zaman içerisinde farklı coğrafyalarda, farklı sosyal ve ekonomik şartlarda yaşamış olmaları gösterilmektedir. Türk işleme sanatının Anadolu ve çevresi kaynakları incelendiğinde Orta Asya, İslam ve Eski Anadolu uygarlıkları gibi güçlü kaynaklardan etkilendiği, doğu-batı kültürleri ile olan ilişkilerle gelişerek farklı boyutlara ulaştığı belirtilmektedir. Türk işlemelelerinin motif, renk ve kompozisyon zenginliği aynı zamanda işlemlerde kullanılan malzeme özelliklerine yansımıştır. Özellikle metal iplikler ve bu ipliklerle uygulanan işleme teknikleri bu anlamda oldukça ilgi çeken konular arasındadır.

Türk boylarının Anadolu'ya gelmeden önce buldukları bölgelerde uyguladıkları işleme türleri, Anadolu sanatının tarihsel bir uzantısıdır. Uygurlar döneminden kalan Murtuk ve Bezeklik'teki mabet duvar resimlerinde saray adabına uygun biçimde giyinmiş kadın figürlerinin üzerinde kırmızılı ve altın işlemeli kumaşlardan hazırlanmış elbiseler olduğu görülmektedir (Fotoğraf 1). Geniş yakalı, boyu oldukça uzun olan bu elbiselerin yakalarının bitkisel kaynaklı bezemelerle süslediği (Bozcu, 2009: 13-14) ve bu desenlerin yüzeye sarma tekniği ile işlenmiş olduğu düşünülmektedir.



Fotoğraf 1: Uygurlar Döneminden kalan duvar resmi, Berlin Müzesi (Sürür, 1976: 11).

Issık gölü çevresinde yaşayan Göktürk hakanının sırmalarla süslenmiş büyük bir çadırdaki oturması, bu dönemde metal ipliklerin işleme sanatında başarı ile kullanıldığını göstermektedir (Barışta, 1995: 9). Aynı şekilde Uygur kağanlarının altın ya da gümüş tellerle bezenmiş örtülerle süslü tahtlarda yabancı elçileri kabul etmeleri (Berker, 1974: 2) metal iplik çekiciliğinin bilindiğinin bir göstergesidir.

1072 yılında Kaşgarlı Mahmut tarafından hazırlanan ve Türk boylarının kullandığı kelimelerden oluşan *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te, Selçuklu dönemi Türk işlemeciliği hakkında kapsamlı bilgiler yer verilmiştir. Kaşgarlı Mahmut, klaptan adı verilen ve iplik üzerine altın tellerle sarı bir tür metal alaşımlı iplikle, ipek kumaşlar üzerine yapılan süslemelere *çikin* veya *çekin* adı verildiğini belirtmiştir (Ögel, 1985: 95). Aynı eserde Türklerde altın tellerle işleme yapma geleneğinin Çinlilerle etkileşim sonucunda ortaya çıktığı ve çok eski zamanlara dayandığı bilgisi mevcuttur (Ögel, 1985: 346).

Türk işlemeciliğinin Anadolu kökenli kaynakları incelendiğinde de metal ipliklerin işleme ve dokumalarda kullanımına rastlanmıştır. Özcan (2003: 34) Anadolu Selçukluları döneminde Türklerin metal iplik elde etme tekniğini bildiklerini ve bu iplikleri son derece başarılı şekilde kullandıklarını açıklamış, Denizli'de altın tellerle dokunan brokar dokumaların ününden bahsetmiştir. Benzer şekilde Barışta da (1988: 22) Marco Polo'nun gezi notlarında bu atölyelerin varlığından söz edildiğini belirtmiştir.

Arıkan (1990: 130) İbn Battuta'nın Beylikler Döneminde Anadolu ile ilgili kapsamlı bilgiler verdiğini belirtmekte, 1331 yılında Menderes havzasında bulunan Birgi, Tire, Ayasuluğ (Efes), Keleş (Kiraz) gibi dönemin önemli yerlerini ziyaret eden İbn Battuta'nın, Aydınoluğ Mehmet Bey'in oğlu Hızır Bey tarafından kendisine altın işlemeli bir kumaş gönderildiği bilgisini aktarmaktadır.

Metal ipliklerin başarılı şekilde kullanımı Osmanlı İmparatorluğu döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde metal iplik çekiciliği ve işlemeciliğinin ayrı meslekler olarak yapıldığına dair bilgiler mevcuttur (Tezcan, 2001: 70-71). Osmanlı İmparatorluğu döneminde sanatkârlar önemli bir statüye sahip olmuş ve sanatın gelişmesine imkân sağlanmıştır. Osmanlı padişahları kazandıkları zaferlerden sonra fethettikleri bölgelerdeki sanatkâr ve zanaatkârları İstanbul'a getirmiştir (Bayat, 1997: 55; den Akt. Yaman, 2008: 5). Ehl-i Hiref adı verilen saray atölyelerinde padişahın yanı sıra saray ve sarayın ileri gelenleri için dönemin zevk ve ihtiyaçlarına göre üst düzeyde işlemler yapılmıştır. Ayrıca sarayı daima kendisine örnek alan çarşı kesimindeki esnaf ve sanatkârlar da üretimlere devam etmişlerdir. Bu dönem işlemlerini yapıldığı yere göre; ev, çarşı ve saray olmak üzere üçe ayırmak mümkündür (Özbel, 1945: 5). Bazen sarayın yetişemediği siparişler çarşı kesimindeki ustalarca işlenmiş böylece Osmanlı sarayı adeta sanatın yönlendiricisi konumuna gelmiştir (Yaman, 2008: 8). Sarayda değişik kültürlerden zanaatkârlar ve sanatçılar bir arada çalıştırılmış ve Osmanlı sarayının işleme atölyelerinin ünü batılı komşu ülkelere kadar ulaşmıştır. Bu anlamda saray hem kültürler arası bir köprü hem de eğitim merkezi niteliğini taşımıştır (Barışta, 1995: 17).

Ehl-i Hiref yapılanmasının, defter kayıtlarından yola çıkılarak II. Mehmed (1451-1481) döneminde başladığı tahmin edilmektedir. Önce Edirne Sarayı, ardından İstanbul'un fethi ile yeni sarayda tam manasıyla özel bir yapıya dönüşen teşkilatın, esas olarak gelişimini Sultan II. Bayezid devrinde (1481-1512) gösterdiği açıklanmıştır (Çağman ve Bayatlı, 2021: 6; Kazan, 2010: 130). Ehl-i Hiref teşkilatının Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde ise tam olarak gelişimini tamamladığı belirtilmektedir (Ekici, 2018: 20).

Ehl-i Hiref, Osmanlı İmparatorluğu'nun sanatsal faaliyetlerinin yürütüldüğü bir teşkilat olarak kabul edilmektedir. Saray sanatkârları *Cemâat-i Ehl-i Hiref-i Hâssa* adıyla tanınan özel bir sanatkârlar zümresi olarak faaliyet göstermiştir (Uzunçarşılı, 1986: 23). Rıfık Melûl Meriç *Türk Nakış San'atı Tarihi Araştırmaları Vesikalar-I* adlı eserinde saray nakkaşları hakkında kıymetli bilgilere yer vermiş ve saray nakkaşlarının maaşlarına ait kayıtları içeren belgeleri paylaşmıştır (Meriç, 1953: 9-11). Çağman ve Bayatlı (2021: 6) Edirne Sarayı ve Ehl-i Hiref üzerine yaptıkları araştırmada bu kayıtlara değinmiş ve teşkilat hakkında verilen bilgilerin oldukça sınırlı olduğunu ve sanatkârların çalışma şartları ile konuları hakkında detaylı bilgi içermediğini belirtmiştir. Esasında Ehl-i Hiref teşkilatı Osmanlı sanatının üslûbunun belirlenmesinde etkin rol oynamış (Çağman ve Bayatlı, 2021: 6) ve sanatta bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur (Uluskan, 2021: 894). Teşkilatın en önemli bölümü olarak kabul edilen ve *Cemâat-i Nakkaşân-ı Hâssa* olarak adlandırılan nakkaşlar zengin motif tecrübeleri ile sarayın her türlü eşyasının bezenmesinden sorumlu olmuştur (Yaman, 2008: 51). Ayrıca kâğıt, metal, çini, kumaş, halı ve seramik gibi diğer eserlerin desenlerinin hazırlanmasında da başka bölüklerle iş birliği halinde çalıştıkları bilinmektedir (Atıl, 1987: 29; Kırımtayfı, 1996: 23; Çağman ve Bayatlı, 2021: 7). Teşkilatta saraya bağlı üç nakkaşhanenin bulunduğu bildirilmiş, bunlardan birinin sarayın birinci avlusunda, Aya İrini Kilisesi'nin arkasında yan tarafında hasır atölyelerinin yakınında bulunduğu ve zerduzlara ait atölyelerin bu bölgede olduğu belirtilmektedir (Çağman, 1989: 39; Kalyoncu, 2021: 109). Ancak Kırımtayfı (1996: 46) araştırmasında nakkaşhaneye bağlı görevlilerin saray dışında evlerde ve kendi atölyele-

rinde de çalışıklarına dair bilgilere yer vermiştir.

Ehl-i Hiref teşkilatı içerisinde nakkaşlarla ortak çalışan ve kayıtlarda *Cemâat-i Zerduzân-ı Hâssa* olarak geçen grup en özel gruplardan birisidir. Altın veya gümüş gibi değerli madenlerden çekilen telleri işlemede kullanan usta sanatkârların olduğu bu bölüğe hiçbir zaman çırak alınmadığı belirtilmiştir (Yaman, 2008: 49). Zerduzânların altın ipliklerle tören kaptanları, mendil, şase, taht yastıkları gibi özel işlemlerden sorumlu oldukları bilinmektedir (Kırımtayf, 1996: 25). 16 ve 17. yüzyılın ilk yarısında faal oldukları anlaşılan Zerduzânların, 17. yüzyılın son çeyreğinden sonra kayıtlarda hiçbir çalışanına ve faaliyetine rastlanmamıştır (Yaman, 2008: 49).

Zerduz kelimesi, Kamûs-ı Türki'de Farsça kökenli bir kelime olarak "altın veya sırma ile işleyen, nakış yapan; altın tel ve sırma ile işlenmiş, sırmalı" (Sami, 1985: 1521) olarak tanımlanmıştır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde *zer* kelimesinin, yine Farsça olduğu ve "altın" karşılığına geldiği belirtilmiştir (Url-1). Bu konuda Reşat Ekrem Koçu'nun Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğünde yer alan tarihi araştırmalarda, *zer* kelimesinin işleme sanatında kullanımına yönelik bilgilere rastlanmıştır. Koçu (1969: 250) Osmanlı döneminde Saray kapıcılarının başlarına giydikleri altın tel işlemeli başlığa "zer külâh" adı verildiğini belirtmiştir (Fotoğraf 2). Aynı kaynakta Osmanlı sarayında 1828'den önce saray iç oğlanlarının başlarına Mevlevi sikkeleri şeklinde, keçe üzerine tüm yüzeyi som altın sırma ile işlenmiş, yan taraflarında sırmadan saç örgüsü zülüfler sarkan külâhlar giydikleri yazılıdır.

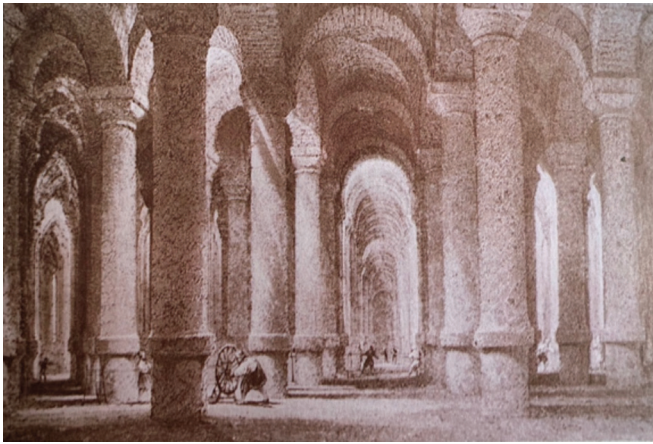


Fotoğraf 2: Aksaray Murad Paşa Camii avlusunda yer alan Enderunlu Ahmed Ağanın Mezar taşında *Zerrin külâh*-1810 (Koçu, 1969: 250).

Osmanlı döneminde başta Padişahlar olmak üzere pek çok kişi genellikle işlemeli başlıklar giymiştir. Sürür (1976: 16) araştırmasında Hünernâme'de imparatorluğun ilk yıllarında (1359-1389) Bursa'da Osmanlı devletini yöneten I. Murat'ın, başında altın işlemeli bir başlık giydiğini belirtmiştir. Osmanlı döneminde özellikle padişahların devrin süsleme özelliklerini yansıtan,

son derece gösterişli kıyafetler giydikleri bilinmektedir. Padişahların kalite arayışı dokuma ve işleme sanatının gelişmesine sebep olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu döneminde saray yöneticilerinin rütbe ve görevlerini ya da padişaha olan yakınlık derecelerini giyim kuşamlarından anlamak mümkündür. Bu dönemde padişahlara, büyük ağalara ve hareme ait elbiseler, işleme ve süslemelerle bezenen her türlü kıymetli eşya Zerdûzanlar tarafından işlenmiştir (Sürür, 1976: 14). İşlemelerde kullanılan altın veya gümüşten teller ise simkeş veya sirmakeş adı verilen ustalar tarafından hazırlanmış ve bu ustalar daima sarayın kontrolünde çalıştırılmıştır. Farsça kökenli bir kelime olan *sim* kelimesi *Türk Dil Kurumu Sözlüğü* 'nde "gümüş, gümüşten yapılmış, genellikle işlemelerde kullanılan gümüş görünüşünde ve parlaklığında olan iplik" olarak tanımlanmaktadır (Url-2). Yapılan araştırmalarda simkeş ve sirmakeşlerin aynı yerde çalıştıkları anlaşılmalı birlikte, bu konuda Tezcan (2001: 70-71) altından tel çeken ustaya simkeş, gümüşten tel çeken ustaya ise sirmakeş denildiği çıkarımında bulunmuştur. Bu dönemde simkeş ve sirmakeşlerin başarıları Avrupa'ya kadar yayılmış ve yabancılar tarafından *skofium*¹ adı ile bilinen altın ya da gümüşten çekilen metal iplikler Macaristan gibi dış ülkelere ihraç edilmiştir (Ther, 1993: 17). Gervers (1982: 6-7) *Osmanlı Türk Tekstil ve Kostümlerinin Doğu Avrupa'ya Etkisi* adlı yayınında bu bilgiyi doğrulamaktadır. Transilvanya prensleri, büyük aristokratların haneleri ve elçiler için skofium adı verilen nakış ipliklerinin İstanbul'dan doğrudan temin edildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca 1634 yılında Prens I. George Rakoczi'nin delegelerinin İstanbul'dan getirtilen altın ve gümüş ipliklerin nitelik ve miktarı hakkındaki yazışmalarından örnekler sunmuştur. Bu dönemde gümüş ve altın ipliklerle yapılan Türk işlemelerinin değerinden övgüyle söz etmektedir.

Barişta (1999: 13) çalışmasında Osmanlı coğrafyasını ziyaret eden yabancı seyyah ve sanatkarların eserlerinde metal iplik çekiciliği ile bilgilerin yer aldığını ifade etmektedir. Thomas Allom'un 19. yüzyıla ait *Yerebatan Sarnıcı*'nda *Metal İplik Çekicileri* adlı gravüründe sarnıcın bu amaçla kullanıldığını ve simkeşhanelerin dışında da tel çekimi yapıldığını belirtmiştir (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3: Thomas Allom'un *Yerebatan Sarnıcı*'nda *Metal İplik Çekicileri* Adlı gravürü (Barişta, 1999: 13).

Osmanlı topraklarında altın ve gümüş gibi değerli madenlerden çekilen teller sırma olarak adlandırılmıştır ve işlemlerde sıklıkla kullanılmıştır (Ögel, 1985: 395). Osmanlı döneminde metal ipliklerin en fazla kullanıldığı işleme tekniklerinin başında dival işi gelmektedir. Dival işi halk arasında sim-sırma olarak bilinmekle birlikte; mıhlama, mukavva işi, bastırma gibi farklı isimlerle de tanınmaktadır (Köklü, 2002: 121). Osmanlı Sarayı dışında Maraş ve Kütahya gibi yerlerde varlıklı ailelerin kızlarına ait çeyizlerde dival işi yatak örtüleri, bohçalar, bindallı gelinlikler oldukça moda olmuştur. Bu sebeple Maraş yöresinde yoğun olarak yapıldığı için Maraş işi adıyla da bilinmektedir (Markaloğlu, 1996: 11). Dival işi genellikle kadife ya da atlas, tafta gibi değerli kumaşlar üzerine, bu iş için hazırlanan özel kalıplar kullanılarak işlenir. Dival işinin yüzü kabartmalı, tersi düz bir yüzey şeklindedir. Esasında metal ipliği az kullanmak amacıyla uygulanan bir tür yüzeysel sarmadır (Berker ve Durul, 1970: 29). Dival işi diğer işleme tekniklerinden uygulama olarak oldukça farklıdır. İşlenecek olan motifler ince kağıtlara çizildikten sonra çiriş adı verilen bir tür doğal yapıştırıcıyla mukavvaya yapıştırılır. Motifler möhlüke adı verilen özel bir bıçakla oyulduktan sonra desen mukavva bir kalıp şeklinde hazırlanmış olur ve işlenecek yere yapıştırılır (Fotoğraf 4a ve 4b). Mukavva kalıpların üstü 8-10 kat metal iplik yan yana gelecek ve alta geçmeyecek şekilde yanlardan tutturulmak suretiyle işlenir. Uygulamada ipliğin sağlam olması ve kopmaması için alt ipliği olarak mumlanmış ipek iplik kullanılır. Eski örneklerde mukavva yerine alt dolgusu olarak pamuk ve deri gibi malzemeler de kullanılmıştır. Dival işi tekniğinde cülde adı verilen özel bir tezgâh kullanılır.



(a)



(b)



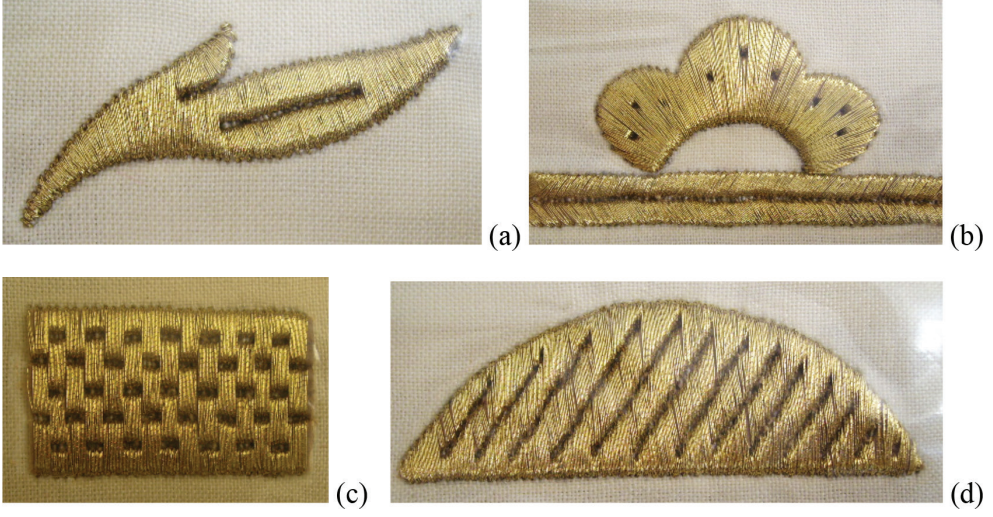
(c)

Fotoğraf 4: Dival işi tekniğinde desen hazırlama işlemleri.

(a) Oyma işlemi tamamlanmış desen. (b) İşlemeye hazırlanmış desen.

(c) İşlemeye hazır çirişli mukavvadan oyularak hazırlanmış kabartma gül motifli desen kalıbı.

Dival işi tekniğinde sarma işlemi yapılırken uygulamada; düz, verev, yarmalı, balıksırtı, hasır iğne, pesent (düz veya verev) gibi iğneler kullanılır (Fotoğraf 5a, 5b, 5c, 5d). İşlemelerde kabartma şeklinde alt dolguları yapılarak desenin istenen kısımlarına boyut verilmektedir (Fotoğraf 4c). İşleme aralarında metal pul, tırtıl, inci gibi süsleyici gereçler kullanılarak bezemelerin zenginleştirildiği görülür.



Fotoğraf 5: Dival işi iğne teknikleri.

(a) Dival işi düz sarma, (b) Balıksırtı, (c) Hasır iğne, (d) Verev pesent.

Son derece gösterişli bir işleme türü olan dival işinin Osmanlı döneminde padişah otağları, eğer ve at örtüleri, ok ve yay torbaları, sarayın arz odası için yapılmış yer yaygıları, duvar perdeleri, taht örtüleri üzerine uygulandığı, ancak bu ürünlerin günümüze ulaşmadığı öğrenilmiştir (Delibaş, 1995: 169-176). Barışta (1999: 44-46) bu konuda Antoine Galland'ın 17. yüzyılda İstanbul'a ait hatıralarından söz etmiş, Galland'ın sultanın at meydanında kurulan kırmızı ve yeşil renk ipekten yapılmış, üzeri altın ve gümüş ipliklerle işlenmiş, geometrik ve bitkisel bezemeler ile yer yer yazı şeritleriyle süslenmiş otağını anlattığını, otağı kurmakla görevli mehter başı ile birkaç kişiye üzeri altın ve gümüş sırmalı kaftanlar hediye ettiğini söylediğini belirtmiştir.

Osmanlı döneminde metal iplik ve dival işi birlikteliğinin karşımıza çıktığı önemli bir uygulama alanı kutsal örtülerdir. Kutsal örtüler her yıl Ramazan ayı başında Surre adı verilen alayla merasimler eşliğinde Kâ'be-i Şerif'e ve Medine'ye Ravza-i Mutahhara'ya² gönderilmiştir. İlk örnekler ipekli dokumalardan hazırlanmıştır. Kutsal örtülerin 17. yüzyıldan sonra işlemeli yazı kuşaklarına dönüştüğü görülmüştür. Mekke'ye gönderilen Kâ'be örtüleri, kapı perdesi ve kuşağına ait erken örneklerde geometrik formlara bölünmüş kompozisyon şemalarının içerisinde küfî yazıyla ayetler işlenmiştir (Fotoğraf 6). Saray nakkaşları tarafından

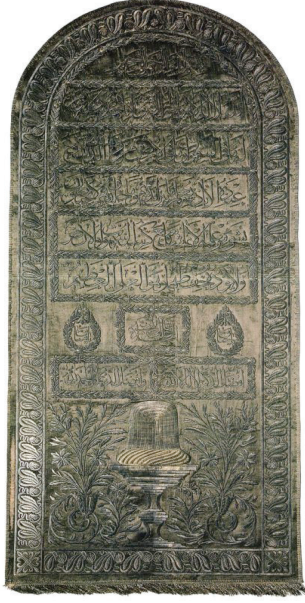
hazırlanan ve zerdûzanlar tarafından işlenen erken dönem örneklerinde altın tellerin kullanıldığı belirtilmektedir. Geç dönem örneklerinde ise motif ve kompozisyonlarda 19. yüzyıl Batı sanatının etkilerinin açıkça gözlendiği ve ayet bordürlerinin dış kısımlarına alt ucundan girland³ benzeri buketler şeklinde tutturulmuş yaprak ve çiçek motiflerinin işlendiği açıklanmaktadır (Tezcan, 1992: 331-337).



Fotoğraf 6: Üzerine II. Mustafa'nın (1693-1703) adının işlendiği, işlemeli olarak hazırlanmış ilk Kâ'be kuşağı (Envanter No: 24/36), Topkapı Sarayı Müzesi (Tezcan, 1997: 335).

Osmanlı İmparatorluğu dönemine ait türbe, camii, mescit gibi dini yapılarda karşılaşılan puşide ve puşide örtüleri de metal ipliklerle yapılan işlemler arasında özellikle ilgi çekmektedir. Sandukanın biçimine göre tasarlanmış puşideler gerek işlemleriyle gerekse motif ve bordürleriyle dival işinin en görkemli örnekleri arasındadır. Barışta (1989: 48) Konya Mevlâna Müzesindeki puşide levhalarından bahsederken işlemeyi yapan zanaatkârın ustalığından övgüyle bahsetmiştir. Sarı ve beyaz renkteki metal ipliklerin parlak etkileri arasında yeşil ipek ipliğin kullanımını, tıpkı resim sanatında renk ögesini çok iyi bilen ve üçüncü boyutla oynayabilen bir ressamı benzetmektedir.

Bugün Mevlâna Müzesinde bulunan ve bahsi geçen Mevlâna'nın sandukası ile oğlu Sultan Veled'in sandukasını örten 637 envanter numaralı puşide, dival işi ile işlenmiş dönemin en güzel örneklerinden birisidir. Yapımı 1894-1895 yıllarına tarihlendirilen puşide, yeşil atlas dokuma üzerine gümüş tel kullanılarak dival işi tekniğinde işlenmiştir. Atlas ve ipek üzerine altın sırma kullanılarak işlenmiş olan puşidenin ağırlığının 80 kiloya yakın olduğu belirtilmektedir. Puşide ile aynı işleme özelliğine sahip 638 envanter numaralı puşide levhası ise kompozisyon düzeni olarak geometrik yapılara bölünerek hazırlanmıştır (Fotoğraf 7). İşleme konusu ise ayet ve yazı bordürleri ile stilize edilmiş kıvrımlı dal ve yıldız çiçekleri arasında yerleştirilmiş Mevlevi Sikkesinden oluşmaktadır. Sarı metal iplikle işlenmiş olan sarık, diğer işlemeli kısımlara göre daha kabartmalıdır (Koçak, 2016: 440-441).



Fotoğraf 7: Konya Mevlâna Müzesi koleksiyonuna ait dival işi tekniğiyle işlenmiş 638 Envanter Numaralı puşide levhası (Url-4).

18. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı etkilerinin giderek arttığı bir dönemdir ve altın ve gümüş tellerle dokunan kumaşlar sarayda çok moda olmuştur (Onuk, 2005: 189). Bu yüzyılda tek renkle yapılan işlemlerde gümüş veya altın rengi metal iplikler, 17. yüzyıla oranla daha yoğun olarak kullanılmıştır. Genellikle dival işi tekniği ile işlenmiş ve bitkisel bezemelerle süslenmiş giysiler arasında sultan ve sadrazamlara ait olan erkek giysileri ve sonradan bindallı olarak isimlendirilen kadın giysileri bu dönemde dikkat çekmektedir (Barışta, 1999: 86-87). Dival işi ile işlenmiş bindallı elbiseler altın ve gümüş rengi metal ipliklerle yapılan tek renkli işlemlerin en güzel örnekleri arasındadır. Çoğunlukla mor, kırmızı, bordo, lacivert, yeşil renkteki kadife kumaşlar üzerine uygulanmıştır.

Kartal (2015: 873-874) Maraş işi adıyla da bilinen dival işi bezemeli bindallı giysilerin Dulkadiroğulları Beyliği'nden hükümdar Süleyman Bey'in kızı, Sitti Mükrimine Hatun'un (1435-1484) dönemin padişahı II. Murat'ın oğlu Velihaht Mehmet'le (Fatih) evlenmesiyle birlikte yaygınlaştığını belirtmektedir. Ayrıca Sitti Mükrimine Hatun'un sim sırma işlemeli bir elbise ile İstanbul'a geldiğini ve onun muhteşem çeyizinden övgüyle bahsedildiğini aktarmaktadır. Bu dönemden sonra Osmanlı sarayında kadın giyim-kuşamında bindallı giysi yaygınlaşmıştır.



Fotoğraf 8: Dival işi tekniğiyle işlenmiş bindallı elbise (Env. No: 453),
Ankara Prof. Ülker Muncuk Müzesi (Can, 2016: 113).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde devletin üç kıtaya yayılmasıyla birlikte oluşan kültürel etkilenmeler sonucu, zengin ve gösterişli bir giyim şekli ortaya çıkmıştır (Develioğlu ve Can, 2008: 319). Bindallı entariler değerli kumaşlardan üzeri özenle hazırlanarak işlendiği için Türk kadınının tören giysisi olarak daima özel bir yere sahiptir (Fotoğraf 8).

Özel (1992: 16) bindallıyı “etekleri topuğa kadar inen, genellikle kadife ve seyrek olarak da atlas kumaştan, üzerine bindallı şeklinde sırma işlemler yapılmış bir entari” olarak tanımlamıştır. Yüzeyi sırma işlemlerle süslü olan ve kompozisyonlarıyla göz kamaştıran bindallı adının, işlemindeki dal motiflerinin sıklığından geldiği düşünülmektedir. İstanbul’da yapılanları kutu içinde Anadolu’da satıldığı için “kutu içi entari” diye de tanınmıştır. Arseven’in (1958: 250) “Kadife üstüne sırma ile kabartma dal, yaprak işlenmiş gelin elbisesi” olarak tanımladığı bindallılar, evlenme gelenek ve göreneklerinin bir parçası olarak günümüze kadar gelmiştir. Koçu (1969: 121) *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* adlı eserinde, altın gümüş işlemeli entarilerin eskiden gelinlik olarak giyildiğini belirtmiş, düğünden sonra da bir müddet gelin görmeye gelindiğinde giyilen elbiselerin daha sonra hatıra olarak saklandığını ifade etmiştir (Fotoğraf 9).



Fotoğraf 9: Başında duvak, belinde tokalı kemer ve sırma işlemeli uzun entarisi ile İstanbul gelini, 19. y.y. (Koçu, 1969: 121).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde altın ve gümüşten çekilen teller çok geniş bir uygulama alanında ve giderek artan bir ilgi ile kullanılmıştır. Bu tellerle dokunan kumaşlar ve işlemler 18. yüzyılda çarşı kesiminde çok moda olmuştur (Onuk, 2005: 189). Bu nedenle altın ve gümüş sarfiyatını önlemek için devlet tarafından sık sık yasaklar çıkartılmıştır (Tezcan, 2001: 71-72). Halk kesiminde zengin aileler kızlarının çeyizlerinde dival işi bohça, yatak örtüsü, yastık gibi eşyalar ve kadife üzerine işlenmiş bindallı gelinlikler İstanbul dışında özellikle Kütahya, Maraş gibi şehirlerde geniş uygulama alanı bulmuştur (Markaloğlu, 1996: 11). Artan talep, sonucunda 19. yüzyıla gelindiğinde metal ipliklerin malzeme kalitesinde bir düşüş yaşanmasına neden olmuştur. Bu dönemden günümüze ulaşan bazı dival işleme örneğinde sarı rengin karararak gümüş rengine dönmüş olması bunun bir göstergesidir. Ayrıca önceleri çok sayıda sırma tel ile yapılan dival işi örnekler, yüzyılın sonlarına doğru kalın, tek bir metal tele dönüşmüştür (Barışta, 1999: 104).



Fotoğraf 10: Afyonkarahisar Mevlevihane Müzesine ait dival işi bohça (Küçük Kurt, 2019: 37).

Dival işi uygulamalarında bindallı elbiselerde daha çok kadife kumaş tercih edilirken, bohçaların genellikle atlas gibi dönemin değerli ipeklileri üzerinde işlendiği görülür. Fotoğraf 10'da görülen Afyonkarahisar Mevlevihane Müzesine ait bohça, yeşil renk atlas kumaş üzerine gümüş rengi metal iplik kullanılarak dival işi tekniğinde işlenmiştir (Küçük Kurt, 2019: 37). Osmanlı döneminde dival işinin deri üzerine uygulandığı örnekler de mevcuttur. Günümüze ulaşan ve müzelerde sergilenen deri üzerine çalışılmış dival işi eserler arasında; evrak çantaları, sofraya nihaleleri, cüz kesesi, kahve ibriği torbası, terlik, nalın, pabuç gibi ürünler dönemin ihtişamına tanıklık etmektedir.



(a)



(b)

Fotoğraf 11: Dival işi tekniğiyle işlenmiş nalın, 19. YY. (Env. No: 511), Ankara Prof. Ülker Muncuk Müzesi (Can, 2016: 235).

(a) Deri üzerine sırma ile işlenmiş dival işi nalın

(b) Nalının işlemeli tasma kısmından detay.

Fotoğraf 11’de tasma kısmı dival işi tekniği ile süslenmiş 19. yüzyıla ait bir nalın görülmektedir. Nalınlar, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde berber çırakları, hamam tellakları gibi belli meslek grupları tarafından giyildiği gibi günlük hayatta kadınlar tarafından da kullanılmıştır. Özellikle 19. yüzyıl sonuna kadar İstanbul’da bir meslek ve sanat dalı olarak nalın yapımının sürdürüldüğü ve pazarlarının olduğu bilinmektedir (Diyarbakırlıoğlu, 2010: 131). Eski zamanlardan bu yana ayakkabı olarak kullanılan nalınların altı ahşap malzemenen, ayağı tutan üst kısmı (atkı) ise kayıştan yapılmaktadır. Nalınların en güzelleri konak ve saraylarda kadınlar tarafından kullanılmıştır. Döneme ait çeyizlerde yer alan nalınların atkılarının son derece süslü olup, sedef, fildişi kakma, altın plaka veya gümüş ipliklerle işlemeli şekilde hazırlanmış oldukları görülmüştür (Gündüz ve Eray, 1997: 105).



Fotoğraf 12: İstanbul TBMM Milli Saraylar Depo Müzesi koleksiyonunda bulunan dival işi tekniğiyle işlenmiş 18. yüzyıla ait sital puşidesi (Env. No: 39-155) (Can, 2019: 57).

Dival işinin en görkemli örneklerinden bir diğer grubu ise sital puşideleri oluşturmaktadır. Osmanlı saraylarında, konaklarda, yalılarda özel törenler eşliğinde sunulan kahve önemli bir ikram olmuştur. Kahve sunumunda kahve fincanları ve kahve güğümünün yanında sital örtüsü adı verilen, bir metre çapında daire formu, üzeri genellikle dival işi ile işlenmiş örtülere çok önem verilmiştir (Özdal, 2023: 1079). Sital puşidesi olarak bilinen bu örtüler saray ve harem bölümünde tepside sarkıtılarak, selamlık bölümünde ise erkek kahveciler tarafından ikiye katlanıp omuza atılarak kullanılmıştır. Sital örtüleri Osmanlı döneminde ailenin zenginliğinin göstergesi olarak kabul edildiği için kız çeyizlerinde bulunması zorunlu bir parça olmuştur (Tansuğ, 1985: 7-12). Sital ve sofra puşidelerinde kullanılan motiflerin büyük çoğunluğu natüralist bir yaklaşımla stilize edilmiş formlardan oluşmaktadır. Genellikle batı etkileri taşıyan düzenlemelerde alt ucundan fyonlarla birleştirilmiş veya vazodan çıkan çiçek buketleri şeklinde doğanın somut tasvirlerini anlatan kompozisyonlarla örtünün tüm yüzeyini kaplamaktadır (Fotoğraf 12).

Sonuç

İşleme, çok fazla el maharetinin yanı sıra emek, sabır ve zaman gerektirdiği için günümüzün aksine geçmişte çok takdir edilen güç bir zanaat/sanat olarak kabul görülmüştür. Günümüze ulaşmayı başaran eski işleme örneklerinin neredeyse tamamına yakını Osmanlı dönemine aittir. Osmanlı döneminde işleme, bir saray sanatı olarak zirve noktasına erişmiş ve kendisine geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Bu dönemde işleme tekniklerinde yaşanan gelişmelerin yanı sıra altın, gümüş gibi değerli metallerin de işlemlerde kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Metal iplik kullanılarak işlenen dival işi zengin görünümü ile diğer işleme türlerden hemen ayrılır. Osmanlı dönemine ait dival işi tekniğiyle işlenmiş pek çok eser bugün müzelerde sergilenmekte ve dönemin ihtişamını gözler önüne sermektedir.

Metal ipliklerin yerini sentetik kökenli malzemelerin yer aldığı günümüzde etnografik değere sahip işlemeli eserleri geniş kitlelere tanıtmak kültür tarihimizin korunması bakımından oldukça önemlidir. Günümüzde maddi kültür denildiğinde genel anlamda bu kavramın sadece mimari eserleri kapsadığı düşünülmektedir. Oysa müzelerde sergilenen el sanatı eserler, giysiler, her türlü araç-gereç vb. eşyalar maddi kültür kapsamında incelenmektedir. Maddi kültürün somut örneklerinin gözlemlendiği el sanatları, toplumların duygu ve düşüncelerinin sanat yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli rol oynar. Aynı zamanda farklı kültürlerden diğer insanların da o kültürü tanımasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Ülke olarak taraf olduğumuz Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi'nde⁴ sadece kültürel mirasın korunması değil, aynı zamanda bu konuda yapılacak bilimsel araştırmaların teşvik edilmesi de maddeler arasında yer almaktadır. Bu çalışma ile Türk kültürünün geçmiş dönemlerine ait sanat değeri ve beceri birikimleri incelenmiş, Türk işleme sanatının özgün teknikleri tanıtılmış ve sanayileşmeyle yok olan zanaatlar hatırlatılmıştır.

İşleme sanatı, el sanatlarının en ince türlerinden birisidir. Türk işleme sanatına ait tarihi örnekler incelendiğinde, eserlerde üstün bir sanatsal güç ve özenle yaratılmış ince bir zevk açıkça gözlenir. Bu eserler binlerce yıllık birikimden beslenen oldukça güçlü bir sanatsal sentezin sonucunda ortaya çıkmıştır. Teknolojinin hızla geliştiği günümüzde yeni neslin sabır ve emek gerektiren ince işlere karşı ilgisi artık nerdeyse yok denecek kadar azdır. Ayrıca eski zamanlardaki gibi tamamen doğal hammaddelere şekil vererek onları tecrübesiyle ürüne dönüştüren zanaatkarların sayısı da giderek azalmıştır. Geleneksel zanaatların yok olmasıyla birlikte eskiden günlük yaşamın bir parçası olan pek çok eşyanın üretimi son bulmuştur. Üstelik bu eşyaların üretiminde kullanılan üslup ve uygulamaların da unutulduğu bir gerçektir. Değişen zaman ve ihtiyaçların doğal bir sonucu olan bu duruma karşılık günümüze ait yeni tasarımlarda tarihi örneklerin kullanılması gereklidir. Geçmişte Avrupa'nın hayranlıkla takip ettiği Türk sanatının özgün örnekleri günümüze uygun yeni tasarımlara yön verecek kaynak niteliğindedir. Bu sebeple genç nesle maddi kültür ürünlerini tanıtmak, müzelerde sergilenen sanat eserlerini takdir etmelerini sağlamak hem kültürel kimlik oluşturmak hem de sanatsal bilgi ve becerinin aktarımını sağlayacaktır. Bu sebeple çalışmanın sadece alanda yapılacak yeni araştırmalara destek olması değil, tasarımın her şey olduğu günümüz dünyasında sanatın her alanında çalışma ve araştırma yapan genç tasarımcılara yeni bir bakış açısı yaratacağı düşünülmektedir.

Notlar

- 1 İngilizce-Türkçe sözlüklerde *scofium* kelimesinin karşılığı “gümüş ve altın görüntüsü veren maden ya da maden görünüşlü ipliklerle dokunmuş” olarak karşılık bulmaktadır.
- 2 Ravza-i Mutahhara, Medine’de Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (sav)’in kabri ile minberi arasındaki bölüme denir. Sözlük anlamı olarak tertemiz bahçe anlamına gelmektedir (Url-3).
- 3 Girland, Antik Yunan ve Roma sanatına ait taş veya mermer kabartmalarda, lahitlerde, sunaklarda, duvar resimlerinde ve seramik kaplar üzerinde sıklıkla karşılaşılan çelenk görünümüne düzenlemelerdir. Kurdelelerle bağlanmış çiçek, yaprak ve meyve düzenlemelerinden oluşan girland bezemelerin, bereket ve zenginliği simgelediği ifade edilmektedir. Motif aralarında bazen tanrı veya tanrıça, insan, hayvan ve melek figürleriyle birlikte mersin, mısır, meşe, haşhaş, başak, kozalak, incir, armut, elma, kayısı, nar, üzüm gibi meyveler ve tohumların da kullanıldığı görülür (Diler, 1996: 9-15; Altier, 2021: 378).
- 4 Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi, 14.04.1982 tarih ve 2658 sayılı Kanunla katılmamız uygun bulunan bu sözleşme, 23.05.1982 tarih ve 8/4788 sayılı Bakanlar Kurulu Kararıyla onaylanarak, 14.02.1983 tarih ve 17959 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanmıştır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors’ Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Altier, S. (2021). Osmanlı süsleme sanatlarında girland. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(2), 377-406. DOI: 10.30692/sisad.918628
- Arıkan, Zeki. (1990). XIV-XVI. yüzyıllarda Ayasuluğ. *Belleten*, 54 (209), 121-178.
- Arseven, C. E. (1958). *Sanat ansiklopedisi*. Maarif.
- Atıl, E. (1987). *The age of Sultan Süleyman the Magnificent*. Washington, National Gallery of Art, Newyork: Harry N. Abrams, Inc.
- Barıştta, H. Ö. (1988). *Türk el sanatları*. (1. Baskı). Kültür ve Turizm Bakanlığı, Sevinç.
- Barıştta, H. Ö. (1989). Konya Müzelerindeki Türk İşlemelerinden Örnekler. *Kültür ve Sanat*, Türkiye İş Bankası: 4.
- Barıştta, H. Ö. (1995). *Türk işleme sanatı tarihi*. (2. Baskı) Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi.

- Barışta, H. Ö. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu dönemi Türk işlemleri*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2347, Türk Tarih Kurumu.
- Berker, N. (1974). Türk işlemleri. *Sanat Dünyamız*, 2, 2-10.
- Berker, N. ve Durul, Y. (1970). *Türk işlemlerinden örnekler*. Türk süsleme sanatları serisi, 1.
- Bozcu, M. M. (2009). *Bezeliğin mağara tapınaklarındaki duvar resimleri* [Doktora Dersi Seminer Çalışması] Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Can, M. (2016). *Türk İşleme Sanatında Metal İplikler*. Türkiye Alim.
- Can, M. (2019). Türk işleme sanatında gül motifi. *International Journal of Eurasian Education and Culture*, 4(6), 51-61.
- Çağman, F. ve Bayatlı, A. (2021). Edirne Sarayı ve Ehl-i Hiref. *Edirne Tanıtım ve Turizm Derneği Dergisi*, 2, 6-9. https://www.academia.edu/45587863/Edirne_Saray%C4%B1_ve_Ehl_i_Hiref
- Çağman, F. (1989). *Saray nakkaşhanesinin yeri* üzerine düşünceler. Ünsal Yücel Anısına Sanat Tarihinde Doğudan Batıya Sempozyumu, (35-46), Sandoz Kültür.
- Develioğlu, Y. ve Can, M. (2008). *Geleneksel Türk kadın giyim kuşamında bindallı*. H. Koçkar, (Ed.), Halk Kültüründe Giyim Kuşam ve Süslenme Sempozyumu (319-328) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
- Diler, N. K. (1996). *Anadolu Girlandlı sunakları* [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Atatürk Üniversitesi.
- Diyarbakırlıoğlu, M. A. (2010). *Kaybolan meslekler ve son ustalar*. İstanbul Ticaret Odası.
- Gervers, V. (1982). *The influence of Ottoman Turkish textiles and costume in Eastern Europe*. Royal Ontario Museum Library, Technology and Art. <https://ia801403.us.archive.org/19/items/influenceofottom00gerv/influenceofottom00gerv.pdf>
- Gündüz, F. ve Eray, F. (1997). *Osmanlı dönemi kadın giyimleri*. Türkiye İş Bankası Kültür. Kalyoncu, H. (2021). Saray nakkaşhanesinin Osmanlı kültür sanat ortamına etkileri, S. Kılıç, (Ed.), Kültür ve Sanat Tarihi, 95-116, Artikel Akademi.
- https://www.academia.edu/66551004/SARAY_NAKKA%C5%9EHANES%C4%B0N%C4%B0N
- Kartal, Z. (2015). *Isparta müzesinde bulunan Isparta ve yörelerine ait bindallı örnekleri*. A. Küçük, (Ed.), Halk Kültüründe Kadın Uluslararası Sempozyumu-I (872-894) Şanlurfa Motif Vakfı.
- Kazan, Hilal. (2010). *XVI. Asırda sarayın sanatı himayesi*, İSAR Vakfı.
- Kırımtayfı, S. (1996). *XV. ve XIX. yüzyılları arasında Osmanlı saray sanatı teşkilatı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi] İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçak, E. (2016). Konya-Mevlâna Müzesi'nde bulunan 638 envanter numaralı Puşide Levhası. *SDÜ ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, Kasım/Aralık'16, 9(18), 437-448.
- Koçu, R., E. (1996). *Türk giyim kuşam ve süslenme sözlüğü*. (2. Baskı). Güncel.
- Köklü, H. (2002). *El işlemleri*. Turan.
- Küçük Kurt, Ü. (2019). Afyonkarahisar Sultan Divanı Mevlevihanesi ve Müzesi'nde bulunan dival işlemeli örtüler. *Arış*, 14, 23-41.
- Markaloğlu, Ş. (1996). *Dival işleme (Sırma-Maraş işi)*. Özkan.
- Meriç, R. M. (1953). Türk Nakış San'atı tarihi araştırmaları vesikalar I, feyz ve demokrat. <file:///C:/Users/HP/Downloads/T%C3%BCrk%20nak%C4%B1%C5%9F%20sanat%C4%B1%20tarihi%20ara%C5%9Ft%C4%B1rmar%C4%B1.pdf> (Erişim Tarihi: 28.01.2024)

- Onuk, T. (2005). *Osmanlı çadır sanatı (XVII-XIX. Yüzyıl)*. Atatürk Kültür Merkezi.
- Ögel, B. (1985). *Türk kültür tarihine giriş V: Türklerde giyecek ve süslenme*. (2. Baskı). Kültür ve Turizm Bakanlığı, 638, Başbakanlık.
- Özbel, K. (1945). *El sanatları, eski el işlemleri 12*, Halk Evleri Bürosu.
- Özcan, F. (2003). Dokumalarımızın geleneksel işlemlerimizle bütünleşmesi. *Ev Tekstili*, 36, 34-36.
- Özdal, A. (2023). Gösterişçi tüketim kültürü etrafında güncellenen Türk kahvesi geleneği. *Folklor Akademi Dergisi*, 6(3), 1075-1086.
- Sürür, A. (1976). *Türk işleme sanatı*. Ak Yayınları Türk Süsleme Sanatları Serisi 4, Apa.
- Tezcan, H. (2001). Saray için yapılan gümüşlü, altınlı dokumalar, işlemler. *Antik Dekor Dergisi*, (64), 70-78.
- Tezcan, H. (1997). *Vakıf eserlerde karşılaşılan kutsal örtüler*. <https://acikerisim.fsm.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11352/1010/Tezcan.pdf?sequence=1&isAllowed=1>
- Ther, U. (1993). *Türk işlemleri-Osmanlı saray işlemlerinden Anadolu çeyiz s andıklarına.*(F. Ar-tundal, Çev.) Yeni Çığır Kitabevi.
- Uluskan, M. (2021). Ehl-i Hiref defterlerinde kayıtlı Tebrizli sanatkarlar (1526-1566) *Belleten*, 85(304), 849-887.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1986). Osmanlı Sarayı'nda ehl-i hiref (Sanatkarlar) defterleri. *Belgeler*, 11(15) 23-76.
- Yaman, B. (2008). *Osmanlı saray sanatkarları-18. yüzyılda ehl-i hiref*. Türk Tarih Vakfı, Yurt.

Elektronik Kaynaklar

- Url-1: Zer, TDK Büyük Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 30.01.2024)
- Url-2: Sim, TDK Büyük Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 02.02.2024)
- Url-3: Ravza-i Mutahhara, <https://www.diyanehaber.com.tr/ravza-i-mutahhara-ne-demektir-ravza-i-mutahhara-neresidir> (Erişim Tarihi: 03.03.2024)
- Url-4: Konya Mevlâna Müzesi, <http://www.mevlanamuzesi.com/category/tekstil/page/2/> (Erişim Tarihi: 01.03.2024)



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



Tarihî Kıbrıs Haritalarında Kartografik ve Bibliyografik Öğeler

Cartographic and Bibliographic Elements on Historical Cyprus Maps

Yasemin Nemlioğlu*

Öz

Akdeniz’de deniz ticaret yollarının birleşiminde yer alan konumuyla Kıbrıs adası, birçok tarihsel haritaya konu olmuştur. Adanın beşerî ve ekonomik yapısı, tarihi, gelişen imarı ve siyasal durumu haritalara yansımıştır. Bu haritalardan Kıbrıs’ta bulunan şehir ve yerleşmelerin zaman içerisinde değişimleri, dönemsel adları, dolayısıyla beşerî ve yönetim özellikleri de belirlenmektedir. Çalışmada 1000 yıllık bir süreç içinde seçilmiş haritaların künye bilgileri ve ilgili kaynakçaları ayrıntılı verilerek özellikle yerleşme adları üzerinden açıklamalarla yönetim-yerleşim arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Haritalardaki ilgili bilgiler ve özellikle adlandırmalar, Kıbrıs tarihine kaynak oluşturması açısından değerlidir. Birçok coğrafi adlandırmanın günümüz adlarıyla eşleştiği görülmekle birlikte öncelikle Latince olan adların zamanla değişime uğradığı ya da kullanılmadığı için farklılaştığı anlaşılmaktadır. Bazı yer adlarının kullanılan adın seslendirilmesine bağlı olarak

Geliş tarihi (Received): 11-01-2024 Kabul tarihi (Accepted): 10-06-2024

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri ve İşletmeciliği Enstitüsü. İstanbul-Türkiye/ Istanbul University Institute of Marine Sciences and Management. yasemin.nemliogluka@istanbul.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-2533-8078

Türkçeleştirildiği, bazı adların ise sinonimlerinin verildiği görölmektedir. Tarihsel haritalar Kıbrıs'ta Türk varlığının, tarihinin ve kültürel birikiminin birer parçası olarak belge niteliğindedir; belgeler üzerinde yapılacak çalışmalar ve elde edilecek bilgilerin yorumlanmasıyla Kıbrıs çalışmalarına katkı sağlanabilir.

Anahtar sözcükler: *Kıbrıs, harita, coğrafi adlandırma, kültür, Akdeniz*

Abstract

With its location at crossroads of maritime trade routes in Mediterranean, Cyprus island has been the subject of many historical maps. The human and economic structure, history, developing building and political situation of the island are reflected on maps. From these maps, the changes, periodical names, human and administrative characteristics of the cities and settlements in Cyprus over time are also determined. In the study, the identification information (year of production, cartographer, manuscript, place of publication, etc.) of selected maps which made in a 1000-year period and the relevant bibliographies were given in detail. It was tried to establish a relationship between the administrative structure and settlement, especially with explanations through the settlement names. The relevant information on maps, and especially the nomenclature, is valuable in terms of Cyprus history and reference. Although many geographical nomenclatures appear to be similar to current names, it is understood that primarily Latin names, have changed over time or become different due to disuse. It is seen that some place names are translated into Turkish depending on the pronunciation of the name, while some names have synonyms Turkish equivalents. Historical maps are documents as a part of the Turkish presence, history and cultural accumulation in Cyprus; Contribution to Cyprus studies can be made by studying the documents and interpreting the information obtained.

Keywords: *Cyprus, map, geographic nomenclature, culture, Mediterranean*

Extended summary

Maps, which are the identities of places, locations and geography, not only expose the political, economic, military and socio-cultural values of their periods, but also reflect its developing and changing characteristics. With its location at crossroads of maritime trade routes in Mediterranean, Cyprus island has been the subject of many historical maps. The human and economic structure, history, developing rebuilding and political situation of the island are reflected on maps. From these maps, the changes, periodical names, human and administrative characteristics of the cities and settlements in Cyprus over time are also determined. In the study, the identification information (year of production, cartographer, manuscript, place of publication, etc.) of selected maps which made in a 1000-year period and the relevant bibliographies were given in detail. It was tried to establish a relationship between the administrative structure and settlement, especially with explanations through the settlement names.

Cyprus, the only island in the Eastern Mediterranean, has attracted the attention of states and nations throughout history with its advantageous geographical and climatic structure, natural resources, settlements, gulfs and ports. Although it is claimed that the island's name "Cyprus" comes from the Phoenician word "Kubru", meaning the opposite shore (Megalommatis, 1994: 28), it is mentioned as "Asi/Alasia/Alaşıya" in Egyptian and Hittite inscriptions and sources. The name "Cyprus", with similar spellings and pronunciations as "Cyprius, Cuprinus, Cypress, Cypros, Cyprum, Cyprus, Kıpros, Kibros, Kubrus, Kıbrız", was used in Mycenaean, Phoenician, Assyrian, Persian, Macedonian, Roman, Byzantine, Arabic, Latin, Venetian, Turkish and English languages. The first manuscripts in which the name "Cyprus" is mentioned are Strabon's *Geographiká*, dated A.D. 23 (Strabon, 2000: XIV/6) and Klávdios Ptolemaíos's *Geografikí Yfígisis*, dated A.D. 160. The first Turkish informations about Cyprus are provided by Piri Reis's *Kitâb-ı Bahriye* and Evliya Çelebi's *Seyahatnâme*, two important sources of their period. In *Kitâb-ı Bahriye* (H.932/A.D.1526), Cyprus is explained by detail, with all its coastal and geographical features, with its periodic nomenclature and Turkish equivalents, and a map of the island is drawn (Piri Reis, 1526: v.374b-387a). It is seen that some nomenclatures are translated into Turkish depending on their meaning or feature, while some nomenclatures are given by synonyms. *Kitâb-ı Bahriye* is also a source in terms of place names and their Turkish equivalents before the conquest of Cyprus by Turks. It can be said that many place current names were brought into Turkish by Piri Reis. Evliya Çelebi's manuscript *Seyahatnâme* (Late 17th century) is one of the most important sources of the social, cultural, economic and political history of the 17th century and provides detailed information about Cyprus (Evliya Çelebi, 2003, 2010, 2011: 1/1, 2/1, 6/2, 9/1).

In this study, 10 maps prepared by Peutinger, Muhammed el-İdrisî, Piri Reis, Natale Bonifacio, Abraham Ortelius, Ioannis Blaeu, Jean Baptiste Bourguignon D'Anville, Edward Stanford were examined. The relevant information and especially the nomenclature on the maps are valuable in terms of Cyprus history and reference. In geographical nomenclature, there are Latin-Greek-Turkish using, naming and language transitions depending on the history of the region. For this reason, the names are given first by spelling in the source manuscript, then by Latin-Greek-Turkish spelling and in the current language of the country. The Latin alphabet was used for writing and sound symbols of the languages were used for sound emphasis in the source manuscript. Among the maps, Map 3 - Cezîre Kıbrız (Cyprus Island) can be considered as the oldest Turkish map since it was prepared in 1526 by Piri Reis. Map 7 - Cypri Insulae Nova Descript (New Drawing of the Cyprus Island) is prepared in Latin and is the most detailed map by terms of giving many settlements. Map 10 - Stanford's Map of Cyprus provides the last definitive information about the Turkish presence and administration on the island, as it was prepared in 1878, when the administration of Cyprus was left to United Kingdom.

Cyprus, which is an important historical and socio-cultural center in the Eastern Mediterranean among the three ancient continents, take attention with its structure that is especially open to cultural developments and changes. The civilizations that lived on the

island and their cultural traces have significantly affected the structure of the settlements in Cyprus. The construction and development of cities, which started before the conquest of Cyprus by the Turks and developed under the Ottoman rule, can also be seen on the maps. From these maps made in various periods, the changes in topographic structure, coastline, historical structures (ruins and old settlements), public buildings, roads and bridges, cadastral parts and settlements over time are determined. Historical maps are documents as a part of the Turkish presence, history and cultural accumulation in Cyprus; Contribution to Cyprus studies can be made by studying the documents and interpreting the information obtained.

Giriş

Yerlerin, konumların ve coğrafyanın kimlikleri olan haritalar, dönemlerinin siyasal, ekonomik, askerî ve sosyo-kültürel değerlerini aktarmalarının yanı sıra gelişen ve değişen özelliklerini de yansıtır. Bu kapsamda üç kıtanın ortasında, Akdeniz'in deniz ticaret yollarının birleşiminde yer alan konumuyla Kıbrıs adası, birçok tarihsel haritaya konu olmuştur. Kıbrıs adası, deniz ulaşımında Avrupa-Asya-Afrika arasında tarih boyunca bir köprü ve üs görevi üstlenmiştir. Türkler tarafından 1571 yılında alınmasının öncesinde antik çağda başlayan ve Osmanlı yönetiminde de devam eden imarı ve değişen beşerî yapısı, çeşitli tarihlerde çizilen haritalarda görülmektedir. Bu haritalardan Kıbrıs adasında bulunan şehir ve yerleşmelerin zaman içerisinde gelişim ve değişimleri de belirlenebilmektedir. Çalışmada yaklaşık 1000 yıllık bir süreçte yer alan seçilmiş haritaların künye bilgileri (yapım yılı, haritacı, bulunduğu eser, basım yeri vb.) ve kaynakçaları ayrıntılı bir biçimde verilerek kısa açıklamaları yer almakta ve kaynaklar arasında ilişki kurularak dönemsel izlenimlerin doğruluk ve geçerliliği araştırılmaktadır. Çalışmada Kıbrıs adası, "Kıbrıs" olarak belirtilmektedir. Coğrafi adlandırma bölgenin geçmişine bağlı Latince-Yunanca-Türkçe kullanım, adlandırma ve dil geçişleri söz konusudur. Bu nedenle adlar öncelikle kaynak eserlerdeki yazılışlarıyla, sonra Latince-Yunanca-Türkçe yazılışlarıyla ve günümüz kullanımında bulunduğu ülkenin dilinde verilmektedir. Yazım için Latin alfabesi ve kaynak eserlerdeki ses vurguları için dillere ait ses sembelleri kullanılmıştır¹.

Doğu Akdeniz'deki tek ada olan Kıbrıs, elverişli coğrafi ve iklimsel yapısı, doğal kaynakları, yerleşmeleri, körfezleri, limanlarının oluşturduğu jeopolitik ve jeoekonomik konumuyla tarih boyunca devletlerin ve ulusların ilgisini çekmiştir. Doğu Akdeniz'deki deniz ticaretinin ana hatları üzerinde bulunması nedeniyle her dönemde devletler tarafından bir üs olarak kullanılmıştır. K 34° 33' - K 35° 42' ve D 32° 16' - D 34° 36' koordinatları arasında yer alan Kıbrıs, Sicilya ve Sardunya adalarından sonra Akdeniz'in 3. büyük adasıdır ve yüz ölçümü 9251 km²'dir. Bu yüz ölçümün yaklaşık 3242 km²lik alanını Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) toprakları, 256 km²lik alanını İngiliz denetimindeki 132 km² Dikelya/Dekeleia ve 124 km² Ağrotur/Akrotiri bölgeleri, 244 km²lik alanını sınır hattındaki ara/tampon bölge ve 5509 km²lik alanını da Güney Kıbrıs Rum Yönetimi (GKRY) toprakları oluşturmaktadır. Ada, kuş uçuşu yaklaşık Suriye kıyılarına 102 km, Lübnan kıyılarına 165 km, İsrail kıyılarına 233 km, Mısır kıyılarına 347 km, Yunanistan (ana kara) kıyılarına 835 km ve Türkiye kıyılarına ise

70 km'dir. Ada jeolojik olarak Anadolu ana karasının uzantısı niteliğindedir. Adanın batı-doğu doğrultusunda en geniş yeri Akrotirio Arnaoutis/Arnavut Burnu ile Zafer Burnu/Akrotirio Apostólou Andréa arası 225 km, kuzey-güney doğrultusunda en geniş yeri ise Zafer Burnu/Akrotirio Apostólou Andréa ile Akrotirio Gata/Doğan Burnu arasında 96 km'ye ulaşır. Toplam kıyı uzunluğu 782 km'dir (KKTC Enformasyon Dairesi, 2023)².

1. Kıbrıs ile ilgili kaynaklarda coğrafi adlandırmalar ve sosyo-kültürel unsurlar

Adanın Kıbrıs/Cyprus adını, karşı kıyı anlamına gelen Fenike kökenli “Kubru” sözcüğünden aldığı savunulmakla birlikte (Megalommatis, 1994: 28), Mısır ve Hitit yazıtlarında ve kaynaklarda “Asi/Alasia/Alaşıya” olarak geçmektedir. Adada bulunan bakır nedeniyle Sami dillerinde bakır anlamına gelen “Zaber/Cypr” sözcüğü eski Yunanca adlandırmalara da kaynaklık etmiş ve “Kyprum” ya da “Kýpros” olarak sonraki dönemlerde kullanılmaya başlamıştır (Okkar, 2017: 29). “Kıbrıs” adı, benzer yazımlarla ve söylenişlerle “Cyprius, Cuprinus, Cypress, Cypros, Cyprum, Cyprus, Kıpros, Kibros, Kubrus, Kıbrız” şeklinde Miken, Fenike, Asur, Pers, Makedon, Roma, Bizans, Arap, Latin, Venedik, Türk, İngiliz dillerinde kullanılmıştır. Adaya ilk yerleşimlerin özellikle Anadolu ve Filistin-Suriye-Lübnan'dan gelen halklar tarafından yapıldığı bilinmektedir. Kıbrıs'taki Amamassos, Arabanda, Melantos, Bafos, Tamassos, Tegessos, Arsos, Nemesos, Melandra, Leukara, Asine, Pergamon, İdalion, Limbeia, Alampria gibi yer adlarının eski Anadolu dillerine ait olduğu ve bu yer adlarının benzerlerine Batı ve Güney Anadolu'da rastlandığı görülmektedir (Gürgen, 2017:14). “Kıbrıs” adının geçtiği ilk yazmalardan biri Strabon'un MÖ. 23 yılına tarihlenen *Geographiká* (Strabon, 2000: XIV/6) ve Klávdios Ptolemaíos'un MÖ. 160 yılına tarihlenen *Geografiki Yfígisis* (Ptolemaíos, 160: V/13) eserleridir. Her ikisi de eserlerinde Kıbrıs'ın şehir ve burunlarını Latince tanımlamışlardır: “Paphus (Pafos-Baf), Curium (Kourion-Kuryum), Amathus (Amathounta-Amatu), Cition (Kition-Çite), Salamis, Thremitus (Tremetousiá-Erdemli), Tamassus (Tamassou-Politiko), Carpasia (Carpasso-Karpasía-Karpaz), Chytrus (Chytria-Kythréa-Değirmenlik), Achaeorum Acte (Yialouşa -Yeni Erenköy), Aphrodisium (Afrodisiás-Yalı), Macaria (Makaríá-Tatlısu), Cerinia (Cerines-Kerýneia-Girne), Lapethus (Lápthos-Lapta), Soli (Sóloi-Gemikonağı). Kıbrıs'ı tek öđe olarak gösteren ilk harita ise Venedikli denizci Bartolomeo Da Li Sonetti'nin 1485 tarihli haritasıdır (Sparavigna, 2015:11).

Kıbrıs hakkında Türkçe bilgileri, dönemlerinin iki önemli kaynağı olan Piri Reis'in *Kitáb-ı Bahriye* ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme* eserleri vermektedir. Piri Reis, bilimsel yöntemle Türkçe hazırladığı eseri *Kitáb-ı Bahriye* ile 16. yy. denizcilik ve coğrafya bilimlerine ışık tutar. Piri Reis, adanın Türkler tarafından alınmasından önce 1480-1518 yılları arasında ziyaret ederek gözlemediği Kıbrıs'ı haritalandırmış, özelliklerini ve ada hakkındaki bilgi ve izlenimlerini kitabında aktarmak üzere düzenlemiştir. *Kitáb-ı Bahriye*'nin Sultan I. Süleyman'a 1526 yılında sunulduğu göz önüne alındığında, ada hakkında en gerçekçi ve doğru bilgilerin Piri Reis tarafından verildiği kabul edilebilir. *Kitáb-ı Bahriye*'de Kıbrıs oldukça ayrıntılı şekilde, tüm kıyı ve coğrafi özellikleri açıklanarak, döneme ait adlandırmalarıyla ve Türkçe karşılıklarıyla verilmiştir. *Kitáb-ı Bahriye*'de ada hakkında verilen bilgiler şöyledir³;

Kıbrıs adası gerçekten diğer adalar gibi değildir. Çünkü bu adanın çevresindeki Anadolu kıyıları, Şam Korusu ve İskenderiye kıyıları hep Müslüman yerlerdir. Ada bütün bunların ortasında tereddütte kalmıştır. Ayrıca gayet mamur yeşillik bir adadır. Çevresi altı yüz mildir. Dağları ve akarsuları vardır. Hattâ yedi bin köyü vardır derler. Zamanında bir tarihte gezerken padişahımızın asker gemileriyle bu adaya uğradık. Belli başlı adamlarına “bu adanın yedi bin parça köyü olduğu doğru mudur” diye sordum, “eskiden öyleydi ama şimdi dört bin köyü vardır” dediler. Tüm köyler meyvelik, turunc ve limonluktur. Şekerhaneleri çoktur. Adanın kible tarafında bir tuzlası vardır. Oradan her yıl gemiler gelip tuz yükletirler. Kıbrıs adası büyük bir adadır, ancak yıldız tarafında demirleyecek yer azdır. Bu kıyılarda bir kale vardır, Girinye Bufari (Cerines-Kerýneia-Girne) derler. Bu kalenin önünde küçük bir limanı vardır, Fosiye? derler. Adanın yıldız tarafında başka belli bir liman yoktur. Bu limanın kırk mil günbatısı tarafında yıldız karşı bir körfez vardır, Pendiye (Pendaia-Pentágeia-Güzelyurt) derler. O körfezde döküntüler (kayalıklar) vardır. Körfeze bu döküntülerin poyraz tarafından girilir. Küçük gemiler barınabilir. Forna Kento burnunu (Cap Cormachitti-Akrotirio Kormakiti-Koruçam Burnu) batı tarafından dolaşınca Pendeaynök körfezi (Pendaia Colpe-Kolpos Morfou-Güzelyurt Körfezi) bulunur. Körfezin içinde bir akarsu vardır. Suyun karayel tarafında Pendeaynök adacığı vardır. Bu ada ile Kıbrıs adasının arası ufak gemiler için iyi demirleme yeridir. İçecek su adanın karşısındaki büyük adada vardır. Kav Santofan (Cap San Pifano-Akrotirio Arnaóutis-Arnavut Burnu) Kıbrıs’ın günbatısı tarafındaki yıldız burnudur. Bu burnun bir mil karşısında ince uzun bir ada vardır, kadırgaya benzer. Kav Santofan’ın yirmi mil kible tarafındaki küçük limana İlakeser? derler, bunun da önünde küçük yassı adalar (Isle Kionos-Nisída Kióni-?) vardır. Adalardan on mil kible tarafta Tirapente adası (Isle Trapano-Yeronissos Nisi-?), onun da yanında bir körfez vardır, bu körfez demir yeridir, içecek su da bulunur. O körfezden, on mil kible tarafında Bafanon burnu (Cap Baffo-Akrotirio Pafou-Baf Burnu) bulunur, alçak bir burundur. Eđer Baf’a (Baffo-Pafos-Baf) gidilirse, burası lodosa karşı bir köydür. Köyün önünde, kıyıda iki bergas (burgaz/hisar) vardır, önu iyi demirleme yeridir. Baf’ın üç mil kible tarafında Moline (Moline-Pétra tou Romiou-Afrodít Kayalıkları/Gavur Taşı) dedikleri iki ada vardır. Bu adalarla Kıbrıs arası üç buçuk kulaçtır. Baf’tan Moline’ye gidilirse bir mil kadar denizden dolaşıp sığlıkları geçmek gerekir. Bu adadan altı mil gündeğusu tarafında uç kısımaları sığlık bir burun vardır. Bu burnun üzerinde İstihali dağı (Mont Deglinsterra-?) vardır, taşlık bir yerdir. Buradan altı mil gündeğusunda Petire Tolsi dağı (?-Pétra Chasampoulión/ Kourtellórotsos-Taşlıca) vardır. On iki mil gündeğusu üzerinde ak bir burun olan Kav Biyanko (Cap Bianco-Akrotirio Aspri-Akburun) bulunur. Bu burnun iki mil gündeğusu tarafında içinde tatlı suyu bulunan, demirleme yeri olan Pisori gölü (Pissouri/Acrotiri-Alyki Lemesoú/Akrotiríou-Limasol Tuz Gölü) vardır. Bu gölün önu yaz mevsiminde iyi demirleme yeridir. Yirmi mil kible tarafında Kav Gate (Cap Gata-Akrotirio Gata-Dođan Burnu) kedi başı demek olan sivri bir burun vardır, uzaktan adaya benzer. Burnun yıldız tarafında bir bergas vardır. Bergasın olduğu yere Kose Lemeso (Limisso-Lemesós-Limasol) derler. Buradan altı mil gündeğusu tarafında bir eski harap kale vardır. Kaleden iki mil ötesi ak bir burundur, burnun genişliği dört mildir. Sonra Vasilo Potimo (Vassilico-Marí-Tatlısu) gelir. Buradan altı mil gündeğusu tarafında Aya Tenasyo kilisesi (San Athanasios-Ágios Athanásios Pentaschoinítis) vardır. Aya Tenasyo’dan altı mil ötede, uzaktan iki çatal gibi görünen Mozote burnu (Cap Masoto-Akrotirio Petoúnta-Mazoto Burnu) vardır. On iki mil güney tarafta yine bir ak

burun vardır. Bu buruna Kav Kiti (Cap Chiti-Akrotirio Kitou-Kite Burnu) derler. O burunu gündeğusu tarafından dolaşıp yıldız yönünden tuzla önüne gelinir. Tuzlayı gündeğusu tarafına geçtikten sonra Elikes'e (Elisides/Larnaca Saline-Alyki Lárnakas-Larnaka Tuz Gölü) gelinir, buradan gemiler tuz yükletirler. Buradaki bergasın karşısında Aya Lazero kilisesi (San Lazari-Ađiou Lazárou-Aziz Lazarus Kilisesi) vardır. Buradan kıble gündeğusu yönünde, on iki mil ileride kaba bir burun vardır. Bu buruna Kav San Corci (Cap San George/Cap Pila-Akrotirio Pýlas-Pile Burnu) derler. Kilisesi olan sıklık bir limanı vardır. Bu limandan Kav Kirga (Cap Griego-Akrotirio Greko-Poyraz Burnu) gündeğusu yönünde on iki mildir. Kav Kirga Kıbrıs'ın güney burnudur. Kav Kirga'dan karayel yönünde yirmi milde Magosa (Famagusta-Ammóhostos-Gazimađusa) vardır. Magosa'nın önünde İsiladye? denen iki ada vardır. Bu adaların karayel tarafı sivrice dağlardır. Bu dağlara Ayo Kilye (Mont Carpasso-Pentadákylos/Karpasia-Karpaz Dağları) derler. Buradan üç mil ötede Kalendi Viti'ye? gelinir, burası taşlıktır. Vodeyo? ya da Sante Katarine? derler, Moniye'ye? kadar sıklıktır. Buralar Magosa limanının önleridir. Magosa gündeğusuna karşı güzel bir kaledir, önünde iç ve dış limanı vardır. Kıbrıs adası'nın Magosa'dan büyük yeri yoktur. Magosa'dan gündeğusu poyraz cihetinde (yönünde) elli milde Kav Sanandirye (Cap San Andrea-Akrotirio Apostóλου Andréa-Zafer Burnu) vardır. Buradan Girenye yüz on mildir (Piri Reis, 932 /1526: 374b-388a).

Piri Reis, Kıbrıs'ı coğrafi özelliklerini ve dönem bilgilerini içerecek şekilde Latin yönetimine ait özellikleri ve adlandırmalarıyla ayrıntılı şekilde kitabında açıklamıştır. Bu bilgilerden Piri Reis'in ada hakkında daha önceki eser ve haritalardan yararlandığı, Akdeniz seyirlerinde adayı ve limanlarını ziyaret ettiği, adayla ilişkisi olan kişilerden bilgi aldığı anlaşılmaktadır. Özellikle adlandırmada kullandığı seslerden anlaşılıyor ki, daha önce çizilen Kıbrıs haritalarını incelemiştir. Piri Reis, adanın Doğu Akdeniz'de Müslüman toprakları arasında kaldığını belirtmektedir ki, Kıbrıs'ın Türkler tarafından alındığı 1571 yılından önceki adanın siyasal durumundaki karışıklığı da yansıtmaktadır. Kıbrıs'ın hem doğal kaynakları (tuz, bakır, değerli taş vb.) hem de tarım ürünleriyle (turunçgiller, zeytin, şeker kamışı, meyveler vb.) önemli bir üretim merkezi olduğu, limanlarının ticari hacmiyle Akdeniz ticaretinde önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Piri Reis'in adanın coğrafi ve denizel özellikleriyle ilgili verdiği bilgiler ve özellikle adlandırmalar, Kıbrıs tarihine kaynak oluşturması açısından değerlidir. Birçok coğrafi adlandırmanın günümüz adlarıyla eşleştii görülmekle birlikte öncelikle Latince olan adların zamanla değişime uğradığı ya da kullanılmadığı için farklılaştığı anlaşılmaktadır. Eserde adların kendi dillerindeki yazımıyla değil, Türkçe yazıma uygun olarak duyulduğu-okunduğu gibi yazılmasına dikkat edilmiştir. Bazı adların, anlamına ya da özelliğine bağlı olarak Türkçeleştirildiği, bazı adların ise sinonimlerinin verildiği görülmektedir. Kıbrıs'ın alınmasından önce yer adlarının ve Türkçe karşılıklarının verilmesi açısından da *Kitáb-ı Bahriye* kaynak eserdir, günümüzde kullanılan birçok yer adının Piri Reis tarafından Türkçeye kazandırıldığı söylenebilir. Magosa, Akburun, Girne, Arnavut Burnu gibi adlandırmalar günümüzde de Türkler tarafından aynı şekilde kullanılmaktadır. Farklılık olarak belirlenen bir diğer unsur adanın çevre uzunluğuna ait bilgidir. Piri Reis adanın çevresini 600 mil vermektedir ki kendinden sonra gelen Evliya Çelebi de 770 mil olarak aktarmaktadır. Bu iki ölçü o dönem kullanılan deniz miliyle 1080-1260 km'ye denk

gelmektedir ve adanın kıyı uzunluğu olan 782 km ile uyuşmamaktadır. Bu durumun hem Piri Reis'in hem de Evliya elebi'nin bu bilgileri farklı kaynaklardan almasından ve ölçü birimlerinin standart olmamasından kaynaklandığı düşünölmektedir.

Evliya elebi'nin eseri *Seyahatnâme*, 17. yy. sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal tarihinin günümüze ulaşan en önemli kaynaklarından biri olup, Kıbrıs hakkındaki bilgileri de ayrıntılı olarak aktarır. *Seyahatnâme*'sinde Kıbrıs limanlarını, işleyişini ve ticaretini ayrıntılı açıklaması, Evliya elebi'nin daha önce ada hakkında bilgiler edindiğini göstermektedir. *Seyahatnâme*'de adanın yönetim yapısı, gelirleri, ticareti yapılan ve iskelelerden gönderilen ürünleri, mimari ve şehirselle yapılarına ait bilgiler vermesi yörenin ve dönemin özelliklerini yansıması açısından önemlidir. Evliya Çelebi, Ortadoğu ve Hicaz gezisinde Antalya kıyılarına gelmiştir. 1671 yılında Kıbrıs'a gitmek üzere Kıbrıs kadısı İbrahim Efendi⁴ ile birlikte Akliman'a (Taşucu/Mersin) gelmiş olsa da, bölgedeki güvenlik sorunları nedeniyle adaya gidemediklerini belirtmektedir. Rodos adası ziyaretinde ise inceleme yaptığı Defterhane'den aldığı kayıtlar doğrultusunda Ege ve Akdeniz adalarını açıklar ve Kıbrıs hakkında bilgiler verir. *Seyahatnâme*'de ada hakkında verilen bilgiler şöyledir⁵:

Kıbrıs adası çevresi 700 mildir. Silifke tarafında Akliman bulunur. Geçmek istediğimiz günlerde iyi havada dürbünle bütün dağlarını gördük. Ama geçmek kısmet olmadı, çünkü Köserelik'te (Silifke) kafır (yabancı) gemileri vardı. Kıbrıs adasını görenler "gayet mamur, şenlikli ve süslü köy, kale ve beldeli bir devr-i zaman adasıdır" diye anlatıp överler. (Evliya elebi, 2011: c.9/1, 286)

Akliman daha önce Venedik kalesiydi, Karamanoğulları fethetmiştir. Kıbrıs fâtihi II. Selim zamanında Kıbrıs'a geçmek için kullanıldığından Lala Mustafa Paşa onartmıştır. Büyük gümrüktür, genellikle halkı Kıbrıs kuludur, Silifke halkı bütün mallarını burada satar. Kıbrıs iskelesidir ve kalenin dışında deniz kıyısında büyük mahzenler vardır. Bütün zengin tüccarlar mallarını buraya koyup satarlar. Dizdar aça bize bir silahlı ve mürettebatlı bir uçkun yağlı firkateyi (firkateyn) 300 kuruşa tuttu. Kıbrıs Kadısı İbrahim Efendi ile ortak ödemek üzere bütün eşya ve atlarımızı firkateye yükledik. Akliman'dan 20 mil uzaklaşınca Köserelik önlerinde 3 tane kâfir kalyonu tiramola edip (yön değiştirme) üzerimize doğru geldi. "Geri dönmek selâmettir (iyidir)" diye orsa edip (rüzgara karşı) Akliman'a geri döndük. Ben ve İbrahim Efendi firkateden dışarı çıkıp, eşyalarımızı ve atlarımızı gemiden çıkarıp "1060/1650 tarihinde Kıbrıs adasını gördüğümüz yeter" deyip Silifke'ye doğru yol çıktık. (Evliya elebi, 2011: c.9/1, 345-346)

Kıbrıs eyaleti yedi sancaktır, dördü has ile üçü salyane sancağıdır. Hazine defterdarı, tımar defterdarı, defter kethüdası, defter emini, çavuşlar kethüdası ve emini, alaybeyi ve çeribaşılıları vardır. Has sancakları İçil (Mersin) 270.000 akçe, Tarsus 245.260 akçe, Alaiye (Alanya) 250.000 akçe ve Sis (Kozan) 60.299 akçedir; Salyane sancakları Girine (Cerines-Kerýneia-Girne), Baf (Baffo-Pafos-Baf), Mađosa (Famagusta-Ammóhostos-Gazimađusa)'dır. Lefkořa (Nicosia-Lefkosia-Lefkořa) pařa sancağıdır ve Kıbrıs hazine defterdarı 120.000 akçe, tımar defterdarı 70.000 akçe, kethüdası 82.000 akçe zeâmet toplar. Kıbrıs adası çevresi 770 mil olan büyük bir adadır. 30.000 müslüman ve 150.000 kâfir yaşar. Kıbrıs eyaleti 1.667 kılıçtır, 40 zeamettir, 1627'si tezkireli timarlardır. Eski kânun üzere beyleri, zeâmet ve tımar sahipleri cebelüleri ile 4.500 asker olur. Kıbrıs adası ve içindeki kaleler Lefkořa, Mađosa, Girniye, Baf Sultan II. Selim zamanında Lala Kara Mustafa Pařa tarafından 978/1571 yılında üç senede fethedildi. (Evliya e-

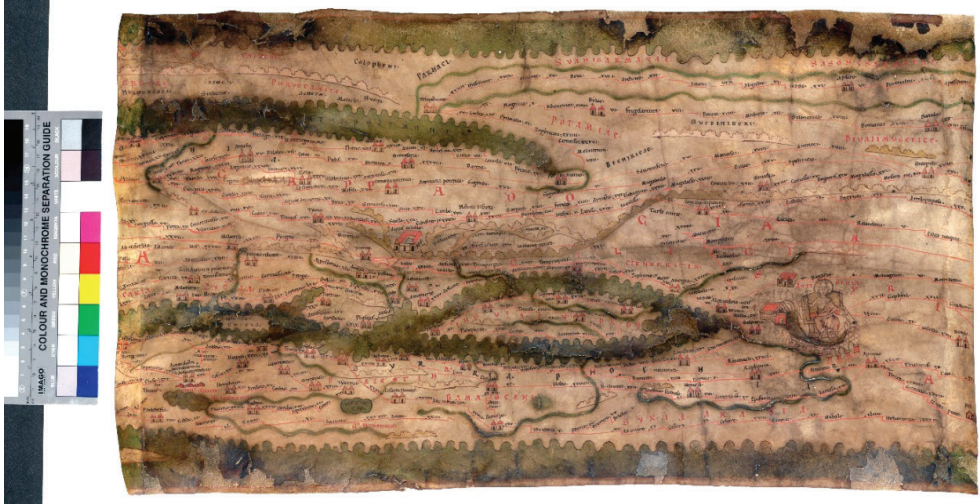
lebi, 2003: c. 1/1, 137, 147, 157, 166)

Kıbrıs adasında... adlı yerde büyük bir dağ vardır. Tanrının hikmeti bu dağın taşını tokmakla dövünce keten gibi olur. Sonra ince iplik eğirip kumaş dokunur ve giysiler dikilip İstanbul'un ileri gelenlerine ve padişaha hediye getirirler. Ne ipektir, ne pamuktur, ne yündür, ince bir kumaştır. Genellikle ileri gelenlerde çoktur. Kaptan Hüsamzade bana bir mendili hediye etmişti. (Evliya Çelebi, 2003: c. 2/1, 265)

Sultan II. Selim Venedikliler'in elinde olan Kıbrıs adasının alınması için Kara Mustafa Paşa'yı görevlendirdi. 700 parça kalyon, kadirga ve diğer gemilerle Donanma-yı Hümayun önce Magosa, ardından Lefkoşa, Baf, Tuzla (Elisides-Lárnakas-Larnaka), Girne kalelerini kısacası çevresi 770 mil olan ada içinde 76 kalesiyle, 900 köyüyle ve 600.000 nüfusuyla 3 yılda fethedildi. Hâlâ Osmanoğlu elindedir ve Akdeniz içinde benzeri yoktur. (Evliya Çelebi, 2010: c. 6/2, 668)

Evliya Çelebi, Kıbrıs'ın coğrafi özelliklerini ve dönem bilgilerini içerecek şekilde adanın Türkler tarafından alınmasından sonraki yönetimine ait özellikleri ayrıntılı şekilde kitabında açıklamıştır. Bu bilgilerden Evliya Çelebi'nin ada hakkında daha önceki eser ve bilgilerden yararlandığı, adayı ve limanlarını ziyaret edemese de adayla ilişkisi olan kişilerden bilgi aldığı anlaşılmaktadır. Adanın yönetim yapısı ve gelirlerinden bahsederek yüksek nüfusu ve yerleşmeleriyle önemli bir üretim merkezi olduğu, eski dönemlerden bu yana limanlarının Akdeniz ticaretinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir. Kıbrıs'ın alınmasından sonra yer adları ve kullanımlarının *Seyahatnâme*'de geçmesi, sürekliliği izleme açısından kaynak oluşturmaktadır.

2. Kıbrıs haritaları: Kartografik ve sosyo-kültürel özellikler





Harita 1- Başlık: Tabulæ Peutingerianæ-Segmentum X.

Eserin adı: Tabulæ Peutingerianæ

Yapılış tarihi-yeri: 4-5. yy. (13. yy.) Colmar

Yayıncı: Konrad Peutinger

Boyut: 34 x 674,5 cm

Kayıt no-yeri: Vindobonensis 324 - Österreichische National Bibliothek, Wien/Avusturya .

Peutinger Çizelgesi olarak bilinen haritanın tam adı “Tabulæ Peutingerianæ”dır. Haritanın 4-5. yy.’a ait örneklerden yararlanılarak 13. yy.’da Colmar/Almanya’da Alman bir keşiş tarafından çizildiği düşünülmektedir. Rulo şeklinde 12 adet birleştirilmiş parşömeden oluşan ve 34 x 674,5 cm boyutunda olan harita, Vindobonensis 324-Österreichische National Bibliothek Wien/Avusturya’da bulunmaktadır. Bilim adamı-edebiyatçı Konrad Celtis-Bickel tarafından 1494 yılında bulunan harita, Celtis’in ölümünden sonra aristokrat-devlet adamı Konrad Peutinger tarafından koruma altına alınmış ve “Peutinger Çizelgesi” olarak anılmaya başlamıştır. Harita 1591 yılında Konrad Peutinger’in akrabası aristokrat-yayıncı Marcus Welser tarafından ilk kez kopyalanmış, 1598 yılında ise Felemenk haritacı-yayıncı Abraham Ortelius tarafından ilk kez tam basımı yapılmıştır. Sonraki yıllarda da birçok kez basımı yapılan ve çeşitli eserlerde yer alan haritanın, Paris Bibliothèque Nationale de France (No: GE DD2987, GE D21948A, GE FF528, GE DD249); München Bayerischen Staatsbibliothek (No: BV000269289, BV001731916, BV004341396, BV004340657); Augsburg Bibliotheca Augustana ve çeşitli koleksiyonlarda nüshaları bulunmaktadır. Harita, 2007 yılında UNESCO tarafından Dünya Belleği Listesi’ne alınmıştır. Şehirlerin kuruluş tarihlerinden ve gösterimlerinden yola çıkılarak 4. yüzyıla tarihlendirilmektedir ve Roma İmparatorluğu’nu gösteren günümüze ulaşan en eski örnek olduğu kabul edilmektedir (Talbert, 2010: 28). Latince düzenlenmiş olan ve 12 segmentum/bölümden oluşan haritanın 1. bölümü yırtılmıştır. Genel anlamda imparatorlukta yolları gösteren bir “itinerarium” yani yol haritasıdır ve şehirler arası uzaklıklar Roma rakamıyla belirtilen Stadia (Stadia = 1,57 km Itinerary) ölçüsüyle verilmektedir. 555 şehir ve 3500 yerleşme adı içeren harita, kuzeyde İngiltere ve

Almanya'dan güneyde Afrika'ya, batıda İspanya'dan doğuda Hindistan ve Seylan'a kadar bilinen dünyayı coğrafi düzlemde göstermektedir (Levi, 1967: 26-28). Geleneksel kartografik gösterimden daha çok, coğrafi süreklilik topolojisini koruyan tematik bir haritadır. Coğrafi öğeler, haritayı kullanacak yolcuların konakları/durakları kolayca bulmasını, uzaklıkları hesaplamasını, ana su kaynaklarında lojistik faaliyeti organize etmesini sağlamak amacıyla çizilmiştir. Batı-doğu doğrultusunda çizilen ve coğrafi öğelerin çarpıtıldığı haritada koordinat düzlemi, pusula, ölçek ve lejant bulunmamaktadır. Renklendirilmesinde yeşil, kırmızı, beyaz, siyah, sarı renkleri kullanılmıştır ve şehir adları siyah, bölge adları kırmızı ile yazılmıştır. Haritanın Segmentum X. olarak belirtilen bölümünde Kıbrıs, Sicilya adası ile birlikte iki büyük adadan biri olarak çizilmiş ve "Insula Cypros (Kıbrıs Adası)" adıyla gösterilmiştir. Kıbrıs kuzeyde Cappadocia (Kapadokya) ve Cilicia (Kilikya-Çukurova) ile güneyde Syria (Suriye) ve Arabia (Arabistan) arasında deniz alanı içinde batı-doğu doğrultulu bir ada şeklinde çizilmiştir. Doğuda, haritada özel simgelerle çizilmiş olan Roma İmparatorluğu'ndaki 3 büyük şehirden Roma, Constantinopolis (İstanbul), Antiochia (Antakya) biri olan şehir başında hâlesıyla tahtta oturan bir hükümdarla simgelenmiştir. Adadaki dağlar kahverengi sıradağlar, akarsular yeşil renkli kıvrımlar şeklinde adları belirtilmeksizin gösterilmiştir. Haritada Amathus (Amatus-Amathóunta-?), Cerinia (Cerines-Kerýneia-Girne), Citari (Chytria-Kythréa-Değirmenlik), Cito (Chiti-Kiti-Çite), Curio (Curium-Kourion-Kuryum), Lapheto (Lapito-Lápithos-Lapta), Palephato (Palaípafoş-Sakarya), Paphos (Baffo-Pafos-Baf), Salamina (Salamis), Soloae (Soli-Sóloi-Gemikonağı), Tamiso (Tamassus-Tamassóu-Politiko), Thremitus (Tremetousiá -Erdemli) adlarıyla belirtilen yerleşmelerdir. Bu yerleşmelerden 3. derecede önemli şehir ya da kasaba olarak kabul edebileceğimiz Cerinia, Paphos, Salamina, Soloae, Thremitus ikonik simgelerle gösterilmiştir. Haritada şehirler arası uzaklıklar 3 hat üzerinde Roma rakamıyla stadia olarak verilmiştir. Harita bölgenin en eski ayrıntılı çizimi olması ve yerleşmelerin eski adlarını vermesi nedeniyle önemli bir kaynaktır.





Harita 2- Başlık: Gezire Kibros

Bulunduđu eser-yapılış tarihi: *Kitābū'l-Nuzhātū'l-Müştak/Charta Rogeriana: Weltkarte des Idrisi vom Jahr 1154 - 12. yy.*

Haritacı-yayıncı: Muhammed el-İdrisî- Konrad Miller

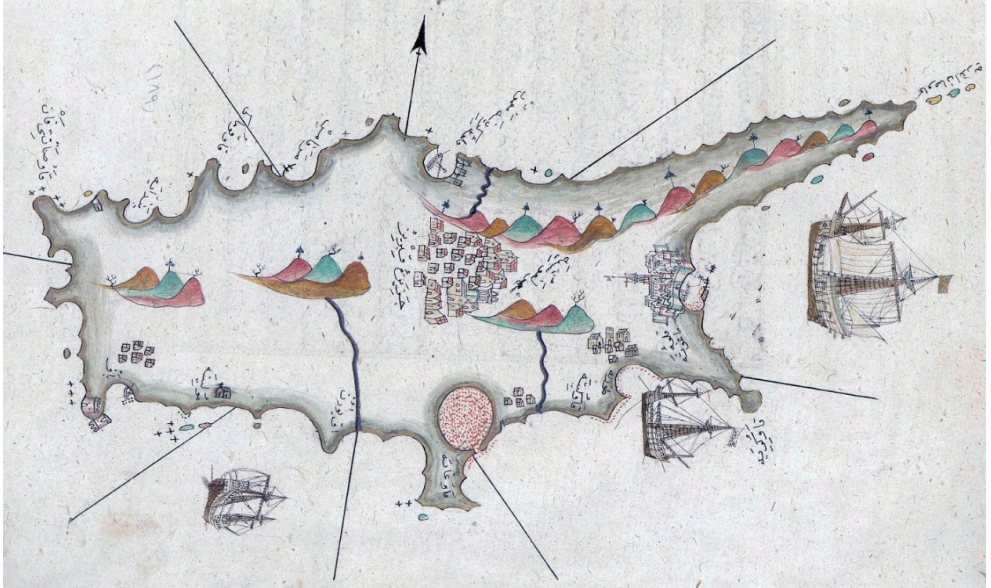
Boyut: 85 x 193 cm

Basıldığı yer-baskı tarihi: Stuttgart-1928

Kayıt no-yeri: 2 Mo 76600 - Monumenta Germaniae Historica Bibliothek, München/ Almanya

Fas'ta doğan Muhammed el-İdrisî (d.1100-ö.1165) Endülüs'de eğitim almıştır ve coğrafya bilminde harita ve eserleriyle öncü bilim adamlarından biridir. 1138 yılından itibaren Sicilya Kralı II. Roger'ın (d.1097-ö.1154) desteğiyle Avrupa ve Akdeniz havzasını gezen ve çalışmalarını sürdüren İdrisî, 1154? yılında *Nuzhetū'l-müştak fi'htirâkı'l-âfâk* ya da *el-Kitābū'r-Rucârî* adıyla da bilinen coğrafya kitabını tamamlamıştır. Zamanının bilinen tüm ülkeleri ve bölgeleri hakkında coğrafi ve kültürel bilgiler içeren kitap, Arapça hazırlanmıştır. Kitap, her biri kendi içinde 10 bölümden oluşan 7 iklime (bölge) bölünmüştür. Bu bölgeler hakkında topografik, klimatik, hidrografik bilgilerin yanı sıra, yönetim, ekonomik, tarihsel ve dinsel bilgileri ve 70 haritayı içermektedir. Asıl eser günümüze ulaşmamış olsa da, kendinden sonra farklı ülkelerde ve dillerde el yazması olarak çoğaltılmış ve tercüme edilmiştir. Eser hakkında bilgiler için bu nüshalardan yararlanılmaktadır. Günümüze ulaşan en eski nüsha, 69 harita içeren 352 yapraktan oluşan Paris-Bibliothèque Nationale de France (Manuscrits-Arabe 2221) kayıtlı nüshasıdır. Bunun dışında Oxford-Bodleian Library (Mss. Pococke 375) ve İstanbul-Köprülü Kütüphanesi'nde (Nr. 955) el yazması nüshaları bulunmaktadır. Bibliothèque Nationale de France'da bulunan Arapça düzenlenmiş nüshasında haritalar 2

sayfada renkli çizilmiştir. Haritalarda deniz beyaz dalgalı mavi, göller ve akarsular yeşil, dağlar dalgalı tepeler şeklinde koyu sarı-mor ile renklendirilmiştir. Kasabalar altın rozetlerle belirtilmiştir. Ülke ve bölge adları kırmızı ile yazılmıştır. Yunan geleneğini ve Ptolemaios sistemini izleyen İdrisî, haritalarında güneye dönük ve enlemlere göre 7 iklim (bölge), boylamlara göre 10 bölümlü koordinat sistemini kullanmıştır. 70 bölüm bir araya getirildiğinde ekvatora paralel termal bölgeler halinde, bilinen dünyanın dikdörtgen büyük bir haritasını oluşturmaktadır. Haritada düzlemsel projeksiyon kullanılması nedeniyle gösterilen alanda coğrafi öğelerde ve şekillerde bozulma ve çarpıtmalar oluşmuştur. İdrisî, güneyin üstte çizildiği ve Mekke'nin merkez olarak betimlendiği daha küçük dairesel bir dünya haritası ile dünyanın çevresini 22.900 mil hesaplamış, % 10'dan daha az bir yanılmayla yerçekimi kavramını tanımlamıştır. Alman haritacı Konrad Miller (d.1844-ö.1933) ise kitabın el yazmalarını inceleyerek ve kitaptaki haritaları birleştirerek 1928 yılında Latin harfleriyle tam dünya haritasını düzenlemiştir (Pelletier, 1983: 115-116). Miller'in "Tabula Peutingeriana" haritasını da hazırlaması sonrasında seri niteliğinde, İdrisî'nin haritası "Tabula Rogeriana" olarak anılmaya başlamıştır. "Charta Rogeriana: Weltkarte des Idrisi vom Jahr" olarak adlandırılan bu harita, Miller tarafından aslına uygun şekilde güney-kuzey yönlü çizilmiştir. Atlantik Okyanusu'ndan Çin Denizi'ne kadar olan alanı kapsamakta (Maqbul, 1992: 158) ve 5000'den fazla coğrafi adı içermektedir (Şeşen, 2000: 493-495). Haritada pusula, ölçek ve lejant bulunmamaktadır. Haritanın 4. iklim-5. bölümünde verilen Kıbrıs, "al bahr al sâmi uahûa al Rûmi" olarak adlandırılan Doğu Akdeniz'de 35. parça içinde büyük bir ada şekline çizilmiş ve adı "Gezîre Kibros (Kıbrıs Adası)" olarak kırmızı ile yazılmıştır. Adada Al Timasûn (Limisso-Lemesos-Limasol), Lafkîsia (Nicosia-Lefkosia-Lefkoşa), Kornebia (Cerines-Kerýneia-Girne) adlarıyla belirtilen ve rozetle işaretlenmiş yerleşmelerdir. Haritada gösterilen tek coğrafi unsur dağlardır.



Harita 3- Başlık: Cezîre Kıbrız

Bulunduğu eser-yapılış tarihi: *Kitâb-ı Bahriye* v. 388b - 932/1526?

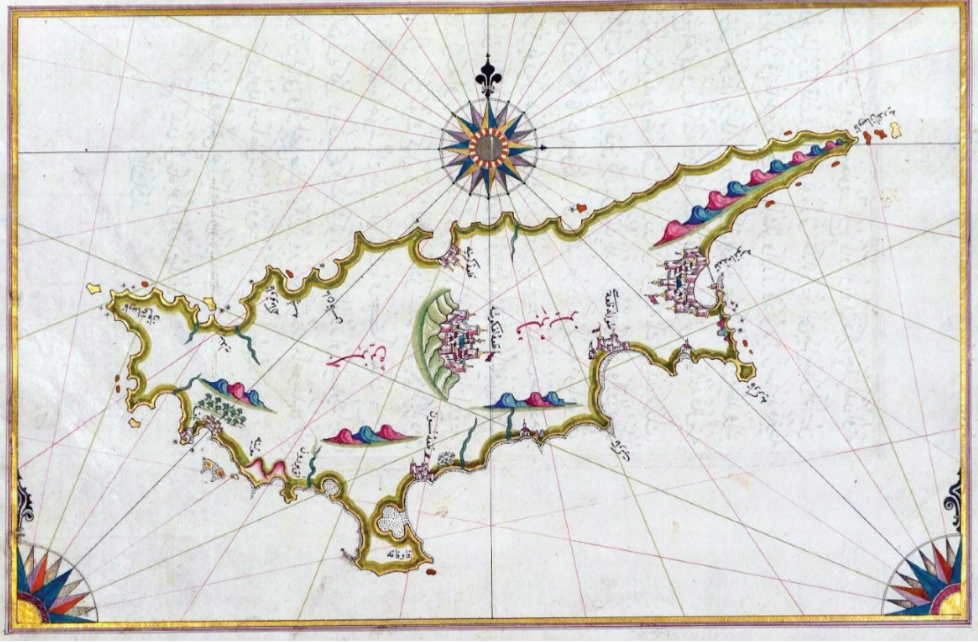
Haritacı: Piri Reis

Boyut: 21,5 x 32,4 cm

Kayıt no-yeri: Ayasofya 2612-Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul/Türkiye

Piri Reis (d.1465?-ö.1554), *Kitâb-ı Bahriye* ile Osmanlı medeniyetinin ilk coğrafya kitabını hazırlayarak coğrafya bilimine önemli katkı sağlamıştır. *Kitâb-ı Bahriye* Çanakkale başlangıç ve bitiş yeri olmak üzere, Adalar Denizi ve Akdeniz kıyılarına ait coğrafi bilgileri ve bu alanların haritalarını içermektedir. Haritalara ve bu haritaları açıklayan metinlere yer verilen ilk eserdir ve tüm Akdeniz’in en ayrıntılı şehir çizimlerine sahiptir. Piri Reis’in *Kitâb-ı Bahriye* eseri, bir deniz kılavuzu olarak hazırlanmıştır ve ölümünden sonra çok sayıda nüshası yapılmıştır. Bu nüshalardan biri olan İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2612 numarada kayıtlı el yazması eser, toplam 433 yapraktan oluşmakta ve 216 harita içermektedir. Kıbrıs haritası eserde tam sayfa olarak bulunmaktadır. Çizim özelliklerinden 16. yy. başlarında hazırlandığı düşünölen harita, Arap harfleriyle Türkçe düzenlenmiştir, hattı düzgün ve okunaklıdır. Haritada koordinat sistemi, ölçek ve lejant yer almazken merkezden çıkan 8’li pusula hatları bulunmaktadır. Kıyıda verilen yerleşme adları, akarsular ve renklendirilmiş çizimiyle bir portolan özelliği göstermektedir. Ada merkezde “Cezîre Kıbrız (Kıbrıs Adası)” adıyla belirtilerek yerleşmeleri ve coğrafi unsurlarıyla sayfada dikey doğrultuda çizilmiştir. Dağlar renklendirilmiş sıradağlar, akarsular dağlardan kaynaklarını alan hatlar şeklinde adları belirtilmeksizin gösterilmiştir. Kıyılarda kayalıklar artı (+), sığlıklar kırmızı noktalar (••••) ile gösterilmiştir. Güneyde Limasol Tuz Gölü (Pissouri/Acrotiri-Alyki Lemesou/ Akrotirou) bir lagün şeklinde gösterilmiştir. Gazimağusa, Larnaka ve Yalova Körfezleri önünde Venedik Dukalığı’na ait 1 karaka/barca ve 2 büyük karavel çizilmiştir. Merkezde “Şehr-i Legoşiye” adıyla Lefkoşa (Nicosia-Lefkosía) ve “Kale Magusa” adıyla Gazimağusa (Famagusta-Ammóhostos) büyük şehirler olarak ikonografik kale-şehir ve kiliseleriyle çizilmiştir. Gazimağusa üzerinde Venedik bayrağı gösterilmiştir. Buradan haritanın, adanın Türkler tarafından alındığı 1571 yılından önce yapıldığı ve adanın Venedik’e ait büyük bir ticaret merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca haritada Kala Girinye (Cerines-Kerýneia-Girne), Baf (Baffo-Pafos), Akburun (Cap Bianco-Akrotirio Aspri), Moline (Moline-Petra tou Romiou-Afroditi Kayalıkları/Gavur Taşı), Kav Gate (Cap Gata-Akrotirio Gata-Dođan Burnu), Kav Kite (Cap Chiti-Akrotirio Kitou-Kite Burnu), Tuzla (Elisides-Lárnakas-Larnaka), Kav Girike (Cap Griego-Akrotirio Greko-Poyraz Burnu), Kav Sanandirye (Cap Andrea-Akrotirio Apostóλου Andréa-Zafer Burnu), Marafamis (Morfou-Güzelyurt), Pendaye (Pendaia-Pentágeia-Yeşilyurt), Kav Santifan (Cap San Pifano-Akrotirio Arnaoutis-Arnaut Burnu), Kav Komaki (Cap Cormachitti- Akrotirio Kormakiti-Koruçam Burnu) adlarıyla belirtilen yerleşme ve coğrafi unsurlardır. *Kitâb-ı Bahriye*’de Kıbrıs’ın önemli bir ticari liman olması nedeniyle anlatım kısmı oldukça ayrıntılıdır. Piri Reis, 4000 köyüyle adanın büyüklüğünden bahsederek diğer adalardan farklı olarak Müslöman ölkelerin arasında jeopolitik açıdan önemli olduğunu açıklamaktadır. Adada limon, turunç, portakal ve incir

yetiştirildiğini, tuz ve şeker üretiminin ve ticaretinin yapıldığını; doğu kesiminde yer alan Magosa Limanı önünde mendirek ve fener bulunduğu, iç ve dış limandan olduğunu, adanın en büyük limanı olması nedeniyle büyük gemiler ve kadırgalar için uygun olduğunu belirtmiştir. Harita, en eski Türkçe harita olması ve Kıbrıs'ta coğrafi adların Latince ve hazırlandığı dönemdeki Türkçe karşılıklarıyla verilmesi açısından önemlidir.



Harita 4- Başlık: Cezîre Kıbrız

Bulunduğu eser-yapılış tarihi: *Kitâb-ı Bahriye* v. 325b- 17. yy?

Haritacı: Piri Reis

Boyut: 24 x 34 cm

Kayıt no-yeri: Ms. W.658- Walters Art Museum, Baltimore/ABD.

Kitâb-ı Bahriye nüshalarından biri olan Baltimore, Walters Art Museum W.658 numara da kayıtlı eser toplam 378 yapraktan oluşmakta ve 239 adet harita içermektedir. Kıbrıs haritası eserde tam sayfa olarak bulunmaktadır. Çizim özelliklerinden 17. yy. hazırlandığı düşünölen harita, Arap harfleriyle Türkçe düzenlenmiştir. Haritada koordinat sistemi, ölçek ve lejant yer almazken kerteriz hatları ve kuzeyde konumlanan 32'li tam pusula bulunmaktadır. Kıyıda verilen yerleşme adları, akarsular ve renklendirilmiş çizimiyle bir portolan özelliği göstermektedir. Ada merkezde "Cezîre Kıbrız (Kıbrıs Adası)" adıyla belirtilerek yerleşmeleri ve coğrafi unsurlarıyla sayfada dikey doğrultuda çizilmiştir. Akarsular kısa hatlar, dağlar renklendirilmiş sıradağlar şeklinde adları belirtilmeksizin gösterilmiştir. Kıyılarda kayalıklar artı (+) ile, sıklıklar siyah noktalar (····) ile gösterilmiştir. Güneyde Limasol Tuz Gölü (Pissouri/Acrotiri-Alykí Lemesouí/ Akrotiriou) bir lagün şeklinde gösterilmiştir. Merkezde

“Kala Lefgoşe” adıyla Lefkoşa (Nicosia-Lefkosía) ve “Kala Magusa” adıyla Gazimağusa (Famagusta-Ammóchostos) büyük şehirler olarak ikonografik kale-şehir şeklinde ve üzerinde Osmanlı bayrağıyla çizilmiştir. Buradan eserin adanın Osmanlılar tarafından alınmasından sonra hazırlandığı anlaşılmaktadır. Baf (Baffo-Pafos), Kala Limason (Limisso-Lemesos-Limasol), Tuzla Kalası (Elisides-Lárnakas-Larnaka), Kala Girinye (Cerines-Kerýneia-Girne) daha küçük kaleler şeklinde çizilen yerleşmelerdir. Ayrıca haritada Moline (Moline-Pétra tou Romioú-Afroditi Kayalıkları/Gavur Taşı), Kav Kate (Cap Gata-Akrotírio Gata-Doğan Burnu), Kav Kiti (Cap Chiti-Akrotírio Kitou-Kite Burnu), Kav Kirye (Cap Griego-Akrotírio Greko-Poyraz Burnu), Kav Sanandirye (Cap Andrea-Akrotírio Apostólou Andréa-Zafer Burnu), Kav Komake (Cap Cormachitti-Akrotírio Kormakiti-Koruçam Burnu), Marofamis (Morfou-Güzelyurt), Pomosa (Pomo-Pómos-Pomo), Pendaye (Pendaia-Pentágeia-Yeşilyurt), Kav Santifan (Cap San Pifano-Akrotírio Arnaóutis-Arnavut Burnu), Akburun (Cap Bianco-Akrotírio Aspri) adlarıyla belirtilen yerleşme ve coğrafi unsurlardır. Adanın batısında bahçeler gösterilmiştir. Harita-5 İstanbul Deniz Müzesi 988 nüshasıyla çizim, adlandırmalar ve teknik açıdan tam benzerlik göstermektedir.



Harita 5- Başlık: Cezire Kıbrıs

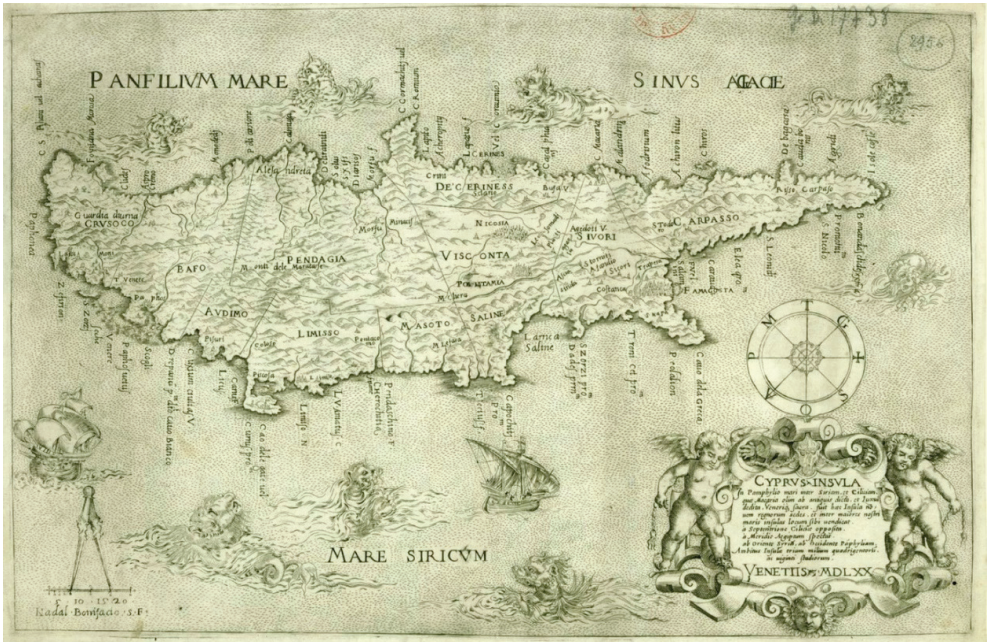
Bulunduğu eser -yapılış tarihi: *Kitáb-ı Bahriye* v. 325b- 18. yy?

Haritacı: Piri Reis

Boyut: 23 x 34,5 cm

Kayıt no-yeri: 988- İstanbul Deniz Müzesi, İstanbul/Türkiye

Kitâb-ı Bahriye nüshalarından biri olan İstanbul Deniz Müzesi 988 numarada kayıtlı eser toplam 361 yapraktan oluşmakta ve 236 harita içermektedir. Kıbrıs haritası eserde tam sayfa olarak bulunmaktadır. Çizim özelliklerinden 18. yy. hazırlandığı düşünülen harita, Arap harfleriyle Türkçe düzenlenmiştir. Haritada koordinat sistemi, ölçek ve lejant yer almazken kerteriz hatları ve kuzeyde konumlanan 32’li tam pusula bulunmaktadır. Kıyıda verilen yerleşme adları, akarsular ve renklendirilmiş çizimiyle bir portolan özelliği göstermektedir. Ada merkez “Cezîre Kıbrıs (Kıbrıs Adası)” adıyla belirtilerek yerleşmeleri ve coğrafi unsurlarıyla sayfada dikey doğrultuda çizilmiştir. Akarsular kısa hatlar, dağlar sıradağlar şeklinde adları belirtilmeksizin çizilmiştir. Kıyılarda kayalıklar artı (+) ile, sığlıklar siyah noktalar (····) ile gösterilmiş, kıyı hattı mavi ile renklendirilmiştir. Güneyde Limasol Tuz Gölü (Pissouri/Acrotiri-Alyki Lemesou/Akrotiriou) bir lagün şeklinde gösterilmiştir. Merkezde “Kala Lefgoşe” adıyla Lefkoşa (Nicosia-Lefkosia) ve “Kala Magusa” adıyla Gazimağusa (Famagusta-Ammóchostos) büyük şehirler olarak ikonografik kale-şehir şeklinde çizilmiştir. Moline (Moline-Pétra tou Romiou-Afrodit Kayalıkları/Gavur Taşı), Kala Limason (Limisso-Lemesos-Limasol), Tuzla Kalası (Elisides-Lárnakas-Larnaka), Kala Girine (Cerines-Kerýneia-Girne) daha küçük kaleler şeklinde gösterilen yerleşmelerdir. Ayrıca haritada Kav Santifan (Cap San Pifano-Akrotirio Arnaóutis-Arnavut Burnu), Akburun (Cap Bianco-Akrotirio Aspri), Kav Kate (Cap Gata-Akrotirio Gata-Doğan Burnu), Kav Kiti (Cap Chiti-Akrotirio Kitou-Kite Burnu), Kav Kirye (Cap Griego-Akrotirio Greko-Poyraz Burnu), Kav Sanandiry (Cap Andrea-Akrotirio Apostóλου Andréa-Zafer Burnu), Marofamis (Morfoú-Güzelyurt), Pomos (Pomo-Pómos-Pomo), Pendaye (Pendaia-Pentágeia-Yeşilyurt), Kav Komake (Cap Cormachitti-Akrotirio Kormakiti-Koruçam Burnu) adlarıyla belirtilen yerleşme ve coğrafi unsurlardır. Harita-4 Walters Art Museum W.658 nüshasıyla çizim, adlandırmalar ve teknik açıdan tam benzerlik göstermektedir⁶.



Harita 6- Başlık: Cyprus Insula

Yapılış tarihi-basıldığı yer: 1570 - Venedik

Haritacı: Natale Bonifacio

Boyut: 27 x 40,5 cm

Kayıt no-yeri: GED 17738 - Bibliothèque Nationale de France, Paris/Fransa

Haritanın yapımcısı Natale Bonifacio de Sebenico ya da Natale Dalmatino (d.1537-ö.1592), *Hrvat* asıllı İtalyan gravürçü ve yayıncıdır. Natale Bonifacio Venedik ve Roma'da çok sayıda harita, şehir planı, resim, kitap hazırlamış ve baskılarını yapmış-tır. Haritaları tekniği, ayrıntıları ve ölçeklendirmesiyle döneminin en iyi Akdeniz ve ada-lar haritaları olarak görölmektedir. Bu haritalar, 1574 yılında Bertelli tarafından *Civitatium Aliquot Insigniorum et Locorum Magis Munitorum Delineatio* adlı kitapta yayınlanmıştır (Christopher, 2004:182-183). Tek sayfa Latince hazırlanan ve Natale Bonifacio tarafından imzalanan Kıbrıs haritası, Venedik'te 1570 yılında basılmıştır. Güneydoğu köşede sanatsal bir bordürle çevrili, haritanın adının, yapım bilgilerinin ve üzerinde 8'li pusulanın yer aldığı künye bulunmaktadır. Künyede adanın adı "Cyprvs Insvla (Kıbrıs Adası)" olarak verilmiştir. "In Pamphylio mari inter Siriam, et Ciliciam, quæ Macaria olim ab antiquis dicta, et Luscini dedita, Venerique sacra. fuit hæc Insula no uem regnorum sedes, et inter maiories nostri maris insulas locum sibi uendicat. à Septentrione Ciliciæ opposita à Meridie Aegiptum spectat" olarak verilen açıklamada kutsal Venüs'e adanan ve eskiden "Macaria (kutsanmış)" olarak adlandırılan Kıbrıs'ın Suriye, Pamfilya (Taşeli Yarımadası) ve Kilikya (Çukurova) arasın-daki denizde yer aldığı; büyük adalardan biri olduğu ve krallığın bulunmadığı; kuzeyden Kilikya ve güneyden Mısır ile çevrili olduğu belirtilmiştir. Haritada koordinat düzlemi ve lejant bulunmazken güneybatı köşede İtalyan milinde 20 mil = 1/1.060.000 denk gelen çizik ölçek yer almaktadır. Harita, portolanlarda ve koleksiyon haritalarında görölen rüzgarları be-lirten 8 aslan/ejderha motifi, 2 melek ve gemi çizimleriyle sanatsal olarak süslenmiştir. Yük-selti ve eğimler kabartma yöntemiyle, akarsular ince hatlar şeklinde gösterilmiştir. Pedious Flu (Kanlıdere) üzerinde köprüler çizilmiştir. Adanın çevresinde Pampilium Mare (Antalya Körfezi), Siricum Mare (Suriye Denizi) ve Sinus Acacie (İskenderun Körfezi) adlarıyla be-lirtilmiştir. Haritada ada Crusoco, Bafo, Avdimio, Limisso, Pendagia, Masoto, De'Ceriness, Visconta, Saline, İvori, Carpasso olmak üzere 11 bölgeye ayrılmıştır. Yerleşmeler Latince adlarıyla birlikte simgelerle gösterilmiştir. Büyük şehirler olarak Famagosta (Famagusta-Ammóhostos-Gazimağusa), Poetamia (Potamia-Dereliköy), Nicosia (Lefkosía-Lefkoşa), Pafhos (Baffo-Pafos-Baf), Limiso (Lemesos-Limasol) ikonografik kale-şehir şeklinde gös-terilen yerleşmelerdir. Kıyı hattında ise tüm burun ve koylar adlarıyla gösterilmiştir. Harita, coğrafi unsurların adlarının Latince verilmesi ve ayrıntılı çizimi nedeniyle önemli bir kaynaktır. Eserin, adanın Türkler tarafından alınmasının hemen öncesinde hazırlanmış olması, coğrafi adlar ve yönetim yapısı hakkında açık bilgiler vermesi açısından önemlidir.



Harita 7- Başlık: Cypri Insulae Nova Descript

Bulunduğu eser-yapılış tarihi: *Theatrum Orbis Terrarum*- 1571

Haritacı-yayıncı: Ioannes van Deutecum-Abraham Ortelius

Boyut: 35 x 49,5 cm

Basıldığı yer-baskı tarihi: Antwerp- 1573

Kayıt no-yeri: GE BB 565 - Bibliothèque Nationale de France, Paris/Fransa

Çok sayıda harita üreten Felemenk coğrafyacı-haritacı Abraham Ortelius'un (d.1527-ö.1598) en önemli eseri, çeşitli haritalardan ve coğrafi açıklamalardan oluşan *Theatrum Orbis Terrarum* adlı atlasıdır. Atlasın ve içerisindeki haritaların sonraki yıllarda çok sayıda nüshası basılmıştır. Ortelius, özellikle Gerard Mercator'un (d.1512-ö.1594) yeni bir projeksiyon yöntemiyle çizdiği haritaları düzenli bir sınıflandırmayla tek bir kitapta bir araya getirmesiyle haritacılıkta önemli bir başarı elde etmiştir. Eserinin başarısıyla 7 farklı dilde 25 çeşit baskısı yapılan haritaları, 18. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa'daki haritacılar ve yayıncılar tarafından kullanılmıştır (Van den Broecke, 2009: 38-40). Atlasın Paris-Bibliothèque Nationale de France (No: GEDD4894, GEDD1252, GEDD755, GEDD2005, GEDD636, GEDD837, GEDD249), Madrid-Biblioteca Nacional De España (No: GMG/1055, GMG/823) ve birçok koleksiyonda nüshaları bulunmaktadır. Atlasla yer alan Kıbrıs haritası, taş baskı tekniğiyle yapılmış elde renklendirilmiş haritadır. Tek sayfa Latince hazırlanan harita Antwerp'te 1573'te basılmış ve Ioannes van Deutecum tarafından imzalanmıştır. Kuzeybatı bölümünde haritanın adının ve yapım bilgilerinin yer aldığı sanatsal bordür içinde künye bulunmaktadır. Haritanın adı künye içinde "Cypri Insulae Nova Descript (Kıbrıs Adasının Yeni Çizimi)" olarak verilmiştir. Güneydoğu bölümünde ise yine sanatsal bordürle çevrili Lemnos (Limni) adası haritası yer almaktadır. Haritada koordinat düzlemi ve lejant bulunmazken

güneybatı köşede İtalyan milinde 20 mil = 5,7-7,5 cm denk gelen çizik ölçek yer almaktadır. 4 ana yön adlarıyla yazılı olarak belirtilmiş, kuzey ve doğuda 3 büyük karaka/barca çizilmiştir. Yükseltiiler renklendirilmiş kabartılı sıradağlar şeklinde, akarsular mavi hatlar, küçük yerleşmeler kaleyle belirtilmiştir. Gazimağusa yakınlarında Pedicus Flu (Kanlıdere) üzerinde köprüler ve yakınında su kemerleri çizilmiştir. Haritada ada, Paphia, Amathusia, Lapethia, Salaminia olmak üzere 4 bölgeye ayrılmıştır. Tüm yerleşmeler ve coğrafi unsurlar adlarıyla ayrıntılı verilirken büyük yerleşme yeri olarak Famagusta (Ammóchos-Gazimağusa), Nicosia (Lefkosia-Lefkoşa), Cerines (Kerýneia-Girne) ikonografik kale-şehir şeklinde gös-terilmiştir. Capo Bianco (Akrotírio Aspri-Akburun), Capo Gate (Akrotírio Gata-Doğan Bur-nu), Capo Chiti (Akrotírio Kitou-Kite Burnu), Capo Pila (Akrotírio Pýlas-Pile Burnu), Capo Griego (Akrotírio Greko-Poyraz Burnu), Capo S. Andrea (Akrotírio Apostólou Andréa-Zafer Burnu), Capo Cormachitti (Akrotírio Kormakíti-Koruçam Burnu), Capo Limniti (Akrotírio Limnitis-Yeşilirmak Taş Burun), Capo Eleni (Cap Pomo-Akrotírio Pómos-Pomo Burnu), Capo S. Pifano (Akrotírio Arnaoútis-Arnaut Burnu) kıyıda belirtilen



Harita 8- Başlık: Cypri Insulae Nova Descript

Bulunduğu eser-yapılış tarihi: *Novus Atlas Asiae Geographiae* v.29 - 1635

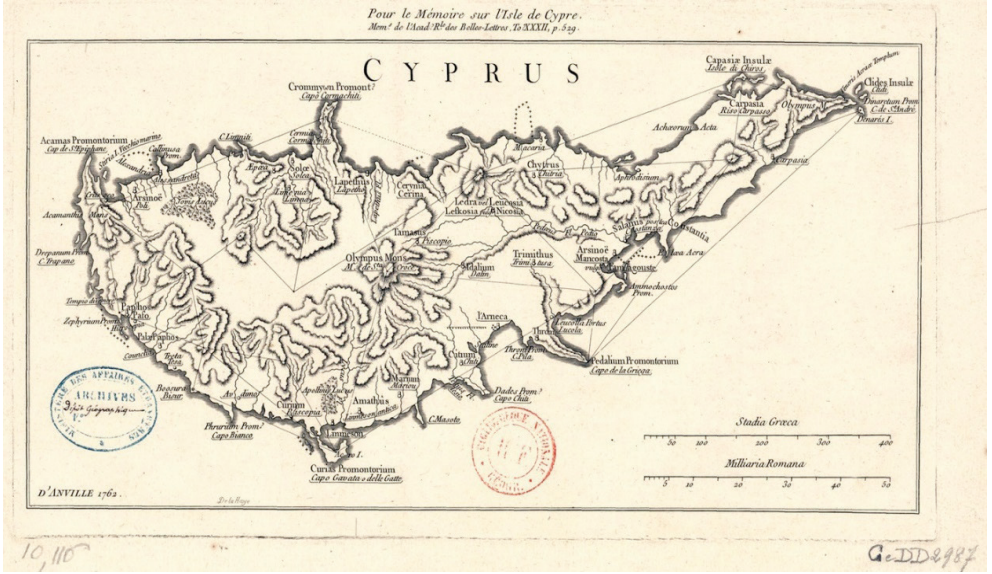
Haritacı: Ioannis Blaeu

Boyut: 27 x 40,5 cm

Basıldığı yer-baskı tarihi: Amsterdam-1662

Kayıt no-yeri: A-35/37- İstanbul Deniz Müzesi, İstanbul/Türkiye

Haritacı bir aileden gelen Flemenk haritacı Johannes Blaeu (d.1596-ö.1673), kardeşi Cornelius Blaeu ile babalarının şirketini devam ettirerek çok sayıda yayın yapmıştır. 1635'te 207 harita içeren ve iki cilt olarak yayınladığı *Theatrum Orbis Terrarum sive Novus Atlas* Latince, Almanca, Felemenkçe ve Fransızca basılmıştır. Bu eser, Abraham Ortelius'un *Theatrum Orbis Terrarum* atlasının geliştirilmiş ve yeni bilgilerle hazırlanmış halidir. Bu nedenle genişleyen ticaret ağları, teknolojik yenilikler ve denizaşırı imparatorluğunun büyümesiyle, Hollanda'da harita ve coğrafya bilimi gelişmekteydi. Blaeu, Vereenigde Oostindische Compagnie'nin (Hollanda Dođu Hindistan şirketi) resmi haritacısı olduktan sonra yeni bir dünya atlası hazırlamak üzere çalışmalara başlamıştır. İlk ciltleri 1662 yılında yayınlanan 11 ciltlik *Atlas Maior: Geographia qvæ est Cosmographiæ Blavianæ* 1665 yılında tamamlanmıştır. Eser, Hollanda haritacılığının altın çağı kabul edilen 17. yüzyılın en ayrıntılı ve değerli atlaslarından biriydi. 594 harita ve 3.368 sayfa metin içeren atlas, Latince 11 cilt, Fransızca 12 cilt, Flemenkçe 9 cilt, Almanca 10 cilt ve İspanyolca 10 cilt olarak yayınlanmıştır (Koeman vd., 2007: 1321-1325). *Kıbrıs haritası Novus Atlas* ve *Atlas Maior*'da yer almaktadır. İstanbul Deniz Müzesi'nde yer alan Novus Atlas nüshası eserin 2. cildi olup, toplam 426 yaprak ve çift sayfa 27 haritadan oluşmaktadır. Atlasta çift sayfada yer alan Kıbrıs haritası sanatsal süslemelerle görsellik kazandırılmış ve renkli olarak basılmıştır. Temel bilgileri Ortelius'un 1573 Kıbrıs haritasına dayanan harita Latince hazırlanmıştır. Güneydođu bölümünde haritanın adının "Cyprus Insula (Kıbrıs Adası)" olarak yer aldığı sanatsal bordür içinde künye bulunmaktadır. Güneybatı köşede 12 İtalyan mili = 3 Germen mili = 3 cm denk gelen çizik ölçek yer almaktadır. Çerçevesinde B 57°40' - D 60°50' / K 34°40' - K 36°40' koordinatlarını içeren dikdörtgen koordinat sistemi kullanılmıştır. Haritada lejant bulunmazken kerteriz hatları içeren kuzeybatı ve güneydoğuda konumlanan 32'li tam pusula çizilmiştir. Adanın çevresinde Mare Mediterraneum (Akdeniz) belirtilmiş ve kuzeyde Osmanlı ve Hollanda armaları ve Hollanda Krallığı'na ait 1 büyük kalyon ve 2 kadirga çizilmiştir. Yükseltiler renklendirilmiş kabartılı sıradağlar şeklinde, akarsular mavi hatlarla, küçük yerleşmeler kırmızı noktayla belirtilmiştir. Gazimađusa yakınlarında Pedicus Fluvi (Kanlıdere) üzerinde köprüler ve yakınında su kemerleri çizilmiştir. Haritada ada Paphia, Amathusia, Lapethia, Salaminia olmak üzere 4 bölgeye ayrılmıştır. Tüm yerleşmeler ve coğrafi unsurlar adlarıyla ayrıntılı verilirken büyük yerleşme yeri olarak Famagusta (Ammóchostos-Gazimađusa), Nicosia (Lefkosía-Lefkořa), Cerines (Kerýneia-Girne), Baffo (Pafos-Baf), Limiso (Lemosos-Limasol), Salina (Elisides-Lárnakas-Larnaka) ikonografik kale-şehir şeklinde gösterilmiştir. Capo Pila (Akrotírio Pýlas-Pile Burnu), Capo Griego (Akrotírio Greko-Poyraz Burnu), Capo S. Andrea (Akrotírio Apostóλου Andréa-Zafer Burnu), Capo Cormachitti (Akrotírio Kormakíti-Koruçam Burnu), Capo Limniti (Akrotírio Limnitis-Yeřilirmak Tař Burun), Capo Eleni (Cap Pomo-Akrotírio Pómos-Pomo Burnu), Capo Bianco (Akrotírio Aspri-Akburun), Capo Gate (Akrotírio Gata-Dođan Burnu), Capo Chiti (Akrotírio Kitou-Kite Burnu), Capo S. Pifano (Akrotírio Arnaóutis-Arnayut Burnu) kıyıda belirtilen burunlardır. Harita, yerleşmelerin ve coğrafi alanların Latince adlarının verilmesi, tüm yerleşmelerin ayrıntılı çizimi nedeniyle önemli bir kaynaktır.



Harita 9- Başlık: Cyprus

Bulunduğu eser-yapılış tarihi: *Atlas Général* - 1743

Haritacı: Jean Baptiste Bourguignon D'Anville

Boyut: 32 x 43 cm

Basıldığı yer-baskı tarihi: La Haye-1762

Kayıt no-yeri: GE DD2987 - Bibliothèque Nationale de France, Paris/Fransa

Coğrafyacı ve haritacı Jean-Baptiste Bourguignon D'Anville (d.1697-ö.1782), 18. yy. önde gelen Fransız bilim adamlarından biriydi. Harita yapım standartlarını geliştiren D'Anville'in haritacılık konusundaki tarihsel yaklaşımı, ayrıntılı, modern ve akademik haritalar hazırlamasını sağlamıştır. Özellikle tarihsel coğrafyada uzmanlaşması, uzaklık ölçüleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermesi, ölçümleri ve konumlandırmaları astronomik olarak belirlemesi, geçmiş bilgileri kaynaklarından aktarması ve yorumlarıyla desteklemesi nedeniyle Fransız haritacılığında reform yaratmıştır. D'Anville, Kraliyetin resmi coğrafyacı ve haritacısı (Premier Géographe de Roi) olduktan sonra yeni bir dünya atlası hazırlamak üzere çalışmalara başlamıştır. Haritalarının üretiminde gravürücü ve illüstratör kardeşi Hubert-François Gravelot'dan yardım almıştır. Kendinden önceki haritaları gözden geçirerek ve eksikleri gidererek hazırladığı 109 harita içeren *Atlas Général* ilk kez 1743 yılında yayımlanmıştır. Haritaları döneminin en doğru ve kapsamlı ilk modern haritaları olarak kabul edilmektedir (Edney ve Sponberg Pedley, 2020: 114-115). Tek sayfa Fransızca-Latince yer adlarıyla hazırlanmış Kıbrıs haritası D'Anville tarafından imzalanmıştır. Haritanın çerçevesi dışında üst bölümde "Our le mémoire sur l'isle de Chypre (Kıbrıs adası anısına)" ifadesi yer almaktadır. Haritada tüm coğrafi adlar antik çağdaki adlarıyla verilmiştir. Haritada koordinat düzlemi, pusula ve lejant bulunmazken güneydoğu köşede 400 Yunan stadia = 50 Roma mili = 9 cm denk gelen çizik ölçek yer almaktadır. Yüksel-

tiler tarama yöntemiyle, akarsular hatlarla, yerleşmeler noktayla belirtilmiştir. Gazimağusa yakınlarında Pedio Fl (Kanlıdere) üzerinde köprüler ve kollarıyla çizilmiştir. Kıyılarda kayalıkklar artı (+) ile gösterilmiştir. Büyük yerleşme yeri olarak Famagouste (Famagusta-Ammóchosstos-Gazimağusa), Lefkosia (Nicosia-Lefkosia-Lefkoşa), Ceryna (Cerines-Kerýneia-Girne), Baphos (Baffo-Pafos-Baf), Limeson (Limisso-Lemesos-Limasol) gösterilmiştir. Larnaka’da su kemerleri, Strabon’un *Geographiká* (Strabon, 2000: XIV/6, 683) eserine atıfla “Apollinus Lucus” ve “Jovis Lucus” olarak belirtilen korular ağaçlıklar şeklinde gösterilmiştir. Harita, yerleşmelerin ve coğrafi alanların Latince adlarının verilmesi, tüm yerleşmelerin ayrıntılı çizimi nedeniyle önemli bir kaynaktır.



Harita 10- Başlık: Stanford's Map of Cyprus

Haritacı-yayıncı: Albert Gaudry - Edward Stanford

Boyut: 61,5 x 49 cm

Basıldığı yer-baskı tarihi: London - 1878

Kayıt no-yeri: GE F CARTE-7171 - Bibliothèque Nationale de France, Paris/Fransa

Süveyş Kanalı'nın 1869 yılında açılmasından sonra Doğu Akdeniz üzerindeki ilgisi ve baskısı artan İngiltere'de bölgenin çok sayıda ayrıntılı haritası hazırlanmıştır. Bu kapsamda İngiltere'nin en önemli kitabevi ve yayınevi sahibi haritacı ve yayıncı Edward Stanford (d.1827-ö.1904) tarafından pafta ve atlas halinde çok sayıda harita basılmıştır. Bunlardan biri olan Kıbrıs haritası, Albert Gaudry tarafından renklendirilmiş, tek pafta basılmıştır. İngilizce hazırlanmış haritada, kuzeybatı bölümde haritanın adının ve yapım bilgilerinin yer aldığı künye bulunmaktadır. İdari bölümleri ve eski yerleşmeleri gösteren oldukça kapsamlı haritanın yapımında Kaptan R. N. Graves, L. Mas Latrue, P. Schroeder, H. Kiepert, A. Gaudry'nin çalışmaları ve uzmanlıklarından yararlandığı belirtilmiştir. Özellikle hari-

tada, L. Mas Latrie'nin 1862 yılında yayınladığı “*Notice sur la Construction d'une Carte de l'île de Chypre* (Latrie, 1862) eserinden yararlanıldığı açıkça görölmektedir. Haritada pusula bulunmazken künye bölümünde lejant ve 20 İngiliz mili = 20 deniz mili = 11 cm 1/400.000'e denk gelen çizik ölçek bulunmaktadır. Çerçevesinde D 32°- 35° / K 34°- 36° koordinatlarını içeren dikdörtgen koordinat sistemi kullanılmıştır. Lejantta Türk yönetim sistemi içinde kaymakamlık, kaza, köyler, eski yerleşmeler, yollar ve yükselteler tanımlanmıştır. Haritanın kuzey bölümünde Albert Gaudry tarafından hazırlanan Kıbrıs jeolojik ve tarım haritaları, güney bölümünde Doğu Akdeniz, Kyrenia (Cerines-Keryneia-Girne), Limasol (Limisso-Lemessos-Limasol), Larnaka (Elisides-Lárnakas-Larnaka), Famagusta (Famagusta-Ammóchostos-Gazimağusa) ve Salamis harabelerini gösteren ayrıntılı şehir haritaları bulunmaktadır. Kıbrıs ise Baffo, Limasol, Kerinia, Lefkosia, Tuzla, Famagusta olmak üzere 6 bölgeye ayrılmıştır. Haritada yerleşmeler, yükselteler, akarsu ve göller Türkçe ya da Türkçeleşmiş adlarıyla ayrıntılı olarak, Türk yerleşmeleri ise μ simgesiyle verilmiştir. Adanın geneline dağılmış bu köylerden Kukla, Mora, Karpas, Sarama, Kantu, Paşa Çiftlik, Margu, Avdimu, Çingirli, Ziyaret, Plesa, Efendiler Çiftliği, Çerkez Çiftliği, Gazi Çiftliği, Artemi, Platani, Elisi, Galatya bazılarıdır. Büyük yerleşme yerleri Lefkosia (Nicosia-Lefkosia-Lefkoşa) ve Famagusta (Famagusta-Ammóchostos-Gazimağusa) kadastral olarak çizilmiştir. Ayrıca Larnaka-Cape S. Andreas (Cap Andrea-Akrotirio Apostóλου Andréa-Zafer Burnu) arasında karadan, Larnaka-Latakia (Lazkiye) arasında denizaltından telgraf hattı bulunduğu harita üzerindeki açıklamalarda yer almaktadır. Haritanın, Kıbrıs'ın yönetiminin İngiltere'ye bırakıldığı 1878 yılı öncesinde hazırlanmış olması, adada Türk varlığı ve yönetimiyle ilgili kesin bilgi sunması açısından önemli bir kaynaktır.

Sonuç

Kıbrıs, Türk egemenliğinin öncesinde Franklar, Latinler ve özellikle Venedikliler için önemli bir ticaret merkeziydi. Frank-Latin egemenliğinden önce ise Mısır, Hitit, Asur, Roma ve Bizans krallıklarına bağlı olan Kıbrıs, Doğu Akdeniz halklarının hammadde kaynağı sağladığı, ticari ve askerî üs olarak kullanılan bir alandı. Adada Frank-Latin egemenliğinin sürdüğü 11-16. yy. arasında hem politik hem de ekonomik amaçla stratejik bir yönetim sergilenirken istikrarın sağlanamaması büyük sorunlar yaratmaktaydı. Kıbrıs'ın 1571 yılında Türkler tarafından alınmasıyla ise önce Karaman, daha sonra Kaptan Paşa eyaletine bağlanan adaya Türkler yerleşmeye başladı. Bu tarih itibarıyla adanın imar ve iskanı için çıkarılan kanunla feodal sistem kaldırılmış, tüm yerli halkına başta dinsel olmak üzere tam bir özgürlük tanınmış, sosyal ve siyasal eşitliğin sağlanması için çalışılmıştır (Osmanlı Kanunnameleri, 1331/1915: 49-112).

Adada antik çağdan 16. yüzyıla kadar çoğunluğu Latin ve Doğu Akdeniz kökenli halkların yerleşik olduğu bilinmektedir. Türklerin adaya yerleşmesiyle nüfus yapısı değişmeye başlamış olmakla birlikte sistematik bir yönetim baskısı olmadığı, Kıbrıs halklarının kültür, dil ve dinlerinin devamlılığını koruduğu görölmektedir. Bunun en iyi örnekleri, demografik ve yerleşme yapılarının incelenmesiyle ortaya konulabilir. Kıbrıs'ta antik çağlardan itiba-

ren yerleşmelerin ve şehirlerin gelişimi çizilen haritalara yansımıştır. Bu bağlamda yapılan araştırmada Kıbrıs'a ait tarihsel nitelikte çok sayıda harita belirlenmiştir. Çalışmada yaklaşık 1000 yıllık bir süreçte yer alan seçilmiş haritaların künye bilgileri (yapım yılı, haritacı, bulunduğu eser, basım yeri vb.) ve kaynakçaları ayrıntılı verilerek özellikle yerleşme adları üze-rinden açıklamalarla yönetim yapısı-yerleşim arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Haritalar içinde Harita 3-Cezîre Kıbrız (Kıbrıs Adası) 1526 yılında hazırlanmış olması nedeniyle en eski Türkçe harita olarak kabul edilebilir. Harita 7 Cypri Insulae Nova Descript (Kıbrıs Adası Yeni Çizimi) Latince düzenlenmiştir ve çok sayıda yerleşme yerinin verilmesi açısından en ayrıntılı haritadır. Harita 10-Stanford's Map of Cyprus, Kıbrıs'ın yönetiminin İngiltere'ye bırakıldığı 1878 yılında hazırlanmış olması açısından adada Türk varlığı ve yönetimiyle ilgili son kesin bilgiyi sunmaktadır.

Haritalardaki ilgili bilgiler ve özellikle adlandırmalar, Kıbrıs tarihine kaynak oluşturması açısından değerlidir. Birçok coğrafi adlandırmanın günümüz adlarıyla eşleştiği görülmekle birlikte öncelikle Latince olan adların zamanla değişime uğradığı ya da kullanılmadığı için farklılaştığı anlaşılmaktadır. Türkçe adlandırmalar, Osmanlı Devleti'nin bölgeye egemen olmasıyla birlikte uzun bir süreçte yerleşmiştir. Bazı yer adlarının kullanılan adın seslendirilmesine bağlı olarak Türkçeleştirildiği, bazı adlandırmalarda ise sinonimlerinin verildiği görülmektedir.

Üç eski kıtanın arasında Doğu Akdeniz'de tarihsel ve sosyo-kültürel açıdan önemli bir merkez olan Kıbrıs, özellikle kültürel gelişmelere ve değişimlere açık yapısı ile dikkat çekmektedir. Üzerinde yaşayan uygarlıklar ve bu uygarlıkların adada bıraktıkları kültür izleri, Kıbrıs'ta yerleşmelerin yapısını önemli ölçüde etkilemiştir. Geçmişin izlerini taşıyan konak, ev, kütüphane, türbe, cami, han, hamam, çeşme, kilise, manastır, yol, köprü, mezarlık, çarşı ve daha birçok eser tarihin tanıkları olarak Kıbrıs'taki geçmiş uygarlıkların özelliklerini aktarmaktadır. Başta birer ortaçağ kasabası görünümünde olan şehirler, özellikle Türklerin adaya yerleşmesiyle değişmeye başlamış, Latinlerden alınan şehir mirası geliştirilmiştir. Kıbrıs'ın Türkler tarafından alınması öncesinde başlayıp Osmanlı yönetiminde gelişen imarı ve şehirlerin gelişimi de haritalarda görülmektedir. Çeşitli dönemlerde yapılan bu haritalardan topografik yapı, kıyı hattı, tarihsel yapılar (ören ve eski yerleşmeler), kamusal yapılar, yollar ve köprüler, kadastral parçalar ve yerleşme alanlarının zaman içerisinde değişimleri belirlenmektedir. Şehirlerin ilk dönem haritalarında sur içi (surların içinde kalan bölge) olarak tanımlanan kale-şehir özellikleriyle, sonraki dönemlerde ise şehrin gelişmesine bağlı olarak il sınırlarıyla (surların dışında sonradan inşa edilmiş bölge) gösterildiği izlenmektedir. Özellikle Baf, Limasol, Girne, Lefkoşa, Tuzla, Lefke, Gazimağusa, Larnaka, Kukla, Paşa Çiftlik, Efendiler Çiftliği, Çerkez Çiftliği bunlardan bazılarıdır. Adadaki Türklerin yanı sıra Rum, Latin, Ermeni, Arap ve Yahudilerin yaşamında da etkiler yaratmış olan Türk devlet ve yönetim anlayışı, özellikle kültürel yaşamdaki etkinliğiyle de dikkat çekicidir. İncelenen haritalardan ve belgelere yansıyan ifadelerden Kıbrıs'ın büyük yerleşme ve şehirlere sahip olduğu, eyalet içinde özel statüyle yönetildiği ve Türk yönetiminde süreç içinde geliştiği anlaşılmaktadır. Hukuksal, dinsel ve kültürel bakımdan adanın Türk aitliği, tarihsel süreç

içinde yerleşmelerde hizmete sunulan kamu yapıları, altyapı tesisleri, çiftlikler gibi resmi ve özel yapılarda görülmektedir. Sonuç olarak, bu haritalar Kıbrıs'ta Türk varlığının, tarihinin ve kültürel birikiminin birer parçasıdır. Bunlar ve benzeri belgeler üzerinde yapılacak çalışmalar ve elde edilecek bilgilerin yorumlanmasıyla Kıbrıs çalışmalarına farklı katkılar sağlanabilir.

Notlar

- 1 Coğrafi adların diller arasındaki geçişlerinde ve karşılaştırılmasında John-Anthony Cramer, (1832). *A geographical and historical description of Asia Minor with a map, c. 2.*, University of Oxford, Oxford; *Kıbrıs adası Siyasi Haritası*, MSB Harita Genel Müdürlüğü 2021; Ata Atun, (2004) *Kıbrıs'ın 2500 yıllık geçmişinde tarihin derinliklerinde kaybolmuş yer isimleri*, Samtay Vakfı, KKTC kaynaklarından yararlanılmıştır.
- 2 Adanın toplam kıyı uzunluğu, 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti Kuruluş Anlaşması'nda 821,97 km. olarak belirlenmiştir. *1960 Kıbrıs Cumhuriyeti kuruluş anlaşması*, TBMM Tutanaklar, dönem:1, toplantı:2, sayı:387.
- 3 Piri Reis, (H.932/M.1526?). *Kitâb-ı Bahriye*, İstanbul-Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2612, metin v.374b-388a, harita v.388b. Metin yazar tarafından asıl nüshadan sadeleştirilerek aktarılmıştır. Adlandırılmalar asıl nüshada yazıldığı gibidir. Araştırmada belirtilen nüshasının kullanılmasının nedeni bu nüshanın eserin 932/1526 tarihli II. telifi kabul edilmesi, içerik ve nitelik açısından en kapsamlı eser olarak görülmesi ve Sultan I. Süleyman'a sunulduğunun düşünülmesidir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yasemin Nemlioğlu Koca, (2020). Reading geography: a systematic evaluation on Kitab-ı Bahriye (Book of Navigation) copies. *International Journal of Geography and Geography Education* 42, 504-526.
- 4 Evliya Çelebi'nin belirttiği tarihte Kıbrıs kadısı olan İbrahim Efendi hakkında bir kayıta ulaşılamamıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: İlhami Yurdakul, (2016). Kıbrıs (Lefkoşa) kadılığı ve kadıları (1571-1878). Osmanlı döneminde Kıbrıs sempozyumu bildiri kitabı içinde: (s. 381-408).
- 5 Evliya Çelebi, (17. yy.). *Seyahatnâme*, İstanbul. Metin yazar tarafından *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi seyahatnâmesi* (2003-2011), Yapı Kredi, İstanbul kaynağından aktarılmıştır. Adlandırılmalar kaynakta yazıldığı gibidir.
- 6 Kıbrıs haritası, *Kitab-ı Bahriye*'nin İstanbul-Nuruosmaniye Kütüphanesi-No: 2997, v.179a; İstanbul Deniz Müzesi-No: 987, v.35a; İstanbul Deniz Müzesi-No: 989, v.387b; İstanbul-Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-Hazine No: 642, v.381b nüshalarında bulunmaktadır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Kaynakça

- Osmanlı kanunnameleri. (1331/1915). *Milli Tettebbular Mecmuası*. Cilt 1, Matbaa-i Amire, 49-112.
- 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti kuruluş anlaşması. TBMM Tutanaklar. dönem: 1, toplantı: 2, sayı: 387.
- Atun, A. (2004). *Kıbrıs'ın 2500 yıllık geçmişinde tarihin derinliklerinde kaybolmuş yer isimleri*. Samtay vakfı.
- Cramer, J.A. (1832). *Geographical and historical description of Asia Minor with a map*. Vol. 2, University of Oxford.
- Edney, M.H. ve Sponberg Pedley, M. (2020). Cartography in the European enlightenment the history of cartography, *the History of Cartography*. Vol. 4, University of Chicago.
- Evliya Çelebi. (17.yy./2003, 2010, 2011). *Seyahatnâme: günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi seyahatnâmesi*. S.A. Kahraman (Ed.), Cilt 1/1, 2/1, 6/2, 9/1, Yapı Kredi.
- Gürgen, İ. (2017). MÖ. 2. Binyılda Kıbrıs, *Tarihte Kıbrıs*, O. Köse, (Ed.), 1, 13-28. Tabula-Peutingeriana, (01. 05. 2023). <https://www.tabula-peutingeriana.de/>, Ptolemy, C. Tetrabiblos,(01.04.2023).<http://penelope.uchicago.edu/thayer/e/gazetteer/periods/roman/texts/ptolemy/home.html#text>.
- Kıbrıs Adası Siyasi Haritası, MSB Harita Genel Müdürlüğü 2021, (15. 05. 2023). <https://www.harita.gov.tr/uploads/files/products/kibris-adasi-siyasi-haritasi-1556.pdf>.
- KKTC Enformasyon Dairesi, (15. 05. 2023). <https://pio.mfa.gov.ct.tr/cografı-bilgiler>.
- Latrie, L.M. (1862). *Notice sur la construction d'une carte de l'île de Chypre*. A. Lainé et H. Havard.
- Levi, M.A. (1967). *Itineraria picta: contributo allo studio della tabula Peutingeriana*. Bretschneider.
- Maqbul, S.A. (1992). Cartography of Al-Sharif Al-Idrisi. *The History of Cartography*, Vol. 2/1, University of Chicago, 156-174.
- Megalommatis, C. (1994). *Turkish-Greek relations and the Balkans*. Cyprus Foundation.
- Nemlioğlu Koca, Y. (2020). Reading geography: a systematic evaluation on Kitab-ı Bahriye (book of navigation) copies. *International Journal of Geography and Geography Education*, 42, 504-526.
- Okkar, R. (2017). Eski çağlardan Roma dönemine Kıbrıs/Alashiya adasındaki siyasi oluşumlara genel bir bakış. *Tarihte Kıbrıs*. O. Köse, (Ed.), 1,29-39.
- Pelletier, M. (1983). Reviews. *Imago Mundi*, 35, 115-116.
- Piri Reis. (H.927/M.1520?). *Kitâb-ı Bahriye (Hadikat'ül Bahriye)* İstanbul Deniz Müzesi, No: 987.
- Piri Reis. (H.932/M.1526?). *Kitâb-ı Bahriye*. İstanbul Deniz Müzesi, No: 989.
- Piri Reis. (H.932/M.1526?). *Kitâb-ı Bahriye*. İstanbul-Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 2997.
- Piri Reis. (H.932/M.1526?). *Kitâb-ı Bahriye*. İstanbul-Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2612.
- Piri Reis. (H.932/M.1526?). *Kitâb-ı Bahriye*. İstanbul-Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. Hazine 642.
- Ptolemaios, K. (160). *Geografikî Yfigisis*, V/13.
- Koeman, C., Schilder, G., Van Der Krog, P. ve Van Egmond, M. (2007). Commercial cartography and map production in the low countries. *The History of cartography*, Cilt 3, University of Chicago.
- Sparavigna, A.C. (2015). A Venetian book of islands: The isolario of Bartolomeo Da Li Sonetti. *Philica*, 459.
- Strabon. (23/2000). *Geographiká/Geographika-Antik Anadolu Coğrafyası*. (A. Pekman, Çev.) XIV/6. Arkeoloji ve Sanat.
- Şeşen, R. (2000). *Şerif İdrisi*. TDV İslam Ansiklopedisi, 21, 493-495.

- Talbert, R.J.A. (2010). *Rome's world: the Peutinger map reconsidered*. Cambridge University.
- Van Den Broecke, M.P.R. (2009). *Ortelius theatrum orbis terrarum, characteristics and development of a sample of on verso map texts*. Utrecht University Royal Dutch Geographical Society.
- Witcombe, C. (2004). *Copyright in the Renaissance: prints and the privilege in sixteenth-century Venice and Rome*. Brill Academic.
- Yurdakul, İ. (2016). Kıbrıs (Lefkoşa) kadılığı ve kadıları (1571-1878). *Osmanlı döneminde Kıbrıs sempozyumu bildiri kitabı* içinde (s. 381-408).



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



Affective Ecocriticism: From Environmental Crisis to the Crisis of Environmentalism

Duygulanım Ekoeleştirisi: Çevre Krizinden
Çevrecilik Krizine

Sezgin Toska*

Abstract

This article discusses the crisis that environmentalism is currently facing and delves into the challenges it confronts in galvanizing people, authorities, institutions, and organizations to effectuate change. Despite environmentalism's success in raising awareness about environmental issues, it has fallen short of achieving the desired level of action. A proposed approach known as "affective ecocriticism" has been suggested in response to this issue. This approach involves identifying and addressing the affective elements influencing an individual's reaction to environmental concerns. The article recognizes the potential for individuals to develop desensitization or feelings of being overwhelmed due to the extensive volume of data and the magnitude of ecological destruction. Additionally, it acknowledges that environmental concerns can be perceived as abstract, leading individuals to disregard or evade them. By comprehensively understanding and

Geliş tarihi (Received):18-11-2023 Kabul tarihi (Accepted): 10-05-2024

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. İzmir-Türkiye/ İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Humanities and Social Sciences Department of English Language and Literature. sezgin.toska@ikcu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-6539-1220

deliberately addressing these emotional obstacles, the ecological movement can progress towards effective solutions that prioritize the welfare of the Earth and its inhabitants. To invigorate environmentalism and overcome its limitations, affective ecocriticism and ecofictive narratives are posited as viable alternatives. Ecofictive narratives can establish a personal connection with the audience, kindle a sense of inspiration, and highlight individuals who serve as models for positive change. The article emphasizes the significance of employing affirmative emotions and fostering a sense of community through storytelling to engage individuals in environmental issues.

Keywords: *impact, affective ecocriticism, eco-narratives, environmentalism, environmental issues*

Öz

Bu makale çevreciliğin şu anda karşı karşıya olduğu krizi ve aynı zamanda çevreciliğin insanları, yetkilileri, kurumları ve kuruluşları bir değişim gerçekleştirmeye teşvik etme konusunda karşılaştığı çıkmazı tartışmaktadır. Çevrecilik, çevre sorunlarına ilişkin farkındalığı artırmadaki başarısına rağmen istenilen eylemlerin gerçekleştirilmesi hususunda aynı başarıyı gösterememiştir. Bu sorunların çözümü noktasında “duygulanım ekoeleştirisi”si olarak bilinen bir yaklaşımın ne kadar ve nasıl faydalı olabileceği göz önünde bulundurulabilir. Bu yaklaşım, bireyin çevresel kaygılara tepkisini etkileyen duygulanımsal unsurların tanımlanmasını ve çözümlenmesini gerektirir. Geniş veri hacmi ve ekolojik yıkımın büyüklüğü nedeniyle bireylerin duyarsızlaşma veya bunalmışlık hissi geliştirme potansiyeli olduğu kabul edilir. Bununla beraber, çevresel kaygıların soyut olarak algılanma potansiyelinin olduğu ve bireylerin bunları göz ardı etmesine veya bunlardan kaçınmasına yol açabileceği de kabul edilir. Bu duygusal ve duygulanımsal engellerin kapsamlı bir şekilde anlaşılması ve bu farkındalık ile ele alınması sayesinde ekolojik hareket, dünyanın ve sakinlerinin refahına büyük önem veren etkili çözümlere doğru ilerleyebilir. Çevreciliği canlandırmak ve sınırlamalarının üstesinden gelmek için duygulanımsal ekoeleştirisi ve ekokurgusal anlatılar geçerli alternatifler olarak öne sürülür. Ekolojik kurgu anlatılar izleyiciyle kişisel bir bağ kurabilir, ilham duygusu ve kalıp metinleri ateşleyebilir ve olumlu değişim için model görevi gören bireyleri ön plana çıkarabilir. Bu bağlamda söz konusu çalışma, bireyleri çevre sorunlarına dâhil etmek için hikâye anlatımı yoluyla olumlu duygular ve duygulanımlar kullanmanın ve topluluk duygusunu geliştirmenin önemini vurgular.

Anahtar sözcükler: *duygulanım, duygulanım ekoeleştirisi, ekoanlatılar, çevrecilik, çevresel meseleler*

Introduction

In addition to natural disasters and ecological and environmental crises, environmentalism itself is now in a crisis. The environmentalist struggle has recently shown significant efforts and successes in informing people about environmental issues and keeping them on the

agenda. Nevertheless, this success of environmentalism in informing and making related events visible does not adequately demonstrate the desired success in mobilizing people, authorities, institutions, and organizations to effect change. In this respect, the environmental struggle has entered a deadlock, even a vicious circle. Although more informative efforts bring certain dynamism and mobility to the battle, they do not achieve the same level of action led by people. Therefore, environmentalism needs to address its own precarious state by first becoming aware of this crisis it has fallen into, second, identifying and investigating its causes, and third, looking for ways to overcome it. In this context, affective ecocriticism¹ might be a way to reinvigorate environmentalism. Moreover, it might offer a path forward for the shortcomings of environmentalism. In this respect, examining the crisis experienced by environmentalism through affective ecocriticism and ecocritical narratives will help to reveal the different dimensions and dynamics of this crisis.

Since the early years of environmentalism, it has strategically based its struggle on raising awareness. Informing people about environmental issues was one of mainstream environmentalism's most important action plans. Environmentalists have prioritized informing or even warning people about natural disasters, ecological degradation, pollution, and environmental problems. They hoped that through their awareness-raising efforts, people would become aware of these issues and start to take care of them, and, as a result, they would take action. Hayrettin Karaca, known as Toprak Dede, one of Turkey's leading environmentalists and one of the founders of the TEMA Foundation (The Turkish Foundation for Combating Soil Erosion, for Reforestation and the Protection of Natural Habitats), has encapsulated this global strategy of environmentalism as follows: "Knowledge, Interest, Reaction"(Karaca & Hristidis, 2008, p. 412). The underlying logic of this three-pronged strategy is that environmentalists will inform people about environmental issues. Then, the people informed about these issues will become interested in them, and eventually, they will be able to take action on these issues. From the inception of modern environmentalism, environmentalists' motivation to mobilize people on environmental issues has been to inform them. These strategies, which environmentalists insist on and follow, have successfully attracted people's attention. Moreover, unfortunately, environmentalists' projections of increasing environmental issues such as desertification, drought, species extinction, extreme weather patterns/events, pollution, and so on have been realized. Scientific-based and regular public disclosure and presentations have an essential place in achieving this success, creating a public discourse on environmental issues, and increasing public interest in them. At this point, environmentalists can expect that people will at least acknowledge their arguments. In this respect, pursuing information delivery to an even wider audience has made perfect sense. However, despite these successes in informative efforts, it seems that environmentalists still face some problems in mobilizing the public about environmental issues. As they attempt to inform and rally new people to their cause, they have come to realize that those they have previously reached out to are hesitant to take action and make changes that will benefit the environment. It is crucial for environmentalists to continue to find new ways to engage and motivate the public to take action for the good of the planet. Although the predictions

of environmentalists, unfortunately, come true at a rapid pace, though they provide more scientific information on related issues and develop interpretations through these scientific data, it seems that they do not elicit enough of a reaction from the public. In this context, it is evident that something has gone wrong in the assumption that more information will lead to more action. In fact, according to this strategy, every new knowledge of environmental issues, every new forecast, every new projection, every new warning, and every new danger should have strengthened public support. Former Environmental NGO leader Rex Weyler described this unaccountable situation:

People in the ecology movements are aware that today, with far more environmental groups, we actually have less wilderness; we have more environment ministers, conferences, and “protected areas,” but we have fewer species; we levy more carbon taxes yet produce greater emissions; we have more “green” products yet have less green space...The testimony of our collective failure blows around us like a chilling polar wind...After a half-century of environmentalism, we must admit that the world is less sustainable than in 1962. Why? (Weyler2013:189)

Weyler’s statements of failure make clear that environmental organizations and environmentalists, as well as politicians, executives, and practitioners, should question themselves once again regarding how much they have a share in the formation of this situation. In this context, it is possible to think that most of the solution plans put forward by politicians, implementing authorities, and environmentalist non-governmental organizations struggle to go beyond the greenwashing effect. Moreover, current public support has been neutralized under the influence of greenwashing, which has recently become dominant in the environmental struggle and especially in the search for solutions, and even this support is sometimes pacified due to futile and superficial attempts in the name of environmentalism. This puts into question how sincere and genuine the suggested solutions are. Therefore, it is not difficult to think that one can actually implement only limited environmental struggles and solutions for the benefit of the environment. While taking into account the fact that some environmental organizations and environmentalists may deliberately contribute to the occurrence of this situation, it should also be considered that some genuine efforts on behalf of the environment may result in supporting this dilemma as unpredictable and unintended consequences of their other well-intentioned actions. Since the dominant economic, cultural, and political systems are effective as an all-pervading force, environmental stances that make people feel better with globalization and new technological capacities seem to be increasingly inadequate. As Braidotti offers in *The Posthuman*: “Globalization means the commercialization of planet Earth in all its forms, through a series of inter-related modes of appropriation” (Braidotti, 2013, p. 7). In this way, superficial, make-up-like attempts are shown as actual environmentalist stances, and the destruction created by human beings is rendered invisible. Furthermore, the desired environmentalist stance is turned into a commodity and discredited by the same systems. The cunning aim here may be to ensure the continuity of environmentally destructive systems under the name of ‘environmentalism!’

Conceptual discussion of the crisis of environmentalism

Recognizing the crisis of environmentalism, it is essential to approach environmental issues through affective² lenses in order to make significant progress in the field of environmentalism. This involves acknowledging and attending to the emotional weight that these concerns bear for individuals on a personal level. By recognizing that our reactions to environmental issues are often intertwined with our personal convictions and principles, one can better understand and address the underlying emotional factors at play. This underscores the need for an affective approach. By acknowledging these affective issues and addressing them, environmentalism may move towards effective solutions prioritizing the planet's and its inhabitants' well-being.

There are several concepts and preferences that deeply affect our response to the situation. These include psychic numbing³, the overwhelming amount of data, the sheer scale of ecological degradation, the abstractness of environmental problems, and the ostrich effect. One of the biggest challenges that people face when trying to tackle environmental problems is to have a psychic numbing that environmental issues can be overwhelming, both in terms of the sheer amount of data that needs to be processed and also in terms of the scale of the ecological degradation that people are facing. Thus, it is expected to become desensitized to the overwhelming data regarding ecological degradation. Additionally, many people find it challenging to connect with environmental problems on an emotional level, as these issues can often be quite distant or abstract from our daily lives and difficult to understand. There is also the issue of the "ostrich effect," where people bury their heads in the sand and try to ignore the problems right before them. This occurs when people avoid dealing with environmental issues because they feel a sense of inefficacy. It can seem overwhelming and leave them feeling hopeless, hindering their ability to find solutions and make positive changes, leading people to avoid and ignore all of those together. Additionally, fear mongers, who use fear as a tactic, can also contribute to this feeling of being overwhelmed, apathetic, and indifferent. Furthermore, the scientific community, in taking an anthropocentric or androcentric approach to environmental issues, may prioritize the rational over the emotional, thereby contributing to this phenomenon. However, both reason and emotion are necessary for creating effective solutions. All of these factors can make it challenging to engage people in the fight for the environment and even cause people to ignore the reality of the situation. This is why taking a step back and viewing these psychological concepts and preferences through affective lenses is essential. By renewing and revisiting them, one can discover new ways to approach environmentalism and make a genuine impact. Discovering ways to connect with the problems at hand and genuinely feel their effects is crucial. Doing so can enhance and reinvigorate our environmental efforts and create a brighter future for us and the planet.

Looking at the crisis of environmentalism through affective ecocriticism challenges the recent trend in environmental studies that focuses heavily on big data. The general population is constantly producing or being impacted by data without even realizing it. Consequently, environmental concerns have primarily been addressed via numerical information. While data can provide valuable insight into the extent and the gravity of

environmental concerns in determining the importance and scale of environmental issues, relying solely on numerical information can have both advantages and disadvantages. Paul Slovic and Scott Slovic discuss the benefits and shortcomings of big data expression in their introduction to *Numbers and Nerves: Information, Emotion, and Meaning in a World of Data*. Two distinctive features stand out in their discussion of the concept of psychic numbing produced by environmental struggle. First, they explain the combined utility and insufficiency of quantitative sampling: “we require data in order to describe such phenomena as contamination, genocide, species extinction, and climate change. But the data alone, while bolstering the authority of journalists and scientists, tend to wash past audiences with minimal impact” (Slovic & Slovic, 2015, p. 1). Environmentalists can increase their credibility and emphasize the importance of environmental issues through data-driven arguments. However, relying heavily on quantitative data may limit their impact on their target audience and those they have already engaged with. It is essential to consider the potential adverse effects of this approach. Their second point introduces a sort of this negative affect: “anything that happens on a large scale seems to require that we use numbers to describe it, and yet the numbers are precisely the mode of discourse that, in most cases, leaves audiences numb and messages devoid of meaning”(Slovic & Slovic, 2015, p. 2). It is important to consider the psychological challenges of addressing environmental issues, mainly when dealing with large-scale problems. In the context of the environmental movement, the point here is that people are psychologically prone to losing interest when faced with a great scale number of events. Focusing on major and holistic environmental problems such as global warming and melting glaciers can also create another perspectival disadvantage for environmentalism. It is possible to see the reflections and traces of this and similar discussions in Timothy Morton’s Hyperobject conversation regarding the scale and disadvantage perspectives. Morton, who offers that people are dealing with something that transcends the human scale, especially on ecological issues, defines the hyperobject as:

In *The Ecological Thought* I coined the term hyperobjects to refer to things that are massively distributed in time and space relative to humans.1 A hyperobject could be a black hole. A hyperobject could be the Lago Agrio oil field in Ecuador, or the Florida Everglades. A hyperobject could be the biosphere, or the Solar System. A hyperobject could be the sum total of all the nuclear materials on Earth; or just the plutonium, or the uranium. A hyperobject could be the very long-lasting product of direct human manufacture, such as Styrofoam or plastic bags, or the sum of all the whirring machinery of capitalism. Hyperobjects, then, are “hyper” in relation to some other entity, whether they are directly manufactured by humans or not. (Morton, 2013:1)

The extent of ecological degradation and environmental pollution is much greater than what people can perceive, understand, and internalize. These issues are primarily quantified through numbers, which can lead to a rapid disconnection from the reality of the situation for many individuals and may result in an abstraction of environmental issues. As Bill McKibben notes, “... We face the biggest single thing human beings have ever done, so big as to be almost invisible” (Atwood & McKibben, 2011, p. 4). Environmental problems,

whose scales go far beyond what people can grasp and make sense of, give the impression that they encircle people from all sides in the sense that people are trapped in them. The vast scale of environmental issues can be overwhelming and may make people feel trapped. It may feel as though these issues are all-encompassing and inescapable. On the other hand, the overwhelming and vast scale of environmental issues can make them seem abstract and cause psychic numbing, making it difficult for people to fully comprehend the impact of these problems and even their actual existence, leading to a sense of detachment and denial. Environmentalists and the public should be aware of how (big) data can numb them to environmental issues. To combat this, affective strategies should be incorporated alongside traditional approaches to strengthen environmentalism.

Along with the Slovic's main points on the reasons behind psychic numbing, the constant repetition of information and news, including topics like global warming, melting glaciers, forest fires, pollution, fish deaths, floods, and drought on environmental concerns, can contribute to this phenomenon. Furthermore, the use of repetitive language, figures, and discourse in discussions of environmental issues can also lead to a decline in public engagement.

Additionally, the constant barrage of environmental issues can make them seem mundane, which can weaken the public's response to them. A much greater number of people's exposure to similar information will also make them more likely to lose interest in these issues. A large amount of publicization of similar types of environmental problems with similar numerical data carries the risk of the routinization of related issues. It may cause people to get used to these events with psychic numbing. This sense of apathy, coupled with anti-environmentalist challenges, poses a risk to the public's awareness and sensitivity towards environmental issues. Even if they are based on updated identified figures and numbers based on newly discovered data, using numbers and statistics alone to communicate information about environmental issues with similar contents can lead to a sense of detachment and apathy. To effectively engage and increase awareness, it is crucial to incorporate relatable content and personal connections. By tapping into people's emotions, individuals can develop a deeper connection with environmental issues. Instead of presenting environmental information solely through numbers and data, sharing news and stories that evoke an emotional response can be more effective in raising awareness and inspiring action. Without this approach, even widespread coverage may seem like just another meaningless statistic: a number without any real impact.

The overwhelming amount of data about environmental destruction, including climate change, global warming, species extinction, drought, floods, pollution, and poisoning, in addition to developing psychic numbing, can also lead to a paralyzing effect. This information overload can make environmental issues seem even more complicated and daunting, causing people to feel powerless and unable to take action. Heather Houser's book *Infowhelm* (Houser, 2020) delves into this issue and explains how the flood of information can hinder people's ability to make meaningful contributions to the fight against environmental problems. Despite individuals' concerns and desire to address environmental issues, the sheer

amount of information can impede active participation and make it seem impossible to make a difference. The disempowerment caused by this overwhelming data can create a false sense of inefficacy called pseudo-inefficacy, which has also been explored in Slovic's work⁴.

People may think that environmental issues are bigger than they are, and they may believe that there is nothing they can do in order to cope with these ecological issues that are too big to resolve. Thus, they may feel that they are no help in the environmental struggle by feeling hopeless. Renee Lertzman claims that people's inaction on ecological problems is not related to their lack of concern, but some psychoanalytic issues impede their capacity to translate that concern into action. She argues, "In fact, people can care a whole lot and still do very little because a deep sense of fear and anxiety underlies our concern for the future. And what we learn from psychoanalytic research and practice are the ways in which fear and anxiety can contribute to paralysis..." (Lertzman, 2015: 5). Therefore, especially the distressful information emphasizing only the ecological problems and the large scale of these problems may be discouraging and paralyzing. The public, especially individuals, may think their contribution would not be meaningful in the face of such complex and great-scale environmental issues. This can also reveal a kind of pseudo-inefficacy. Reinforcing the idea that the public and individuals are powerless to act on these issues. Any potential solution to a problem of this scale and complexity requires enormous challenges, transnational consensus, and radical shifts in economic, cultural, and political systems. This problem's large scale-in terms of time and scope- causes individuals to think that these problems have reached an irreparable and hopeless point. Therefore, taking action on these issues can seem futile.

Along with the psychic numbing and paralyzing effect, there is a concern that presents environmental information mostly through numbers; negative statistics reinforced with pessimistic tables have been known to have adverse effects on people, leading to a phenomenon known as the ostrich effect. This kind of detrimental effect on individuals causes them to feel overwhelmed too and disregard the issue at hand. Even environmentalists themselves can be impacted by this approach. In certain situations, providing additional numerical data to individuals already struggling with the effects of psychic numbing, paralyzing feelings, and a sense of helplessness may reinforce the belief that environmental problems are becoming increasingly hopeless. This can cause individuals, including environmentalists, to feel more pessimistic and desperate about the situation. In fact, under these circumstances, presenting more numerical data can even backfire by creating more fear and making people even more apathetic. This situation may pose a similar risk for the target audience intended to be reached and consolidated. Kristin Haltinner and Dilshani Sarathchandra argue that; "climate change skepticism and denial is, at least in some cases, a form of an exaggerated ostrich effect, whereby adherents are so driven to avoid learning about a specific problem; they actively seek to construct an alternative, safer, narrative. Given this predisposition, attempting to challenge such skepticism with information is counterproductive" (Haltinner & Sarathchandra, 2018, p. 2). When people think that environmental issues have reached a point where they are irreparable and where there is no hope, they may experience some feelings such as eco-anxiety, discrepancy, despair, ecological grief, and distress. These ambivalent feelings of

environmentalists, as well as the public, trigger hopelessness, powerlessness, and inaction. In this respect, scientific knowledge, especially more information shaped by numerical data, may cause people to flee to safer ports rather than mobilize them to effective remedies.

Hence, it's noteworthy that an abundance of scientific knowledge has the potential to unite deniers, skeptics, and environmentalists in an unfavorable manner. Rather than promoting action, it could lead to inactivity among all parties involved, including environmentalists, skeptics, and deniers. Furthermore, from this perspective, it's essential to recognize the continuous hazards linked to the ongoing environmental crisis. Many individuals depend on science to tackle environmental issues and believe it will provide solutions. As a result, some individuals rely on science to alleviate environmental problems, just as others assume that future generations have the capacity and motivation to resolve them. However, these attitudes can lead to neglecting the significance of taking immediate action and externalizing environmental problems onto science and future generations. Providing more information may offer environmentalists, deniers, and skeptics a sense of relief and a way to avoid ecological responsibility. Accordingly, Paul M. Kellstedt et al. point out that people who trust scientists, media, and policy experts on global warming and climate change are less concerned about these problems. They do not worry about the risks of environmental degradation and believe that scientists will somehow be able to create technical devices to solve any problems caused by global warming and climate change (Kellstedt & others, 2008, p. 121). It is necessary to understand that spreading solely scientific information can adversely affect people's actions. The conflation of fear-mongering tactics with the information mentioned earlier has the potential to elicit inactivity and the ostrich effect. Similarly, externalization narratives that create a sense of escapism can also result in inactivity, especially for those who prefer safer narratives. Sometimes, people are given information that suggests there are always more resources and technological advancements available, which can make them feel like they do not need to worry too much about environmental issues. Trusted sources like scientists, the media, and politicians can reinforce this attitude. The level of trust that people have in sources such as science, media, and policy experts can also play a role in this phenomenon. Additionally, the cornucopian⁵ approach to science, which suggests that technology can solve all environmental problems, can make people feel nonchalant, overly optimistic, and unmotivated. It's also important to acknowledge that some individuals may find comfort in narratives that feel safe, especially if they have experienced the ostrich effect before. However, it is vital to keep in mind that these externalization narratives can lead to inactivity due to excessive optimism and nonchalance.

Sometimes, even with good intentions of protecting the environment, the information provided and the way it is presented can actually hinder progress by discouraging action. Even though science, information, and data can be environmentally friendly, they can create inactivism and opposition to environmental causes in addition to anti-environmental ones. This impasse also calls into question information production systems by earth-centered, environmental, and eco-friendly approaches, as well as anthropocentric science and data production systems. Anthropocentric science and data production systems prioritizing human interests over nature have been found to cause environmental destruction. If these systems continue to produce

more science, technology, and knowledge without being questioned and reformed, they could hinder efforts to protect nature, however new and updated they are. Depending on how well people think through scientific ideas and how people interact with them, science has the potential to have a significant impact on people's capacity to handle important issues, notably environmental ones. It may be necessary to analyze closer the scientific and academic discourse that develops that is not in line with an environmentally friendly mindset. However, it is worth noting that a hierarchical, dualistic, and authoritarian way of thinking is harmful to both nature and humankind. Furthermore, in this mental environment, these innovations continued to be seen as the fulcrum at the expense of nature. In fact, it has been noticed that those things that harm nature are given favor in each decision that needs to be made.

Additionally, these disassents have evolved to create so-called binary oppositions such as culture/nature, civilized/savage, science/art, reason/emotion, male/female, mind/body, general/particular, global/local, first world/third world. The concept of nature is often connoted with a subordinate or secondary position in these oppositions. These oppositions often prioritize one side over the other. While some preferences and methods on the former side of the binary oppositions are lauded, others on the latter side of the binary oppositions are defined as undervalued relations, traits, concepts, and virtues and cause people to contribute to the misuse, even exploitation, of nature. Thus, they somehow have also managed to reason and justify nature's misuse, abuse, and exploitation as much as nature's use in this process. This intellectual environment separates reason and emotion prioritizing the former over the latter as the only reliable source to seek truth. This has led to a lack of trust in emotions and a focus on reason as the sole criteria for decision-making, especially on issues concerning nature and the environment. As a result, nature has been both used and abused in this process.

In contemporary scientific discourse, the epistemic values of the discipline are often based on a quantitative approach that prioritizes numerical statistical data while overlooking emotional factors. While this approach has its merits, it can also be limiting when it comes to comprehending and explicating natural phenomena. The complexity and intricacies of natural phenomena cannot be fully encapsulated by statistical data alone, and the emotional and affective dimensions of human-nature interactions cannot be ignored. Therefore, to develop a comprehensive understanding of natural phenomena, it is crucial to incorporate an interdisciplinary approach that acknowledges the significance of emotions and affect in scientific inquiry.

Affective Ecocriticism, exploring the potential tropes present in ecofictional narratives, particularly those that tap into the affective dimension realm, may help reignite in reinvigorate the environmental movement by appealing to both the conscious and subconscious minds. Such narratives that elicit an emotional response can be analyzed through affective theories in ecocritical analysis to understand better how they contribute to the environmental crisis and resonate with readers through their capacity to address the affective faculties.

The negative emotions and feelings that arise from and also refer to the victimization of people and nature due to environmental crimes can be useful in addressing the

overwhelming, science-based, and rationalized nature of environmental issues. By providing concrete examples of the consequences of these crimes, negative emotions have the potential to illustrate environmental problems as tangible and embodied examples, countering the numbness that often results from abstract discussions of the topic. Although negative emotions and affects are usually viewed in a negative light due to their association with ideas of dominance, subordination, rape, and devaluation in environmental conservations, they can still be utilized to argue that both humans and nature suffer from environmental crimes. In fact, these emotions can be leveraged to create a more tangible and relatable argument for the harm caused by environmental crimes. Unfortunately, people tend to lose touch with ecological disasters quickly, making it challenging for them to comprehend the severity of the situation. However, ecofictive narratives have the potential to evoke emotions and connect with people on a personal level, providing a more personalized understanding of ecological issues through their affective power. By tapping into our emotions, these narratives can help bridge the gap between abstract concepts and concrete realities, making these issues more accessible and relatable. On the other hand, positive and motivating affects and emotions have the ability to transform the relationship between humans and nature in a constructive manner, altering traditional connotations as one of the major challenges facing environmentalism is the failure to translate theories and knowledge into desired actions. This approach, providing inspiring and motivating affects and emotions, has the potential to overcome inaction and facilitate the necessary steps towards environmental protection.

Analysis of ecofiction in the light of Affective Ecocriticism⁶

Environmental problems can often appear abstract and difficult for people to understand or take action against. However, ecofictive works have the potential to weave these issues into relatable and understandable narratives, thus preventing them from becoming abstract. By doing so, they can create an emotional connection to environmental problems, which helps avoid psychic numbing and motivate people to take action. Additionally, ecofictive works can break down complex environmental issues into manageable pieces, preventing feelings of overwhelm, paralysis, and ostrich effects. Thus, it is essential to acknowledge the role of ecofiction in preventing negative effects of environmental issues and promoting actionable responses to these issues.

The Glass Factory by K.H. Wishnia (2001) provides a salient example of the transition towards a more unified view of nature and human beings. It provides examples and insights that could aid in overcoming the multifaceted challenges associated with this pressing matter of environmental issues and how to address them properly and efficiently. The central plot of the novel centers on the critical topics of hazardous waste management, political malpractice, and homicide. The protagonist, Filomena Buscarsela, has linked Morse, an industrialist with an influential financial domain, to deceitful undertakings, crooked politics, and poisonous waste elimination. As the story unfolds, it is disclosed that his cutting-edge facility on Long Island is the source of water pollution.

The novel provides an insightful example of the shift towards a more cohesive perspective between nature and humanity. Within the story, mother Buscarsela, the main character, offers a profound quote: “If you stare long enough, things begin to come alive. You see more than just water, carbon, minerals, green stuff. You see yourself. It’s what we’re made of, too. In the same proportions, the planet has” (Wishnia, 2001: 228). This quote highlights the idea that nature and human beings are not two separate entities but, instead, have a close relationship. Conventionally accepted doctrines and teachings often emphasize the separation between humans and nature, which leads to the abstraction of nature’s destructions, disasters, environmental problems, and pollution. However, in *The Glass Factory*, the heroine takes a contrary stance and suggests the existence of human nature unity underneath with a philosophical approach that can help address nature destruction and environmental issues. By emphasizing the unity of nature and humans, *The Glass Factory* offers a crucial example in addressing the interconnectedness of human beings and environmental issues. This view can also help to break down the barriers between humans and nature, which can make it easier to address environmental problems and promote a more sustainable future.

The issue of environmental pollution-human unity/connection can be highlighted in ecofictive works, in addition to the philosophical expression of nature-human unity. *A River Out of Eden* by John Hockenberry (2002) explores the toxic connection between humans and the environment at a somatic level in the Columbia River region. The novel examines the impact of dams on the native people and the environment, with a focus on the endangered salmon and the somatic connection between pollution and humans. The novel also sheds light on the ramifications of dams and the Hanford Nuclear Reservation on the community and ecosystem, highlighting the impact of environmental problems on human life at an individual level. The novel helps to transition from generalizations to more specific individual-level discussions about the impact of environmental problems on human life:

There were to be more children than just Sammy. A daughter, Delia, had lived for a few days before dying of complications of severe birth defects. Another boy, Timothy, was stillborn. Rebecca was wounded and deeply suspicious of these failed pregnancies. They made her feel as though she was an instrument for detecting nuclear events, as though the plutonium in their lives had invaded her womb. She thought her husband had barely noticed her pregnancies or how badly they had ended. (Hockenberry, 2002: 167)

At this juncture, the relationship between women and nature encompasses not only the conversion of the abstract nature-human amalgamation into a material reality but also the revelation of the universal trajectory of this amalgamation at a particular level through the agency of toxic substances. Expressing environmental problems in this way helps to save global environmental pollution and environmental issues from a level that can exceed people’s perception. In addition, it is ensured that these issues are presented to people in a concrete and particular way. This gives readers the opportunity and ability to perceive and internalize these concrete and particular environmental problems and think with their own scope and capacity. Presented in the context of affective approach, the abuses and destructions of nature and women go beyond just being a philosophical discourse and can turn into practical

examples with such trajectories. This can once again strengthen the necessity of addressing environmental problems in more concrete, visible, palpable, and perceptible dimensions.

Nevertheless, environmental issues can often be challenging to understand and perceive, even when they are specific, particular, and concrete. Sometimes, discussing and specifying environmental issues is not enough to make people comprehend their gravity; people need to experience the direct effects of environmental destruction to comprehend its impact fully. Those who work in illegal or legal toxic dumping jobs, whether knowingly or unknowingly, may not realize that their actions harm the environment. They may remain unaware of the environmental problems and pollution that they contribute to and may think that the destruction they cause to the environment will not affect them. This is because they perceive environmental issues and pollution as abstract, isolated, and separate from their own and other people's lives, too. Environmental destruction may not matter to them if they are not negatively influenced by environmental issues. However, even if they know the environmental degradation, they may still think that they or others will not be affected by the destruction they experience or witness in person. However, things can become a little more complicated when the actions they take one way or another affect them and, moreover, their favorite and beloved ones, as stated in *The Last Good Chance* by Tom Barbash (2002). The novel is about Jack Lambeau, a city planner from New York, who is tasked to restore the harbourfront of his hometown in Lakeland. But toxic waste left from the industrial past was dumped carelessly in the same area. To get rid of the barrels, the mayor asks Jack's brother to dump them on nearby farms. The decision causes severe environmental consequences such as those Jack's brother Harris's little daughter is suffering from:

"My baby girl's got some growth problems."

"How's that?"

"Slow development. Low blood counts. The doctor said Marla might have been exposed to chemicals. He asked her what kind of work her husband did, and did she wash his clothes for him". (Barbash, 2002: 286)

This novel may help to reveal that emotional and affective features can play a vital role in helping people internalize the consequences of environmental issues and make people comprehend their gravity. The novel depicts that individuals who are exposed to environmental pollution, whether by choice or not, are the ones who bear the brunt of its harmful effects. Curiously, those least culpable for causing pollution are often the most impacted by it. Nevertheless, using emotional features and instruments to portray the negative consequences of pollution on vulnerable individuals can be crucial in making the (so-called) invisible environmental pollution more concrete and its effects more tangible. Therefore, ecofictive narratives through the capacity to affect people profoundly, highlighting the emotional toll of pollution on vulnerable individuals can inspire people to take greater responsibility for their actions. Ecofictive narratives effectively convey the human toll of environmental destruction by highlighting the impact on mothers, siblings, children, and babies. By depicting their personal illnesses as a direct result of ecological problems and the portrayal of mothers, siblings, children, and babies as ecological victims, narratives establish a vital link between

the destruction of nature and the corresponding damage to humanity. Additionally, these portrayals personalize the abstract and generalized notion of environmental ruin, making it more tangible, specific, and relatable at both the individual, the group, and community levels.

Affect theory is a valuable tool in ecocriticism that goes beyond empathy and sympathy to understand and analyze environmental concerns. While portraying close relatives as ecological victims and addressing personal illnesses caused by environmental problems can activate feelings of sympathy and empathy, it is important to acknowledge the broader scope of affect theory and its applications in environmentalism. By exploring the various ways in which affect can be used to comprehend and address environmental issues, a more sophisticated and holistic understanding of the intricate dynamics between humans and the natural world can be developed. In human interactions, there tends to be a collection of numerous little inputs like affect that can have various outcomes depending on the situation, timing, and location of these inputs. This is often the first step in which affect theory distinguishes itself from emotion. Affect is not restricted to just empathy and sympathy, despite those being the aspects that are commonly seen in these types of environmental narratives. However, the primary goal should be to generate affects that can mobilize people in a way that contributes to environmental activism. Emotion and affect should be treated as separate concepts in this context. Affect cannot be directly defined like a conventional grasp, but it holds the potential to impact in different ways and arises through direct activating forms⁷.

With Malicious Intent by M. T. Kingsley (2004) may exemplify the incorporation of affective elements in ecofictive literature. The novel is about an environmental lawyer, Rebecca Boudreaux, who fights against Triple R, a hazardous waste company. She represents the residents affected by the company's illegal disposal of dangerous wastes that jeopardizes the health and safety of nearby communities. During the case, Rebecca discovers falsified reports and toxic pollutants, making the case more complicated as the book also highlights the challenges faced in environmental lawsuits. By holding significant potential for catalyzing transformative processes within individuals and groups, this work serves to demonstrate how ecovictims and their kin can progress beyond passive expressions of grief and move towards actively effecting change. It is posited that the inclusion of emotional components like sentiments and affective states can be pivotal in instigating such a transformation. This motif of affect-driven metamorphosis is a recurrent theme present not just in this book but in various ecofictive narratives. The way the novel describes the community's history and the determination of its members to combat ecological devastation and its repercussions is a clear example of how affective factors can be a powerful motivator for action. This is an important reminder that affective elements are not just expressions of despair but can also be powerful motivators that inspire positive change:

After all, nearly every one of them had someone in their family who had suffered illness or died for reasons that could not be clearly defined by the doctors. In fact, Billy's two-year-old daughter, Ruby, had died last year because of a rare brain tumor – well, rare in the world at large, but seemingly not as unusual in this part of Louisiana. In fact, Clark's own cousin, who also lived near Clark and Billy in Ascension Parish, had recently died of a strikingly similar affliction. (Kingsley, 2004: 52)

Despite the palpable anguish, agony, and melancholy experienced by the affected parties, as well as the overwhelming sense of negativity and hopelessness systematically instilled by perpetrators of environmental crimes, these characters in the novel come together. They take action to do something in order to prevent similar losses from happening in the future. However, they know they cannot bring back what they have lost; they gain strength from all these affective elements and use them as a driving force to take action. It is noteworthy that affective elements constitute one of the most critical points in taking action to do whatever they can without hesitation. In this context, the attitude of families driven by affective factors and willing to take immediate action regardless of the cost is crucial. This attitude becomes more meaningful when considering that nature has been deliberately excluded from our existence, both in terms of philosophy and society. Additionally, there have been organized endeavors to minimize the physical damage, complications, and contamination that result from this lack of connection. These efforts align with the dominant perception and attitudes towards nature. They also involve the manipulation of time in an attempt to convince people that these problems are not pertinent to the present but rather something that future generations will have to contend with. Consequently, these issues are being passed on to future generations as their own burdens to bear. However, the issue of environmental problems has transitioned from being a distant concern for future generations to an immediate crisis that requires concerted attention and action from people today, especially when the closest family members are suffering from them. Since the issue of environmental problems has become more pressing than ever before they are no longer ignorable. At the U.N. Climate Change Summit, former President Obama made a point by referring to a governor's remarks; "We are the first generation to feel the impact of climate change and the last generation that can do something about it." So today, I'm here personally,...to say that we have begun to do something about it" (Obama, 2015). The examination of ecocriticism from an affective perspective reveals the intricate relationship between humans and nature, which is a complex and dynamic one that can be viewed from different perspectives, such as a fate or a partnership as portrayed and personalized in ecofictional narratives. Despite their symbolic or indirect presentation of environmental issues, such narratives can raise awareness of environmental concerns. However, due to their affective nature, these narratives can also foreground the issue of ecovictimization. A contemporary or transformative affective ecocritical approach can be employed to transcend this negative theme, which sheds light on positive and hopeful expectations in the fight for the environment. By incorporating both positive and negative trajectories of environmental issues, a more comprehensive and nuanced analysis can be attained under this perspective.

Upon initial observation, the affective components of ecofiction may appear to only contribute to the internalization and adoption of environmental issues through negative themes functioning merely as a means of increasing environmental awareness through pessimistic depictions. However, these elements possess the capacity to fulfill a much broader purpose. Specifically, they can serve as a pivotal instrument in not only emphasizing the devastation and agony brought about by environmental deterioration, but also in eliciting affirmative and

hopeful sentiments previously disregarded within the environmental movement. It becomes apparent that affective components serve as the foundation when examining the motives and timing of individuals who take action for the environment in literary works. This is similar to what is seen in real life, as Ulrich Beck points out in his work:

Parents whose children suffer attacks of pseudo-croup bang their heads against the walls of scientific denials of the existence of modernization risks. All those who have seen the way their child hacks and coughs at night, living in bed, eyes wide with terror and fighting for air, can only speak of infinite fear. Now that they have learned that pollutants in the air threaten not just trees, soil, and water, but also infants and young children, they no longer accept the coughing fits as acts of fate. They have joined together across Germany in more than 100 citizens' initiative groups. Their demand is, 'Reduce sulfur dioxide instead of just gassing about it!.' (König, Der Stern, April 1985) (Beck, 1992: 61)

People's perceptions of environmental issues can change drastically when they experience the loss of their loved ones due to environmental issues and witness their suffering firsthand. Such events can create a deep emotional connection to the issue at hand; when they feel deeply connected to their fate and grief, they may begin to view environmental issues in a different light. Affected individuals may develop a newfound perception of environmental issues, recognizing the devastating implications they can have on both human life and the natural world. Their experiences transcend mere numbers or intricate legal maneuvers, statistical data that can be manipulated and legal constraints that allow for some amount of poisoning and destruction in the environment. These individuals may view such information as masking and disguising strategies that do not accurately convey the actual dangers of environmental issues. In their eyes, the loss of loved ones and natural beings is a clear indication that action needs to be taken, regardless of any fabricated logical or so-called reasonable justifications that may be presented. They believe that ecocriminals often use such tactics to obscure the gravity of the situation and that the loss of human and natural life is a call to action that cannot be ignored. Such tricks may not keep them inactive when people are sure and wholeheartedly feel and believe that they are losing their loved ones as well as natural beings; that is why people can stop harmful actions now.

This ecofiction book titled *The Silent Justice* by William Bernhardt (2000) provides various instances of such an attitude. The novel explores the struggles of families who have lost their children to leukemia and their fight to hold the responsible parties accountable for their actions. In the novel, families who have tragically lost their children between the ages of 8 and 15 to leukemia take action to punish those responsible for it. Families who do not have the necessary and sufficient means and strength for such an arduous struggle, nevertheless, even if they know how little their chances are, they want to try even the slightest opportunity that they can get. This is because of the deep sadness of losing their loved ones in a horrible way, which urges them to do their best in this challenging struggle as well as they have still some hopes. Despite their previous failed attempts, these families affected by the rare leukemia disease are determined to move forward. Their determination leads them to find a lawyer who could handle their case. However, persuading the lawyer to take their case is complicated since these families have no evidence other than their gut instinct. They firmly believe that

the Blaylock Corporation is responsible for polluting the drinking water wells in their town, causing the increasing rate of the rare leukemia that their children have suddenly contracted. However, environmental pollution and protection cases are particularly challenging. Proving the accusations made in these cases and providing evidence related to the case is difficult. In this case, the families must first prove that Blaylock Corporation has contaminated the well and then that the water from this well has caused the children's leukemia. Even if they manage to establish this link, they will incur a significant financial burden to prove it. Bin Kincaid, a lawyer known for his kindness, is on the verge of bankruptcy, but he is familiar with the specific challenges that come with environmental cases. When approached by families who want him to take on a case against a huge corporation, even his own office manager calls it a "kamikaze lawsuit." However, Kincaid believes that the cancer cluster in question cannot be a mere coincidence, but finding evidence to prove this is difficult and expensive since common sense alone is not sufficient evidence. Though he anticipates that the judge will dismiss the case before it even reaches a jury, yet the tragic stories and the heartbreaking narratives shared by the families are key factors in his decision to take on the case:

Ben listened to those stories and all the others. Each time he thought he had the worst, he found out he was wrong. Rarely in his life had he sat in a room in which the sense of tragedy was so palpable. These were grieving parents, mothers, and fathers who had poured their hearts and souls into raising their children, only to lose them due to something entirely outside their control. There could be nothing worse than that, Ben thought. Nothing at all. (Bernhardt, 2000: 48)

The affective features and characteristics may help people to have proactive attitudes toward environmental issues. Sometimes, feelings, emotions, and affective features may be influential on the decision-making processes when logic, reason, and facts tell otherwise. To risk and to try to do something considering an inevitable failure may not be possible without relying on affective issues. Affective characteristics can be powerful tools in promoting proactive attitudes towards environmental issues. Sometimes, these affective characteristics can influence people's decision-making processes more strongly than logic, reason, or facts. In fact, it may be impossible to take risks and attempt to tackle environmental challenges in the face of inevitable failure without relying on these affective factors. This underscores the necessity for environmentalists to remember the crucial role of affective features in fighting for environmental causes. People have a tendency to do what is right, even if it goes against their own self-interest. The families and Kincaid are willing to risk everything to prevent more children from falling victim to environmental hazards. This highlights the urgent need to address environmental issues that are becoming increasingly intolerable. People often do not let consequences stop them from doing the right thing, even if it is not in their best interest when environmental issues are becoming increasingly intolerable, as such problems are not just abstract concepts - they have real, tangible, and immediate impacts on families and communities.

With Malicious Intent (2004) also portrays a similar scenario. However, in this novel, attorney characters who handle environmental issues are associated with an organization. However, their decision-making process regarding which cases to take on and which one

should be prioritized is influenced by various factors. Unlike Kincaid in *The Silent Justice*, Rebecca, the attorney in this novel, is susceptible not only to economic threats but also to spiritual and physical dangers. Despite these risks, it becomes apparent that one of the primary reasons for Rebecca's decision to take on the case is again the heart-wrenching stories she encounters:

Rebecca had other cases pending, but this case was particularly important to her because of the alleged severity of the problems and the concern of the residents of the area surrounding the Triple R plant. She had attended several neighborhood meetings where the locals exchanged stories of their families' recent health problems and voiced frustrations over the inaction of both the company and the agencies responsible for regulating the plant. The stories were heart-wrenching. One baby had died after being diagnosed with brain tumors, several others had developed unusual forms of cancer, and elderly people routinely experienced severe respiratory problems. In the face of these tragedies, Rebecca found it easy to put her own life on hold. Perhaps too easy. (Kingsley, 2004: 20-21)

Despite seeking assistance from law firms that work for the public interest and act in an organized manner, individuals who fall victim to environmental issues can still become open targets of companies, organizations, institutions, and individuals that cause environmental problems, putting them at risk of financial, spiritual, and physical threats and attacks. Despite being threatened to give up not the case with direct and indirect messages, Rebecca risks her life to pursue it after listening to stories that appeal to her heart, stimulating feelings of empathy and sympathy. These stories show decisively how environmental problems deeply injure or even kill vulnerable people. What motivates the characters that suffer from the consequences of environmental degradation on their own lives in both books is similar. The resemblance between Kincaid from *The Silent Justice* and Clark Boudin, the leader of the ecovictims in the neighborhood from *With Malicious Intent*, is likewise noteworthy. Both characters share similar emotional responses and motivations. In the latter book, Clark Boudin explains the motivation and intention of the ecological victims to Billy; who lost his baby by stating, "I know this won't bring baby Ruby back, but it may stop other people from losing loved ones too" (Kingsley, 2004, p. 53). Obviously, it is impossible to undo the harm done or bring back the lives lost. However, ecofictive works also emphasize the importance of taking action to prevent further destruction of nature and avoid future losses and tragedies. Characters in ecofictive novels who have experienced immense grief and sadness due to environmental problems do not ignore the suffering of others. Instead, they take responsibility and do their best to prevent others from experiencing the same pain. This attitude is often associated with a sense of spiritual commitment and empathy beginning with affect rather than reason or material gain. Families who have suffered losses due to environmental crimes are portrayed as responsible individuals who use their emotional intelligence and affective capacities to challenge risks associated with environmental problems and persuade lawyers to take action. By taking action, they demonstrate that they are not helpless victims but rather individuals who are willing to challenge adversity and take responsibility for the environment and their community.

It is worth noting that not just civil citizens but also state officials, and competent bodies frequently rely on affective elements to persuade and encourage their colleagues and stakeholders to take action against environmental problems and crimes. It is important to recognize that affective appeals are frequently used by authorities and professional organizations to motivate and inspire their peers and constituents to address environmental issues and offenses. These appeals often prove to be more impactful than other forms of communication in this particular realm. This trend is exemplified in the eco-fiction book *Countdown in Alaska* by Lidia Llamas and Charles LoPinto (2000):

Since her child's death, Mrs. Gutierrez had moved up the ranks with a resolute furor to become deputy assistant director of the FBI. She was skilled at her job, put herself through all the rigors of the training, and worked very hard at organizing this new unit. She wanted the best people; she was determined to bring the villains to justice. (Llamas-LoPinto & LoPinto, 2000:15)

Mrs. Gutierrez lost a child to leukemia five years ago due to the poisons dumped under their home. She realized too late that the chemicals were slowly attacking the most vulnerable ones in the family-the children. She also learns that their neighbors' children have also developed illnesses, and two children died of leukemia. It is important to note that affective elements can be used not only for seeking revenge for a personal issue but also for taking action to address broader problems as it is presented in this novel. The mother character who has lost her child due to environmental pollution and leukemia may be motivated to advance in her career with a sense of fury and determination to make a difference. In this context individuals who are affectively motivated by making a positive impact in their professional lives can potentially identify and pursue opportunities within their organizations to contribute to environmental activism. Although the motivation for taking action against eco-destructive actions may stem from the harm caused to ecovictims in the narratives discussed so far, the ultimate goal should transcend mere retaliation or punishment. Rather than reacting in retaliation or punishment, it is important to develop a proactive attitude that aims to prevent such actions from happening in the future by holding those responsible accountable for their actions and increasing deterrence to discourage similar behavior.

The prevailing perception among many individuals, including those within the professional sphere, is that environmental issues are trivial and mere women's work, as revealed in the novel. In some cases, the task is even viewed as a hindrance to career advancement. However, upon a closer examination of the subject matter, one will come to appreciate its complexity and significance. Listening to narratives related to environmental issues can aid in reevaluating one's perspective and recognizing the potential impending crisis. It is apparent that the impetus behind the actions taken in an environmental movement such as this one is once again intrinsically tied to affective factors. The role that affective factors play is crucial in establishing a department within one's sphere of influence and authority, as well as in convincing those who will be involved in this department to take concrete steps toward environmental accountability.

Even if environmental concerns are proven to be severe and deemed a crime according to relevant regulations and laws, the perception of their importance, seriousness, and impact by law enforcers may still be questionable. This issue, explored in ecofictive works, highlights the need for greater awareness and action towards environmental crimes. In order to engage individuals in environmental issues and motivate them to take action, ecofiction supplements related concerns and challenges with affective appeals, anecdotes, and narratives that have the potential to generate the required trusted pathos and empathy needed to drive environmental change forward. This approach has the potential to yield positive environmental outcomes while simultaneously addressing individual grievances rooted in personal experience.

In ecofictive works, authors often use affective instruments not only to capture the attention of relevant individuals and encourage them to take action but also to persuade them to use their authority for environmental causes when they hold positions of authority. Moreover, these instruments can inspire people to take personal responsibility and act on environmental issues even when they hold no such positions. Some ecofictive works explore the idea that ecoheroines and ecoheroes, despite lacking authority or position, can still challenge environmental destruction and crimes through their own affective motivation. As ordinary citizens, they take risks and become open threats to those accountable for environmental problems, fighting against the criminals and related troubles that come with it. Furthermore, ecofictive works portray the determination of ecoheroines who take personal initiatives to gather information and create the necessary groundwork before seeking legal assistance, even if this means taking risks. These works show that emotions and feelings drive the motivation to act.

Looking for Peyton Place by Barbara Delinsky (2006) provides a relevant example for that discussion. Annie, who is tormented by the death of her mother and her sister's symptoms similar to that of her mother's disease before her death, starts her research on the effects of some diseases in her immediate surroundings on miscarriage and devastating consequences in children. Annie's interview with her mother's doctor, Thomas Martin sheds light on why people who were aware of the environmental situation in the town did not take action because the clinic owners in town also happen to be the owners of the only industrial plant, the main source of economic activity in the area. Their activities cause severe health problems, including the death of Annie's mother, as well as pollution of the rivers and the poisoning of fish, affecting numerous people. It seems that the doctor, who is also the clinic's director, has concerns about something going on in the town. However, he is hesitant to take any action since he lacks appropriate evidence to support his thoughts. Additionally, he fears that taking any action may result in him being labeled as crazy and losing his credibility. He feels that he may be caught between medicine and politics and that his actions may not be helpful to other people waiting for him. His fear of being fired prevents him from expressing his doubts. He is afraid even to voice his suspicions, let alone take any action. When he once tried to share his concerns with the factory owners, he was told he was "barking up the wrong tree." As a result, he has put aside all his thoughts and ideas.

The doctor even warns Annie, determined to pursue the environmental issue, to be careful and even suggests that she should give up. Yet, against all odds, Annie chooses to continue her efforts. Her motivation to ignore the prevailing norms and continue her fight is expressed as follows:

[I]t could be that Mom's symptoms truly were from Parkinson's or Alzheimer's, but now Phoebe's showing the same symptoms, and you say it's not from lead. I have a month, I have energy, and I have an incentive to use both. So think of it as me doing your dirty work. I don't care about my credibility here, and I certainly don't have a job to worry about. (Delinsky, 2006: 55)

Often the same order or system that causes harm to the environment also discourages people from taking action to prevent it. People dependent on their jobs and positions may be hesitant to take action against environmental issues and crimes, even if they are aware of them. In addition, environmental organizations also often require support from those structures that contribute to environmental problems, either directly or indirectly. As a result, these organizations may need to decide when, what, and how strongly to oppose these actions. Therefore, experiencing an affective response to environmental tragedies can be a key factor in motivating individuals to take action and encourage others to do the same regarding environmental issues. As Annie and other characters depicted in ecofictive novels suggest that individuals who undergo emotional tragedies may make decisions based on 'sense' and 'feelings' rather than 'logic' and may act fearlessly and recklessly, believing that they have nothing to lose by taking risks and ignoring the danger. Yet this bold and fearless behavior of environmentalists is sometimes exploited by eco criminals to portray them negatively and create a perception that they are crazy and radical, as can be portrayed in *Old Poison* by Joan Francis (2003). The *Old Poison* also depicts a character of female professor who struggled for the environment is subjected to attacks. This is crucial to highlight the diversity of environmentalists, including professors, academics, and intellectuals, to counteract the negative perception of environmentalists that eco criminals have created.

In econarratives, it has been observed that environmental activists, who are also referred to as ecoheroes/heroines, face the risk of being killed. However, despite the dangers, threats, and violence they face, these individuals remain devoted to fighting for the environment. Their actions are not merely driven by reason but also by their emotions. In ecofictive works, it is often emotions that compel environmentalists to take risks and face challenges rather than reason alone. In *The Glass Factory*, for example, the ecoheroine protagonist, believes that there are times when it is necessary to act in an irrational manner and even a solitary struggle when confronting ecocriminals and fighting for the environment. The below dialogue between ecoheroine and ecoriminal in the novel presents this approach:

"I feel ridiculous. I shouldn't need to turn to a 'strong male' to save and protect me."

"Our needs aren't always rational, Filomena."

"Are you saying I'm not rational? Maybe it would be better if I weren't. After all, rationalizing got us thrown out of the Garden of Eden. Maybe then I wouldn't deserve this punishment?". (Wishnia, 2001:177)

The dialogue between the ecoheroine and ecocriminal explains that environmentalists often question themselves before taking action. They ask if it's worth it, rational, practical, and if it makes sense. However, those who continue to take action despite these doubts are driven by both their emotions and logic. It is common for people to question their motives, but it is during these moments of conviction that affective appeals are most effective. When affective appeals are more effective during the moments of conviction, people stop questioning and decide to take action in econarratives. The system that destroys nature often pits ecovictims and nature against science. It views them as oppositional to the mind, civilization, and development, creating a dualistic framework. Consequently, the need to manage and subjugate these opposites has arisen, sometimes explicitly, sometimes indirectly, and sometimes in secret. This raises questions about what it means to be "rational" within the context of a system that devastates nature and humans alike and whose criteria perpetuate this destruction. The lawyers in the eco-fiction works mentioned previously have stated that it can be morally right and conscientious to reject compliance with the system, even if it may not be the smartest or wisest decision. To effectively critique, transform, revolutionize, or improve the system, one must first step outside of it, as being outside the system allows one to see the traps within it. As reason over emotion and science over art preferences continue to dominate individuals in addressing environmental problems and methods of struggle, they may also have the unintended consequence of directing and dominating the field according to the interests of ecocriminals to some extent. This may hinder a proper understanding of the issues and delay or prevent appropriate action from being taken against them. Additionally, it may render the activities performed meaningless and dysfunctional.

For the environmental struggle not to be futile or interrupted, it is essential to involve emotions, art, and nerves in the process. This involvement should start from comprehending the environmental issues and extend to deciding on and implementing effective combat strategies. Relying solely on science, numbers, reason, and logic, which are recognized as some of the leading causes of environmental problems, is not enough.

Everything is reducible to a sum, a statistic, a cost-benefit ratio, said Griffin. Horrified by the thought of a world ruled by and reduced to numbers, Griffin urged women to journey out of culture-the labyrinth of dualistic thinking-back into nature, the cave where matter and spirit merge into one, the true habitat of human beings who are more than mere "ideas". (Tong, 2009: 250)

It seems necessary to consider alternative perspectives on dismantling dominant systems, concepts, values, and perceptions. In this particular context, since likewise "an ecofeminist ethics is not based on reason to the exclusion of emotion but on an intelligence that requires reason and emotion to work together and to be recognized as equally important in ethical decision making" (Warren, 2000: 101), Slovic's emphasis on the link between affect and meaning gains importance. "Psychologists studying the link between affect (jargon for 'feelings') and meaning concur. Numerous laboratory studies have demonstrated that information must convey affect to be meaningful and to play a role in judgment and decision making" (Slovic & Slovic, 2015: 2). Although works of romance, popular fiction,

and stereotypical literature that may be viewed as having little literary, artistic, or qualitative value are often referred to as pulp fiction, even these types of ecofictive works, written by authors who have yet to establish themselves as literary giants, should be considered in literary criticism and environmental activism, as per Slovic's argument. These works can play a crucial role in making existing knowledge meaningful by enhancing the necessary affective element. Furthermore, they have the potential to influence people's judgment and decision-making mechanisms when it comes to environmental issues, thus contributing to environmentalism. It is important to recognize that even works that may be deemed less 'literary' or 'artistic' can have a significant impact and contribute to the larger conversation surrounding the environment. Therefore, they should not be disregarded solely due to their genre or perceived lack of literary merit. It is worth noting that the affect effect present in ecological narratives could potentially disrupt the vicious cycle of the environmentalist struggle. Proper utilization of this potential through further research could be a step towards making a positive impact.

Conclusion

Ecofictive narratives are powerful tools to convey the scale of environmental issues and bridge the gap between science and understanding. By using imagination and appealing to emotions, they can provide a more profound cognitive advantage and promote perceptual change. These narratives also have the potential to disseminate related information in compelling ways and inspire people to share their own stories, ideas, and accomplishments as agents of change, initiators, explorers, professionals, and citizens. Since people are naturally drawn to stories and new narratives, ecofictive narratives can help connect individuals to a common goal, promoting a sense of shared purpose and community. It is important for environmentalists, to create their own stories, news, and narratives, given that changing opinions can be a complex process. In today's computing world, a strong narrative is just as crucial as factual information especially because ecocriminals and the system have been known to create fraudulent but powerful and more persuasive narratives on environmental issues. Creating a one-to-one connection with individuals on environmental issues is crucial and can be achieved by emphasizing positive emotions such as hopefulness, pride, and gratefulness. These emotions can be more motivating for environmentalists than negative emotions. Intimacy through the power of literature can provide the necessary atmosphere by appealing to the emotions, hearts as well as the minds of people through ecofictive narratives. By using the medium of storytelling, environmentalists can effectively convey their message and create a personal connection with their audience. Inspired by ecofictive narratives, people can create their own narratives and stories help them better understand environmental issues and challenges. They also may provide for people who seek alternative ways to do something for the sake of nature and the environment as reading these new narratives contributes to the creation of new opportunities. These narratives can serve as powerful tools for communication between science and emotions as well as between the environment and people. By creating environmentally conscious and friendly images in

readers' minds and hearts, they can help promote daily eco-friendly habits. Additionally, these narratives can inspire change by invoking narrative empathy, encouraging pattern text, and highlighting individuals who serve as models and impelling factors for positive change. Such narratives can be particularly effective by fostering hope and empowering readers to act in ways that unseat privileged ways of knowing that have resulted in devastation for both nature and people. Ultimately, these narratives can help people leave a positive legacy for future generations.

It is also worth noting how ecofictive narratives incorporate both positive and negative feelings to convey the urgency of environmental issues while also offering a sense of hope through their happy endings. These stories have the ability to deeply engage readers on an emotional level and provide a source of inspiration and motivation for environmentalists who may be feeling overwhelmed, fearful, or disheartened. Although the overall tone may not be optimistic, the hope that these narratives provide can serve as a new source of resistance, energy, and perseverance. It is important to remember that taking small steps can lead to significant progress in the long run.

The novels that showcase lawsuits or choosing the right thing reveal that things may not always end well. Understandably, people may not be optimistic about it. However, this does not diminish the fact that people always hope for a better outcome. These novels can be guiding examples in overcoming the indifference and inaction that environmentalism is exposed to. They showcase emotional interactions that occur through affective econarratives. In these ecofictive works, both ecoheroes and ecoheroines willingly pay any price to protect their loved ones, as well as nature and the environment. As Rosemarie Tong indicates, there are times to take drastic action even for the nonviolent and the peaceful: “when they realize their voices will not be heard and the destruction of everything and everyone (especially their children) precious to them will continue, even the most peaceful ecofeminists will fight for life” (Tong, 2009, p. 268).

Sometimes, happy endings in econarratives may come with the risk of compromising by taking responsibility away from people. However, the risk here is different from the way science fiction writers and cornucopians use in utopic and fantastic arguments to externalize responsibility for environmental issues. Because in these novels, the responsibility seems concrete, individualized, and personalized for individuals, groups, and societies rather than being abstract and imaginary like the future scientific and technological developments often portrayed in science fiction.

Ecofictive narratives present solutions to address the feeling of powerlessness in the face of environmental challenges. This feeling often leads to pseudo-inefficacy; this belief in the futility of individual action can be overcome by inspiring readers to take action in their own lives to make a positive impact on the environment. By empowering individuals to contribute to the ongoing fight against environmental issues, ecofictive narratives motivate readers to effect change and make a difference by revealing that both individuals and their actions matter. The character Buscarsela emphasizes the importance of individual action in

The Glass Factory: “well the world is a total mess and there is nothing I can do about it, except clean up one little corner of it. Now for that Morse incubator site” (Wishnia, 2001, p. 143). These attempts are profound examples of the reflection of environmentalist thought, which has already stopped waiting for a superhero or revolution, transformation, or a miracle to save nature, the environment, and the human spirit but focus on what they can do. They can inspire people to act by eliminating the pseudo-inefficacy perception, which notoriously leads people to escape from dealing with environmental issues.

Environmental narratives incorporating romance can guide readers’ emotional responses and motivations toward environmental issues. Similarly, integrating romantic elements within ecofictive narratives can help emphasize the importance of combining both emotional and rational thinking to overcome environmental challenges. Therefore, it is important for readers, critics, and environmentalists to recognize the potential that comes from affective environmental narratives. The idea is to increase the use the affective components present in ecofictive narratives to change the mindsets of individuals who are indifferent or apathetic about environmental issues. Connecting with readers’ emotions and entering their hearts make it possible to drive positive change towards a more sustainable future: “The cause of conservation lies in the hearts and minds of men and women; if that passion dies, no constitution, no law, no court, no jargon, no market mechanism can revive it” (Lines, 2001, p. 26). Thus, it is crucial to incorporate affective elements into new environmental narratives in order to combat the inaction that results from forgetting and habituation in environmental struggles. To strengthen environmental narratives and studies, it is important to include as many affective elements as possible and ensure their circulation in networks, as argued by Tim Lindgren (Lindgren, 2007); this can play a significant role in overcoming this weakness. In fact, Lindgren’s eco-effective texts may also turn into eco-affective texts that can play an important role in shaping new environmental narratives. The affective richness of these narratives can influence people’s thinking and actions towards the environment, leading to new practices and behaviors that contribute to sustainable living when these eco-affective texts become prevalent. In this way, eco-effective and eco-affective texts can have a lasting impact beyond the classroom and throughout people’s lives.

Hayrettin Karaca, as mentioned earlier, revised the environmental strategy by signing a book that referred to his ideas about environmentalism. This was just before he passed away, after dedicating his life to the environmental struggle. Upon reading the quote of himself that underlined the emphasis “Knowledge, Interest, Reaction,” he kept silent for a moment and said, “That is not enough; something is missing.” After debating for a while, he concluded that “love” must be added to that strategy. He put love as the very first word of his tetralogy and signed the book. Therefore, he also responded to the crisis of environmentalism after such an experience by combining heart and mind spirit with a passion, even at a very late age. The lesson is to do anything anywhere, anytime, with enthusiasm and passion, relying on the mind when it comes to environmental issues.

Notes

- 1 Affective ecocriticism is a critical approach that emphasizes the significance of emotional and affective responses that humans have towards the environment and nature. This approach acknowledges the role of emotions and feelings in shaping our relationship with the natural world and aims to utilize these emotional responses to create a more impactful environmental movement. For more information on affective ecocriticism, please see Affective Ecocriticism: Emotion, Embodiment, Environment (Bladow & Ladino, 2018), Affective Ecologies; Empathy, Emotion, and Environmental Narrative (Weik von Mossner, 2017), Ecosickness in Contemporary U.S Fiction: Environment and Effect (Houser, 2014).
- 2 Since the primary purpose of this study is not to include the definition and discussion of the theory and the concept of affect but still its reflections on ecocriticism or affective ecocriticism, see The Affect Theory Reader (2010) for the detailed definition and discussion of affect (Gregg & Seigworth, 2010).
- 3 For more information on psychic numbing, visit www.arithmeticofcompassion.org ("Arithmetic of Compassion," 2023).
- 4 For more information on pseudo-inefficacy see "Pseudoinefficacy and the Arithmetic of Compassion" in Numbers and Nerves (Västfjäll et al., 2015).
- 5 For more information on the cornucopian perspective, see Greg Garrard's book Ecocriticism (pages 16-18) (Garrard, 2004, pp. 16-18).
- 6 Within the scope of this article, the function of affect, based on the connection between affect, emotion, materialism, and cognition, will be examined within the framework of its potential to transform environmental knowledge into practice and responsibility for action, without mentioning the ongoing conversations on affect criticism and without engaging in discussions of the sometimes-interchangeable use of affect with emotions or subjectively expressed emotions.
- 7 Since the aim of this article is not to discuss the theoretical distinctions between affect and emotion but as stated before those affective elements, in the axis or relationship of mind-emotion, should not be ignored in the environmental struggle, especially in the narratives used in this struggle. Thus, when there is a reference to emotion or emotions, please consider them as their capacity to produce affect.

Research and Publication Ethics Statement: This article constitutes an original research paper based on original data. It has neither been published previously nor submitted for publication elsewhere. The author has adhered to ethical principles and guidelines throughout the research process.

Authors' Contributions: The article is authored solely by one individual.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval is not required for this study.

Financial Support: No financial support was obtained for this research.

Conflict of Interest: There are no potential conflicts of interest related to this study.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı: Bu makale, orijinal veriler temelinde hazırlanmış özgün bir araştırma makalesidir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olup başka bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiştir. Yazar, araştırma sürecinde etik ilkelere ve kurallara uymuştur.

Yazarların Katkı Düzeyleri: Makale tek yazarlıdır.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Finansal Destek: Bu araştırma için herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

References

- Arithmetic of Compassion. (2023). *In the arithmetic of compassion*. <https://web.archive.org/web/20230919183546/https://www.arithmeticofcompassion.org/>
- Atwood, M., & McKibben, B. Eds., (2011). *I'm with the bears: Short stories from a damaged planet*. Verso.
- Barbash, T. (2002). *The last good chance* (1st Ed, p. 440). Picador USA.
- Beck, U. (1992). *Risk society: towards a new modernity*. Sage Publications.
- Bernhardt, W. (2000). *Silent justice* (1st Ed, p. 391). Ballantine Books.
- Bladow, K. A., & Ladino, J. K. (2018). *Affective ecocriticism: Imotion, embodiment, environment*. University of Nebraska Press.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Delinsky, B. (2006). *Looking for Peyton Place*. Pocket Books.
- Emmett, R. S., & Nye, D. E. (2017). *The environmental humanities: A critical introduction*. MIT Press.
- Garrard, G. (2004). *Ecocriticism*. Routledge.
- Gregg, M., & Seigworth, G. J. (2010). *The affect theory reader*. Duke university press.
- Haltinner, K., & Sarathchandra, D. (2018). Climate change skepticism as a psychological coping strategy. *Sociology Compass*, 12 (6). <https://doi.org/10.1111/soc4.12586>
- Heise, U. K., Christensen, J., & Niemann, M. (Eds.), (2017). *The Routledge companion to the environmental humanities*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hockenberry, J. (2002). *A River out of Eden*. Anchor Books.
- Houser, H. (2014). *Ecosickness in contemporary U.S. fiction: Environment and affect*. Columbia University Press.
- Houser, H. (2020). *Infowhelm: Environmental art and literature in an age of data*. Columbia University Press.
- Karaca, H., & Hristidis, Ş. K. (2008). *Erozyon Dede: Hayrettin Karaca kitabı* (1st Ed.) Türkiye İş Bankası Kültür.
- Kellstedt, P. M. & others. (2008). Personal efficacy, the information environment, and attitudes toward global warming and climate change in the United States. *Risk Analysis*, 28(1), 113–126. <https://doi.org/10.1111/j.1539-6924.2008.01010.x>
- Kingsley, M. T. (2004). *With malicious intent*. Authorhouse.
- Lertzman, R. (2015). *Environmental melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement*. Routledge.
- Lindgren, T. (2007). *Composition and the rhetoric of eco-effective design*. The University of Georgia Press.
- Lines, W. J. (2001). *Open air: essays*. New Holland.
- Llamas-LoPinto, L., & LoPinto, C. (2000). *Countdown in Alaska*. EnviroCrime Publishers.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Norgaard, K. M. (2011). *Living in denial: Climate change, emotions, and everyday life*. MIT Press.
- Obama, B. (2015). *Remarks by the president in announcing the clean power plan*. <https://www.>

whitehouse.gov/the-press-office/2015/08/03/remarks-president-announcing-clean-power-plan.

Slovic, S., & Slovic, P. (2015). Introduction: the psychophysics of brightness and the value of a life. In *numbers and nerves: Information, emotion, and meaning in a world of data*. Oregon State University Press.

Tong, R. (2009). *Feminist thought: A more comprehensive introduction*. Westview.

Västfjäll, D., Slovic, P., & Mayorga, M. (2015). Pseudoinefficacy and the arithmetic of compassion. In *Numbers and nerves: information, emotion, and meaning in a world of data*. Oregon State University Press.

Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist philosophy: A western perspective on what it is and why it matters*. Rowman & Littlefield.

Weik von Mossner, A. (2017). *Affective ecologies: Empathy, emotion, and environmental narrative*. The Ohio State University Press.

Weyler, R. (2013). Nature's Apprentice: A meta-narrative for aging empires. *Manoa*, 25(1), 187–196. <https://doi.org/10.1353/man.2013.0026>

Wishnia, K. J. A. (2001). *The Glass Factory: A Filomena Buscarsela mystery*. Signet.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue -Yaz/Summer

Kitap Tanıtımı / Book Review

Ramazan Çakır, Türkiye ve Türkmenistan Türkçelerinde Konularına Göre Açıklamalı Alkışlar Dilekleri (İyi/Hayır Duaları), Gazi Kitabevi, Ankara, 2024, 320 Sayfa.

ISBN: 978-625-365-482-5

Burak Gökbulut*, Mustafa Yeniasır**



* Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü. Lefkoşa-KKTC burak.gokbulut@neu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-3968-9207

** Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü. Lefkoşa- KKTC mustafa.yeniasir@neu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-9196-1805

Kitap Hakkında:

Doç. Dr. Ramazan Çakır'ın, 2024 yılında Gazi Kitabevi'nden yayınlanan “Türkiye ve Türkmenistan Türkçesinde Konularına Göre Açıklamalı Alkışlar Dilekler (İyi/Hayır Dualar)” isimli kitabı 320 sayfadan oluşmaktadır.

Çalışma Ön söz, Giriş, Alkışların/Dileklerin Yer Aldığı İnceleme Bölümü, Sonuç, Değerlendirme ve Kaynaklardan oluşmaktadır.

Kitabın “Ön Söz” kısmında öncelikle dua-beddua; alkış-kargış kavramlarından bahsedilmiştir. Sonrasında ise dua ve dileklerin geçtiği en eski belgelerin İrk Bitig, Altun Yaruk, Dîvânu Lügâti't-Türk olduğu belirtilmiş ve eserin bölümleriyle konu başlıklarından söz edilerek bu bölüm teşekkürle sonlandırılmıştır.

Eserin “**Giriş**” kısmında ilk olarak alkış-dilek ve iyi duaların Türk edebiyatının eski kaynak eserlerinden olan İrk Bitig, Altun Yaruk, Dîvânu Lügâti't-Türk, Kutadgu Bilig, Mukaddimetü'l-Edebi, Tevârih-i Âl-i Selçuk Oğuznamesinde ne şekilde geçtiğiyle ilgili örneklere yer verilmiştir. Sonrasında alkış, alkamak ve dilek kelimelerinin Türkiye Türkçesindeki anlamları verilmiştir. Yazarın girişte belirttiği üzere sosyal hayatta kullanılan alkış-dileklerin kullanım yerleri oldukça geniştir. İyi niyet göstergesi olan bu kalıp sözler; meslek hayatında, misafirlikte, yolculukta, gönül almada, yardımlaşmada, tarım-hayvancılıkta, uğurlama-karşılmalarda, doğum, düğün ve cenaze gibi geçiş törenlerinde, millî-dinî bayramlarda vb. alanlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu kalıp sözler mekâna, duruma ve zamana göre değişiklikler göstermekte ve zamanla çok kullanılan birer alkış-dilek/iyi dua, kargış/beddua, deyim, atasözü halini almaktadır. Bu kısımda yazar çalışmanın amacını, “İnsan hayatını pozitif etkileyen ve moral kaynağı olan alkış-dilekleri, gençlere kullanım yerleriyle öğretmek ve onların doğru, akıcı ve edebi konuşma alışkanlıklarını geliştirmelerini sağlamak” olarak belirtmiştir.

Çalışmanın inceleme kısmında 21 başlık altında 946'sı Türkiye sahası ve 670'i Türkmen sahasından elde edilmiş toplam 1616 “alkış-dilek/iyi dua” örneği açıklamalı olarak verilmiştir.

Kitaptaki alkış-dilek/iyi duaların bulunduğu inceleme kısmının **Birinci Bölümünde**; alkış, dilek, davet, dua-beddua vb. terimlerin anlam ve biçim özellikleri, **İkinci Bölümünde**; çağdaş ve tarihî Türk lehçelerindeki örnek metinlerde geçen alkışlar-dilekler, **Üçüncü Bölümünde**; Türkmenistan'da yayınlanan eserlerde geçen ve Irak Türkmenlerinin söylediği alkışlar-dilekler, **Dördüncü Bölümünde**; Konya, Karaman, Iğdır, Kütahya, Çorum yöresinden ve diğer ağızlardan derlenen alkışlar-dilekler, **Beşinci Bölümünde**; Türkiye ve Türkmenistan Türkçesinde temalarına göre açıklamalı alkışlar-dilekler, **Altıncı Bölümünde**; Türkiye ve Türkmenistan Türkçesinde alkışların ve dileklerin alfabetik sıraya göre dizimi incelenmiş ve bunlara ilişkin açıklamalara yer verilmiştir.

“Alkış, Dilek, Davet, Dua-Beddua vb. Terimlerin Anlam ve Biçim Özellikleri”nin, irdelediği **“Birinci Bölüm”**de Alkış, Dilek, Davet, Dua, Beddua ve Yum-Yom Terimleri; Türkiye ve Türkmen Türkçesinde Alkışların Anlam ve Biçim Özellikleri; Türk ve Türkmen Anonim Halk Edebiyatı Ürünlerinde ve Şiirlerde Geçen Alkışlar-Dilekler; Alkışlar-Dilekler Hakkında Yapılan Çalışmalar ve Tasnif Denemeleri adlı alt başlıklar yer almaktadır.

“Çağdaş ve Tarihî Türk Lehçelerindeki Örnek Metinlerde Geçen Alkışlar-Dilekler” başlıklı **“İkinci Bölüm”**de ise Şaman-Altay Metinleri, Dîvânu Lügâti't-Türk, Kutadgu Bilig,

Tevarih-i Âl-i Selçuk Oğuznamesi, Dede Korkut Hikâyeleri gibi eserlerde ve Terekeme -Karpapak Türklerinin dillerinde geçen alkışlar-dileklere yer verilmiştir.

“Türkmenistan’da Yayınlanan Eserlerde ve Irak Türkmenlerinin Söylediği Alkışlar– Dilekler” adlı “**Üçüncü Bölüm**”de Ruhnama, Gorkut Ata Şadessanı, Berdinazar Hudaynazarov’un Romanları, Akarsuvun Aydımlı, İnsafın Ezası, Gumlular, Garaçage’nin Oğulları adlı alt başlıklar yer almaktadır.

“Konya, Karaman, Iğdır, Kütahya, Çorum Yöresinden ve Diğer Ağızlardan Derlenen Alkışlar-Dilekler” başlıklı “**Dördüncü Bölüm**”de, Türkiye’nin çeşitli bölgelerinden derlenen metinlere yer verilmiştir. Metinler; “Konya, Karaman, Iğdır (Melekli-Zülfikar-Tuzluca Gaziler köyleri), Kütahya (Bölücek, Dumlupınar ve Kirazpınar köyleri), Çorum, Divriği, Adilcevaz, Antakya (Madenboyu köyü), Tavşanlı (Ovacık köyü), Derbent-Çiftliközü ve Saraypınar Köyü, Adana (Karakışlakçı köyü), Aydın (Çine Karakollar ve Macur köyleri), Karabük Eflani Balıkesir (Manav köyü)” bölgelerinden derlenmiş ve bu sıralamaya göre verilmiştir. Sıralamada bölge adı olmayan iki başlık ise “Yolculukta, dağa-tarlaya, işe giderken söylenen alkış-dualar; Yatarken söylenen alkış-dualar” başlıklarıdır. Söz konusu iki başlığın derlendiği bölge içerisinde değerlendirilmesi bölümün bütünlüğü açısından daha iyi olabilirdi.

“Türkiye ve Türkmenistan Türkçesinde Temalarına Göre Açıklamalı Alkışlar–Dilekler” isimli “**Beşinci Bölüm**”de öncelikle temalarına göre Türkiye sahasından derlenen metinlere ve açıklamalarına yer verilmiştir. Bu kısımda bulunan tema başlıkları şöyledir:

Doğumda, İsim Koymada ve Bebek Görmede Söylenenler, Evlilik Öncesi ve Sonrasında Söylenenler, Ölüm, Kabir ve Ahiret İçin Söylenenler, Çiftçilik, Hayvancılık ve Diğer Meslekler için Söylenenler, Yolculuk, Ziyaret ve Misafirlikte Söylenenler, Yardım, İyilik ve Saygı İçin Söylenenler, Teşekkür, Tebrik, Hayranlık ve Kutlama İçin Söylenenler, Yeme-İçme Konusunda Söylenenler, Yeni Kıyafet ve Eşyalar Alındığında Kutlamak İçin Söylenenler, Sağlık-Hastalık İçin Söylenenler, Tabii Afetler veya Kötü Haber Duyulduğunda Söylenenler, Din ve İnanç İçerikli Söylenenler, Yaratıcıya Sığınmak, Korunmak-Bağışlanmak İçin Söylenenler, Aile ve Aile Bireyleri İçin Söylenenler, Cennete Gitmek-Cehennemden Korunmak İçin Söylenenler, Devletin ve Milletın Bekası İçin Söylenenler, Sağlıklı, Uzun Ömür Sürmek İçin Söylenenler, Dini ve Milli Bayramlarda Söylenenler, Hac ve Asker Uğurlama-Karşılama Törenlerinde Söylenenler, Günlük Konuşmalarda ve Selamlaşmalarda Söylenenler, İş, Ticaret ve Alış-Verişte Söylenenler.

Beşinci Bölümün ikinci kısmında ise temalarına göre Türkmenistan sahasından derlenen metinlere ve açıklamalarına yer verilmiştir. Bu kısımda bulunan tema başlıkları ise şöyledir:

Oğul-Kız Dünyaya Geldiğinde ve İsim Koyma Merasiminde Söylenenler, Düğünlerde Söylenenler, Aileden Biri veya Yakını İçin Söylenen, Vefat Edenin Acısını Paylaşmak, Kabir ve Ahiret İçin Söylenenler, Çiftçilik, Hayvancılık ve Diğer Mesleklerle İlgili Söylenenler, Misafirlikte ve Misafir Karşılama-Uğurlamada Söylenenler, Yardım, İyilik ve Himaye İçin Söylenenler, Teşekkür, Tebrik ve Kutlama İçin Söylenenler, Yeme-İçme İçin Söylenenler, Yeni Kıyafet Giyildiğinde Kutlamak İçin Söylenenler, Hastalıkta, Hasta Ziyaretinde ve Sağlıkta Söylenenler, Tabii Afetler-Kötü Haberler Duyulduğunda Söylenenler, Din ve İnanç İçerikli Söylenenler, Korunmak ve Bağışlanmak Dilemek İçin Söylenenler, Aile ve Aile Bireyleri İçin Söylenenler, Devletin Bekası ve Devlet Nişanları İçin Söylenenler, Dini-Milli Bayramlarda Söylenenler, Hac ve Asker Uğurlama-Karşılama Törenlerinde Söylenenler, Günlük Konuşma-

larda ve Selamlaşmada Söylenenler, İyi Dileklere Karşılık Olarak Söylenenler, Ziyarete, Ticarete, Seyahate Gidildiğinde Söylenenler, Ustalık-Sanatkârlık ve Zanaatla İlgili Söylenenler.

“Türkiye ve Türkmenistan Türkçesinde Geçen Alkış-Dileklerin Alfabetik Sıraya Göre Dizimi” başlıklı “**Altıncı Bölüm**”de ise Türkiye Türkçesinde ve Türkmen Türkçesinde geçen alkış ve dileklerin alfabetik sıraya göre dizimine yer verilmiştir. Burada 946 Türkiye sahası, 670 de Türkmen sahası alkış-dilek metinlerine yer verilmiştir. Eserde geçen tüm alkış ve dileklerin bir arada alfabetik olarak yer alması okuyucu ve araştırmacılar için kolaylık sağlamaktadır.

Araştırmacı “**Sonuç ve Değerlendirme**” bölümünde genel olarak çalışmada ele aldığı hususları ana hatlarıyla özetlemeye gayret göstermiştir. Türk soylu halkların geçmişten getirdikleri anonim ve ferdi ürünlerin ortak duygu ve düşünce oluşturmada aynı zamanda kültürel değerlerin korunmasında önemli bir işlevi yerine getirdiğini vurgulayan yazar, Türkiye Türklerinin ve Türkmenlerin kültür tarihinde alkış olarak bilinen dua-dileklerin, İslamiyet’in kabulünden sonra hayır dua şeklinde anıldığını ifade etmiştir. Türkiye Türkçesinde geçiş dönemlerinde toplam 144, Türkmen Türkçesinde ise 116 farklı alkış-dilek ve iyi duaların tespit edildiğini söyleyen Doç. Dr. Ramazan Çakır, Türkiye’de ve Türkmenlerde geçiş dönemleri olarak kabul edilen doğum, evlilik ve ölüm etrafında zengin ritüellerin olduğunu belirtmiş ve bazı ritüellerin Şamanizm’den kaynaklandığını, bazılarının ise İslamiyet’le birlikte yaygınlaştığının altını çizmiştir.

Çalışmasını seçtiği iyi niyet temennileri ve alkışlarla sonlandıran yazar, yine eserin sonunda kitaplarda görmeye çok fazla alışık olmadığımız birtakım önerilere yer vermiş ve gelecekte yapılabilecek bazı araştırmalar için (Türk Dünyası Alkış ve Kargış Atlası, Türk Dünyası Ortak Alkış ve Kargış Metinleri Antolojisi, Türk Dünyası Kalıp Sözleri) bilim insanlarına ışık tutmuştur.

Kitabın “**Kaynakça**”sı 3 kısma bölünmüştür. Bu bölümlerden ilki Türkiye Türkçesi ile Türkmen Türkçesinde hazırlanmış 215 kitap, sözlük, tez, makale ve bildirinin, ikincisi ise 19 süreli yayının yer aldığı kısımdır. Üçüncü kısım ise kaynak kişilerin adlarının yer aldığı listedir.

Çalışmada metinler derlenirken 336 kaynak kişi ile görüşülmüş bunların bazıları isimlerinin kullanılmasına izin verirken bazıları izin vermemiştir. Bu nedenle çalışmada görüşme yapılan kişilerden sadece 59’unun ismine kaynakçada yer verilmiştir. Kitabın zengin bir kaynakçasının bulunması hem yazarın alana olan hakimiyetini hem de eseri hazırlarken ne kadar geniş bir literatür taraması yaptığını göstermekte ve bu husus eserin değerini daha da arttırmaktadır. Bununla birlikte söz konusu geniş bibliyografya, bu konuda çalışmak isteyenler için de oldukça büyük bir önem teşkil etmektedir.

Alkışlar, geçmişten günümüze hasta ve tebrik ziyaretlerinde, doğumlarda, misafir kabulü ile misafir uğurlama gibi rutin olarak yapılan sosyal-kültürel etkinliklerde, insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmek için başvurdukları kalıp sözler olarak bilinmektedir. Türk halk kültürü içerisinde aynı zamanda önemli bir kültür aktarıcısı olarak da bilinen alkışlar veya günümüzdeki adıyla hayır-dualar, Türk dilinin zenginliğini göstermesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

Doç. Dr. Ramazan Çakır’ın bu kitabı Türkiye Türkleri ile Türkmenistan Türkleri arasındaki ortak duygu ve düşüncesini vurgularken aynı zamanda ileride bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılara da yol göstermektedir. Sonuç olarak araştırmacı tarafından hazırlanan eserin bu alandaki önemli bir boşluğu dolduracak nitelikte olduğu rahatlıkla söylenebilir.



folklor/edebiyat - folklore&literature, 2024; 30(3)-119. Sayı/Issue -Yaz/Summer

Kitap Tanıtımı / Book Review

Bekir İşlek (Haz.), Köroğlu Destanı'nın Düziçi Rivâyetleri, Ürün Yayınları, Ankara, 2024, 480 sayfa.

I ISBN: 978-625-6564-18-3

İlke Altuntaş Gürsoy*



* Doç. Dr., Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi Yabancı Diller Yüksekokulu Türkçe Bölümü/Gendarmerie and Coast Guard Academy School of Foreign Languages Department of Turkish. Ankara-Türkiye. altuntasilke@gmail.com. ORCID ID: 0000-0003-1394-5778

Köroğlu'nun hangi çağda, nerede yaşadığı netlik kazanmamıştır. Ancak Köroğlu Destanı Kolları'nın Türk dünyası coğrafyasına, Kafkasya'ya, İran'a, Mısır'a kadar ulaştığı bilinmektedir (Kaya, 2023). Anadolu da bu kolların ulaştığı sahalardan biridir. Anadolu'nun özellikle Çukurova yöresinde birçok Köroğlu Kolu anlatılmaktadır. Yukarı Çukurova'da Osmaniyeli âşıklar; Karacaoğlan, Dadaloğlu ve Köroğlu üzerine anlatılan türkölü hikâyeleri dinleyerek âşıklığa heves etmişlerdir. Eski âşıklara ait usta malı hikâye anlatma geleneğini öğrenmişler ve sürdürmüşlerdir (Artun, 2003). Kitap, tam da bu geleneğin var olduğu yörede âşıklar tarafından anlatılabilen Köroğlu Kolu üzerinedir. Osmaniye/Düziçili araştırmacı yazar Bekir İşlek tarafından yayına hazırlanan "Köroğlu Destanı'nın Düziçi Rivâyetleri" adlı kitap, Düziçi Folklor Kitapları dizisinin dokuzuncusu olarak okurlara sunulmuştur. Kitabın yazarları Bekir İşlek ile birlikte Kürşad Mehmet Korkmaz, Ozan Tülüce, Ahmet Türker Aydın ve Ali Ozanemre'dir. İlk ve şimdilik tek baskısı Ocak 2024'te Ürün Yayınları tarafından yapılmıştır.

Kitap, yayına hazırlayanın "Sunuş"u ile başlamakta, Doğan Kaya'nın "Giriş"i ile devam etmektedir. Bu iki başlık ile birlikte beş bölüm ve "Sözlük"ten oluşmaktadır. "Sunuş"ta İşlek, kitabın ortaya çıkmasına kaynaklık eden düşünceyi "Köroğlu Destanı'nın Düziçi Rivâyetleri ise, onlarca âşıktan derlenmesine, 7, 8 kol hâlinde anlatılmasına, pek çok araştırmaya ve akademik çalışmaya konu edilmesine rağmen derli toplu bir kitap hâlinde yayımlanamamıştır. Bu eserle, bu eksikliği ve güzel görevi yerine getirmenin mutluluğu içindeyiz." cümleleriyle açıklamıştır (s. 5). Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere Köroğlu Destanı'nı ve onun rivayetlerini konu alan pek çok çalışma yapılmış, kitap basılmıştır. Bunların içinde Düziçi Rivâyetleri'nin de konu edildiği çalışmalar vardır. Kitabın, bu çalışmalarını bir bütün hâlinde sunmasının; halk bilimi ve halk edebiyatı çalışmalarına kaynak oluşturmakla birlikte okurlara bütüncül bir bakış açısı kazandıracığı düşünülmektedir. Köroğlu Kolları kayıtlarının yeniden yazıya aktarılıp bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan kitapta; Kürşad Korkmaz, Ozan Tülüce ve Ahmet Türker Aydın'ın lisansüstü tezleri üzerine bölümler yapılandırıldığı belirtilmiştir (s. 6). Diğer iki bölüm de Bekir İşlek ve Ali Ozanemre'nin daha önce yayımlanan yapıtları üzerinedir.

"Giriş" başlığı altında Doğan Kaya, Köroğlu Destanı'nın hangi dönemde nasıl ortaya çıktığına; kimlere ait olduğuna ilişkin bilgiler vermiştir. Köroğlu anlatma geleneğine de değinmiş, Köroğlu'nun Türk dünyasında anlatılan kollarını ülkeler bazında listelemiştir. Bu kollarda ortaya çıkan kahramanların niteliklerini özlü bir biçimde sunmuştur. Bu başlıkta, Köroğlu'nun kimliğiyle ilgili alandaki tartışmalar da yer almaktadır.

Kürşad Mehmet Korkmaz tarafından kaleme alınan "Âşık Mehmet Demirci'den Derlenen Köroğlu Rivâyetleri" başlıklı 1. Bölüm, Köroğlu mahlaslı Âşık Mehmet Demirci'ye yazarın ulaşma hikâyesiyle başlamaktadır. Yazar, Köroğlu ile gerçekleştirdiği buluşmalar sonucunda onun tüm dağarcığını derlemiş ve Zuhuru Kolu'nu ikinci kez kaydetmiştir. Bu durum bölümün, detaylı ve kapsayıcı olması açısından önem arz etmektedir. Bölümde; yazarın ses kayıt cihazıyla kaydettiği Köroğlu'nun Zuhuru (1. ve 2. anlatımları), Ayvaz Kolu, Ayvaz'ın Yesir Olması, Moskof Kolu, Gürcistan Seferi, Turna Teli Kolu, Yemen Kolu, Köroğlu'nun Son Kolu ve başka bir kitaptan alıntılanmış Köroğlu ile Hasan Paşa başlıklı 10 anlatımın yazıya aktarılmış biçimi yer almaktadır. Devamında, metinlerdeki Düziçi yöresine özgü sözcük

ve deyimler ile Âşık Mehmet Demirci'ye sorularak belirlenen anlamları "Sözlük" alt başlığı açılarak verilmiştir.

"Âşık Mustafa Köse'den Derlenen Koroğlu Rivâyetleri" başlıklı 2. Bölüm, Ozan Tülüce'ye aittir. Yazar bölüme Âşık Mustafa Köse'nin (Hâfiz) hayatını anlatan bir metinle giriş yapmıştır. Bölümde; ses kayıt cihazıyla kaydedip yazıya geçirdiği Koroğlu'nun Gürcistan Seferi, Turna Teli Hikâyesi, Koroğlu'nun Horasan Seferi, Koroğlu'nun Şam Seferi başlıklı 4 anlatıma yer vermiştir. Bölüm sonunda, metinlerdeki sözcük ve deyimler ile Âşık Mustafa Köse'den de yardım alarak belirlediği anlamlarını "Sözlük" alt başlığında vermiştir.

3. Bölüm olan "Âşık Mustafa Çabuk'tan Derlenen Koroğlu Rivâyetleri" Ahmet Türker Aydın tarafından kaleme alınmıştır. Yazar "Giriş" alt başlığında, folklor ürünleri ve halk hikâyeciliğiyle ilgili kısa bir bilgi vererek Koroğlu Destanları'nın doğu ve batı varyantlarındaki kol sayısının değişkenlik gösterdiğini, Anadolu coğrafyasında birçok Koroğlu Kolu'nun anlatıldığını belirtmiştir (s. 188). Âşık Mustafa'nın namıdiğer Tus Mustafa'nın hayatını da anlattığı bölümde; Bekir İşlek tarafından kamera kaydına alınan Turna Teli Hikâyesi, Yemen Seferi Hikâyesi, Horasan Seferi Hikâyesi, Dağıstan Seferi Hikâyesi, Moskof Seferi Hikâyesi, Koroğlu'nun Ayvaz'ı Kaçırma Hikâyesi, Koroğlu'nun Esir Düşme Hikâyesi, Şam Seferi Hikâyesi başlıklı 8 anlatımı aktarmıştır. Bu bölümün sonunda da yazar tarafından "Sözlük" alt başlığı açılmış ve metinlerde yer alan sözcüklerin anlamları verilmiştir.

"Âşık Mahmut'tan Derlenen Turna Teli Rivayeti" başlıklı 4. Bölümün yazarı Ali Ozanemre'dir. Ozanemre, "Bendeki Âşık Mahmut" başlığı ile âşığı tanıma hikâyesini anlatmıştır. "Âşığın en sevilen anlatısı" (s. 312) olarak belirttiği Koroğlu'nun Bağdat Seferi'ni yaygın bilinen adıyla Turna Teli'ni eski bir ses kaydından alıp yazıya aktararak okurla buluşturmuştur. Bu süreçte, Bekir İşlek'in arşivinden yardım alarak başka bir ses kaydında da yararlanmıştır. Turna Teli'ni hem İstanbul diliyle hem de Âşık Mahmut'un diliyle aktarması halk kültürüne sunulan bir zenginlik olarak değerlendirilebilir.

5. ve son bölüm "Âşık Karayiğit Osman'dan Derlenen Koroğlu Rivâyetleri"nin yazarı kitabı yayına da hazırlayan Bekir İşlek'tir. İşlek, ilk olarak kayıtlarla ilgili bazı tespitlerini sunarak çeşitli âşıklardan kaydedip derlediği 200 saatlik arşivinden bahsetmiştir (s. 351). Âşık Karayiğit Osman hakkında bilgi verdiği başlıkta, onu diğer âşıklardan ayıran kendine özgü üslubunun olduğu kanaatindedir. Bölümde; yazıya geçirdiği Kırat'ın Kaçırılması Hikâyesi, Güzel Ayvaz'ın Kaçırılması Hikâyesi, Turna Teli Hikâyesi, Moskof Seferi Hikâyesi, Gürcistan Seferi Hikâyesi başlıklı 5 anlatıma yer vermiştir.

Kitabın sonunda, "Sözlük" başlığı açılmıştır. Sözlükte, metinlerde geçen bazı sözcük ve deyimlerin anlamları yer aldıkları cümlelerle birlikte verilerek açıklanmıştır. Kitapta yer alan tüm sözlüklerin Düziçi yöresine özgü dilsel ve kültürel çeşitliliği tanıtmak ve korumak adına önemli olduğu düşünülmektedir. Kitabın ilk üç bölümünde, lisansüstü tezlerden yararlanılmasının da etkisi olabileceği görüşüyle, sistematiklik söz konusudur. Bu bölümlerde sırasıyla açıklamalar, transkripsiyona yönelik bilgiler ve sonrasında metinler bulunmaktadır. Bir sonraki baskıda bu sistematiklik göz önünde bulundurularak diğer iki bölüm için düzenlemeye gidilebilir.

Genel bir değerlendirmeye, her bir kitap bölümünde Düziçi yöresinde yaşamış olan farklı bir âşıktan derlemeler yapılarak çeşitlilik oluşturulmuştur. Kitapta, aynı hikâyelerin farklı âşıklar tarafından söylenen yorumlarını da görmek olanaklıdır. Örneğin Turna Teli 5 farklı âşık tarafından farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Kitap, bu varyantların her birinin kayıt altına alınıp geleceğe aktarılmasına katkı sunmaktadır. Türküli hikâyelerin ses ya da kamera kayıtları genellikle icra esnasında, doğal ortamında yapılmıştır. Bu da kitabın bilimsellik ve gerçekçilik yönleriyle öne çıkmasını sağlamaktadır. Kitap; Anadolu insanının bakış açısının, dünya görüşünün, yaşam tarzının yansıtıldığı bu sözlü folklor ürünlerinin derlenip yazıya geçirilmesi dolayısıyla kalıcı kılınması ve gelecek kuşaklara aktarılabilmesi açısından değerli bir kaynak niteliğindedir. Çukurovalıların türküli hikâyelerinin yer aldığı, bir Çukurovalının yayına hazırladığı ve bir Çukurovalının tanıttığı bu kitabın; halk bilimine ve halk edebiyatı çalışmalarına otantik veriler sunarak kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Artun, E. (2003). *Osmaniye ve Çukurova'da âşıklık geleneği*. Osmaniye Folkloru ve Halk Kültürü Sempozyumu'nda sunulan bildiri. Osmaniye, Türkiye. Erişim adresi: https://turkoloji.cu.edu.tr/ HALK%20EDEBIYATI/erman_artun_osmaniye_cukurova_asiklik_gelenegi.pdf
- Kaya, D. (2023). *Türk dünyasında Köroğlu kolları*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 608.



ULUŞLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11
www.ciu.edu.tr