

VICTORIA SOMOFF

Tercüme: Kadir Yılmaz

Halk hikâyelerinin gerçek dünyasında, Tanrı her şeyi bir düzen içinde tanzim etme ihtiyacı duymasa da, bu düzen kendiliğinden gerçekleşir.

Max Luthi

Türler teorisinin başlıca sorunlarından biri, bazı benzer özellikleri paylaşan iki farklı türün arasındaki sınırın nerede başladığı hususudur. Aslında çok fazla büyütülmemesi gereken bu sorun, Grimm Kardeşlerden beri bütün folklor araştırmacılarının aralarındaki inkâr edilemez benzerlikleri kabul etmelerinden ötürü, efsane ve halk hikâyesi gibi iki tür arasındaki farkı tefrik etmek istediğimiz zaman hayatî bir konuma yükselir.

Efsane ve halk hikâyesi arasında belirgin bir sınır çizmenin zorluğu, folklor teorisinde çeşitli yanlış anlama vakalarını da beraberinde getirmektedir. Bu vakalardan belki de en ünlüsü, Propp ve Levi-Strauss arasında vuku bulmuş olan üzerinde çalışılan malzemenin hangi türe ait olduğu konusundaki anlaşmazlıktır. Levi-Strauss'a göre efsane ve halk hikâyesi arasındaki fark, niteliksel olmaktan ziyade bir "derece farklılığı" olarak kabul edilmelidir: "Hikâyeler, *aynı* zıtlıkları n daha küçük bir ölçekte aktarıldığı minyatür efsanelerdir ve bu durum, hikâyelerin ilk olarak çalışılmasını güçleştirmektedir" (Levi-Strauss 1976:30); yani, yapısal çözümlemelerde öncelikli tercihin halk hikâyelerinden (Propp'un örneğinde efsaneler) ziyade efsanelerin olması bu yüzdendir.

Propp, Levi-Strauss'un diğer iddialarına cevap verirken dayandığı hükümlerin dışında, görüşünü savunurken neyi çalışmaya karar vereceğine ve teorik düşünme sürecinin doğası hakkında kendi kararını verme hakkı olduğunu savunan bir akademisyen görüşü çizmiştir: "Levi-Strauss'a göre, bir akademisyen önce bir metot (yöntem) bulmalı ve akabinde onu nereye uygulayacağını düşünmelidir; ne yazık ki bu, bir filozof için gerçekten fazla bir anlam taşımayan mucize hikâyelerine

1

, yani benim alanıma uygulanmıştır. Diğer taraftan, her şey bilimde gerçekleştiği şekilde olmaz;

tıpkı bu yolla benim alanımda da olmayacağı gibi” (Propp 1984:9).

Propp’un bu dokunaklı cevabı mazur görülebilir; ancak Levi-Strauss tarafından yöneltlen asıl soruya –morfolojik (biçimbilgisel) dizilim peri masallarından efsanelere varıncaya dek çeşitli türlere uygulanabilir mi?- Propp’un kendisi tasdik edici bir cevap verir. “Peri masallarıyla aynı biçimbilgisel ve içerik sistemlerine dayanan efsaneler bulunmaktadır... *Halk Hikâyelerinin Biçimbilgisi*’ndeki içerik sistemi çalışmasında görüleceği üzere, bazen en küçük ayrıntılara kadar benzeştikleri olur. Bazı örneklerde olduğu gibi, efsaneler ve peri masalları aynı biçimi taşırlar” (Propp 1984:79). Ne var ki, eğer yapı –yalnızca bazı örneklerde olsa bile- bahsedilen türler için aynı ise, Levi-Strauss’un serzenişi anlamlı hale gelmektedir: Propp’un kullanmış olduğu morfolojik (biçimbilgisel) model, çözümlemesi yapılan türün ne olduğuyla tesadüfi olarak ilgilenir ve aynı zamanda efsanelerin içerik materyalleriyle de geliştirilebilirdi.

Otuz yıl sonra, Alan Dundes “birbirlerinin geçmiş çalışmalarını kurcalayan” bu iki önemli akademisyen arasında “yapıcı bir düşünme biçimi” geliştirilebileceğini öne sürer (Dundes 1997). Propp’un efsaneler yerine masallardan yana bir tercihte bulunmuş olmasıyla ilgili Levi-Strauss’un öne sürdükleri göz önüne alındığında, Dundes’in açıkça Propp’un tarafında olduğu görülecektir: “Uzman bir halkbilimci olan bir halkbilim profesörünün efsaneler hakkında çözümlemeye bulunacak kadar onları bilmediği düşüncesi doğal olarak mantıksız bir iddiadan öteye geçmese de, Propp’un kendisini efsaneler hakkında hiçbir şey bilmediğini ima ederek aşağılayan Levi-Strauss’un eleştiri yazısını baştan sona okuduğunu öğrenmek bize şaşırtıcı gelmeyecektir” (42). Dundes bu kez sorunun yönünü Fransız akademisyenin kendisine çevirir; bilhassa, Levi-Strauss’un kendisi tarafından hem halk hikâyelerinde hem de efsanelerde bulunduğu belirtilen efsanevi olayların ardıllığı düşüncesindeki ikili (çifte) zıtlığı göz önüne serer. “Eğer halk hikâyeleri, efsanelerde bulunandan çok daha zayıf zıtlıklar üzerinden kurulmuşsa, Levi-Strauss neden çifte zıtlık teorisini açıklamak için efsanelerden ziyade halk hikâyelerini tercih etmiştir? Bana öyle geliyor ki, Levi-Strauss kendi kazdığı kuyuya kendisi düşmüş vaziyettedir! Aşıkâr olan cevap ise, bu çifte zıtlığın en az efsanelerde olduğu kadar halk hikâyelerinde de belirgin bir şekilde bulunuyor olmasıdır” (46).

Bahsedilen çelişki aslında çoktan giderilmiştir, zira bu bakış açısında ortaya çıkan Levi-Strauss’un kendi kavramsal model kullanımı –aynı zamanda Propp’un morfolojik (biçimbilgisel) model kavramsallaştırması- çalışılan materyalin türüyle herhangi bir farklılık arz etmez. Diğer taraftan, yapılması gereken ve aslında bugüne kadar yapılmış olan çalışmalar Dundes’e göre her iki türün materyallerine de dayanmaktadır: “Bu açıklamalarımla, Levi-Strauss’un *Mitolojiler* çalışmasında efsaneleri çözümlemediğini söylemiş olmuyorum. Burada önemli olan husus, kendisinin efsaneleri ve halk hikâyelerini *irbirinden*

ayırmanın çözümlemiş olmasıdır” (Dundes 1997:6. İtalikler Dundes’e ait).

b

Başarılı bir orta yol bulma çalışmasından sonra, temel sorumuz yeniden ele alınıp yeni bir zemin üzerinden tekrar yöneltilebilir: efsane ve halk hikâyesi arasındaki yapısal farklılıklar nelerdir? Ne Levi-Strauss ne de Propp efsaneleri halk hikâyelerinden ayıran herhangi bir açıklamada bulunmadıklarına göre, acaba aralarında gerçekten *herhangi bir* yapısal farklılık bulunuyor mu?

Herhangi bir türün tanımlanmasında, halkbilimciler bir metnin biçim özelliklerini hiç şüphesiz dikkate almaktadırlar. Anlaşmazlıklar, bir türü diğerinden farklı kılacak biçim özelliklerinin kullanılmasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin türlerin halkbilimsel teorileri alanında kendi çalışmalarını sürdüren Lauri Honko, bir türün özelliklerini belirlemek için kullanılan “yapısalcılığın büyük umutlarına” (Honko 1989) açıkçası şüpheyle yaklaşmaktadır. “Yapısal çözümle, tıpkı bir zamanlar tarihî-coğrafi araştırma yönteminin kullanılmış olması gibi, türler ve kültürel sınırlar arasında aynı şekilde uygulanmıştır. Araştırmalar, farklı türlere ait ürünlerde benzer yapısal özellikler bulunduğunu gittikçe artan bir oranda göstermektedir” (Honko 1989:22). “Benzer yapısal özellikler” taşıyan örneklerin genellikle efsanelerin ve halk hikâyelerinin karşılaştırılmasından elde ediliyor oluşu bizi şaşırtmamalıdır. Dan Ben-Amos’a göre:

Archer Taylor, efsanevî kahramanın biyografik biçiminin, tıpkı J.G von Hahn, Otto Rank, Lord Raglan ve Joseph Campbell tarafından da vurgulandığı gibi, aslında bütünüyle Masal başkahramanın kendi âlemindeki söylenerek dolaşmalarına tekabül ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, efsane ve halk hikâyesinin yapısal anlamda özdeş ya da en azından köken bakımından birbirleriyle akraba oldukları söylenebilir... Bu şekilde ele alındığında, yapısal çözümleme, asıl amacı olan folklor biçimlerinin belirlenmesine daha fazla yardımcı olamayacaktır. Amaçlananın aksine, türlerin farklılıkların belirlenmesinden daha çok benzerliklerinin öne çıkartıldığı bir kavramsallaştırma alanı olacaktır (Ben-Amos 1976:221).

Bu bağlamda, William Bascom’un efsane, menkıbe ve halk hikâyelerinin “tutarsız ve çelişkili tanımlarını” (Bascom 1965:3) ortadan kaldırabilmek için düzyazı anlatılarının *biçim* tanımlarından biçimsel özelliklerini çıkartma girişimine dikkat etmek en mantıklısı olacaktır. Bascom’a göre, efsane ve halk hikâyesinin arasındaki fark yapısal değil, içerik özelliklerinden kaynaklanır: “Bir efsane ya da menkıbe, bir toplumdan diğerine nüfuz ederek geçerken, kendisine inanılmadan kabul edildiği için geçtiği toplumda bir halk hikâyesi şekline bürünebilir ve aynı durum tam tersi bir süreç için de geçerlidir. Ayrıca

aynı hikâye tipinin

bir toplumda halk hikâyesi, ikinci toplumda bir menkıbe ve üçüncüsünde ise bir efsane şeklinde orta çıkması oldukça mümkündür” (Bascom 1965:7. İtalikler sonradan eklenmiştir.)

Tür merkezli yapısal biçimlerin belirlenmesinde, yapısalcıların kendileri efsane ve halk hikâyesi arasında herhangi bir farklılığın bulunmasının imkânsıza yakın olduğunu belirtirler. Örneğin Susan Reid, “tür ayrımının yapı farklılıklarına dayandığını” ileri sürer (Reid 1974). Ne var ki, Kwakiutl metinlerinin çözümlemesini şu şekilde sonlandırır: “Efsane ve hikâye arasında bir tür ayrımı yapmanın mümkün olduğunu düşünmüyorum... Bu çalışmamda göstermeye çalıştığım üzere, masallar her ne kadar konuları itibariyle farklılık arz etseler de köken itibariyle aynı türe aittirler, çünkü aynı yapısal özellikleri paylaşmaktadırlar” (Reid 1974:68. İtalikler sonradan eklenmiştir.)

Propp’un morfolojik (biçimbilgisel) modeliyle araştırmalarını yürüten kimi yapısalcıların tür mevzusunu göz ardı ettikleri görülmektedir. Propp’un çözümleme sonuçlarını genişletmek için bazen morfolojik yöntemin diğer türlere uygulanmaya çalışıldığına rastlamaktayız. Heda Jason, Propp’un modelini “soyutlamanın en alt seviyelerinden biri” (Jason 1977) olarak dikkate değer bulmaktadır; Jason’a göre, “çeşitli kültürlerden gelen düzyazı ve şiirlerdeki farklı tür anlatılarının bu model yardımıyla başarılı bir şekilde çözümlenebilmesi” (Jason 1977:131) bahsedilen modelin üstünlüğü yansıtmaktadır. Bu çalışmalar her ne kadar üst seviyede soyutlama başarılarına erişmiş olsalar da, tür merkezli yapısal özellikleri kavramakta başarılı olamamışlardır. Dan Ben-Amos’un sonuç kısmında belirttiği, “yapısal çözümleme, türlerin farklılıkların belirlenmesinden daha çok benzerliklerinin öne çıkartıldığı bir kavramsallaştırma alanına işaret eder” açıklaması, bu yöndeki yapısal araştırmalar dikkate alındığında yerinde bir tespit olarak kabul edilebilir.

Eleasar Meletinsky, folklor ile ilgili yapısal-tipolojik (biçimsel) çalışmalarla ilgili genel düşüncelerini ifa ederken “Propp’un teorisinin mantıksal ‘derinliğinin’ ilerletilebilmesi” konusuna şüpheyle yaklaşmaktadır (Meletinsky 1974a:37, 40), zira tür-merkezli bakış açısının işlendiği Propp’un kendi çalışması olan *Halk Hikâyelerinin Biçimbilgisi*’nde beyan edilmiş düşüncelerden gösterilecek en ufak bir sapma yapılacak herhangi bir çözümlemeyi oldukça soyut ve kesinliği ölçülemeyecek bir hale getirecektir. Meletinsky’nin kendisi, masallarla ilgili yürüttüğü çalışmalarında böyle bir şeyin gerçekleşmemesi için gayret göstermiştir.

Meletinsky, masal türünün tarihi içerisinde iki farklı dönem olduğunu öne sürer: 1) “arkaik” ya da “ilkel” hikâye ve 2) “klasik” ya da “gelişmiş” masal. Efsane ve masal arasında herhangi bir yapısal farklılık bulunmadığını, ancak böyle hükmün yalnızca efsane ve “klasik” masal karşılaştırması için doğru olacağını belirtir:

Aslında aynı kabilenin arkaik kültürüne ait bir halk hikâyesi ve masalı arasında gerçek bir farklılık bulunmamaktadır... Ne var ki, ilkel (bağdaştırıcı) hikâye ve tarihsel bir evrim sonucunda ulaşılan klasik masal arasında hiç şüphesiz bir takım artzamanlı (diyakronik) yapısal farklılıklar bulunmaktadır (Meletinsky 1974b:53).

Meletinsky'e göre efsane ve masal arasında yapısal bir farklılık, tarihsel evrim sürecinde insanların inanışlarında meydana gelen değişikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Daha belirgin bir şekilde ifade edecek olursak, kutsal mit artık halkın gözünde güvenilirliğini/inanılrlığını kaybeder ve kelimenin tam anlamıyla şiirsel nitelik kazanmış bir yalana dönüşür ve bir masal anlatısı olarak yeniden kurgulanır (yapılandırılır).

Halk anlatısıyla ilgili çalışmalarında açık bir yaklaşım farklılığı görülen Bascom ve Meletinsky'nin ikisi de, efsane ve halk hikâyesi arasındaki ayrımın bahsedilen efsane ve halk hikâyesini anlatan toplum tarafından belirlendiğini belirtirler: daha önce doğru olarak inanılan aynı düzyazı anlatısı, coğrafyanın ya da zamanın bir gereği olarak artık gözden düşebilir ve bu haliyle de bir halk hikâyesine dönüşebilir. Bascom geçiş sürecini coğrafî değişime (efsane, bir toplumdan diğerine geçerken *kendisine inanılmadan kabul edildiği için geçtiği toplumda bir halk hikâyesi şekline bürünebilir*) bağlarken, Meletinsky efsaneden halk hikâyesine doğru gerçekleşen aktarım hareketini tarihsel bir evrim süreci olarak kabul eder. Nihayetinde, her ikisi de aynı varsayımı paylaşırlar: anlatılan olaylara karşısındaki *inanç eksikliği* , halk hikâyesinin efsaneden ayrı bir düzyazı türü olarak ortaya çıkabilmesi için gerekli bir önkoşuldur.

Bu “inanmama varsayımı”, halkbilim türlerini estetik fenomen (görüngü) olarak kabul eden çağdaş halkbilim teorisindeki baskın eğilimle açık bir tezat içindedir. Bu baskın eğilim, halk hikâyesi türünde “uydurma” unsurunun belirgin olduğunu vurgular. Vilmos Voigt'e göre:

Üzerinde ayrıntılı bir düşünmeye gerek olmadan bile hikâyenin en belirgin özelliğinin, içinde barındırdığı “uydurma” unsuru olduğunu söyleyebiliriz. Bu özel unsur sayesinde makul bir anlayışta bu hikâyenin “doğru” olmadığını ve diğer taraftan onun yalnızca bir yalan ya da yanlış hüküm niteliğinde olmadığını anlayabilmekteyiz. Genel anlamda, bütün sanat çalışmaları (ya da en azından bütün şiirsel sanat çalışmaları) kurgusaldır, fakat hikâyeler kurgunun özel bir alt türüdür ve hikâyenin en belirgin özelliklerini oluşturan farklılık da tam olarak burada kendini gösterir (Voigt 1999:108).

Ne var ki, halk hikâyesi türünü tanımlamak için gerekli olan “inanmama varsayımı”, halk hikâyelerinin “özel bir unsuru” olan “uydurmayı” anlamamızı imkânsız hale getirir. Bu varsayıma göre, anlatılan (rivayet edilen) olayların doğru olmadığının anlaşılması, varlığı *a priori* olarak kabul edilen insanların fiili (aktüel) inanmayışlarına bağlıdır ve dolayısıyla onların halk hikâyesini kavrayışlarını önceden belirler.

Aynı tutarsızlık, Propp’un yazılarında da bulunmaktadır. Propp, *Masalın Tarihsel Kökenleri* başlıklı çalışmasında masalın kökenini efsanevî olaylara inancın kaybolmasının bir sonucu olarak değerlendirir. “Uydurma” unsurunu ise, halk hikâyesi türünün örtük (ifade edilmesine gerek olmadan anlaşılan) bir biçimi (Propp 1976:47) olarak anlama eğilimindedir: “İlk bakışta, bu özelliğin önemli olmadığı düşünülebilir... hatta bu özellik halk hikâyesinin değil, ona inanmakta ya da inanmamakta özgür olan dinleyicilere ait bir özellik olarak görülebilir. Ne var ki, tam olarak öyle değil. Halk hikâyesi kurgusaldır ve bu özellik ikincil önemde ya da tesadüfî olarak halk hikâyesine eklenmiş değildir. Bu özellik, halk hikâyesinin bütün yazınsal değerini çok büyük ölçüde belirlemektedir” (Propp 1976:47). Bu değerlendirmeye göre, bir halk hikâyesinin “uydurma” unsuru dinleyenlerin ona inanmasının ya da inanmamasının bir işlevi olarak görülemez. Aksine, halk hikâyesinin kurgusallığı dinleyicinin fiili inanç sisteminden bağımsızdır, çünkü halk hikâyesinin yapısı dinleyicilerin duyduklarına inanmalarını engelleyen bir mahiyet arz eder.

Halk hikâyelerinde “uydurmanın” anlaşılmasından kasıt, halk hikâyesine konu edilmiş olayların *herhangi bir*

bağlamda gerçekleşmesinin

mutlak

imkânsızlığını anlamaktır. Bunu yapabilmek için, halk hikâyesi türünün –coğrafya da zaman içerisinde- ortaya çıkabilmensin önkoşulu sayılan insanların efsanevî olaylara inanmayı bırakmış olmaları varsayımını askıya alabilmemiz gerekmektedir. Aksini düşünebilmemiz için halk hikâyesinin, efsanenin bütün o inkâr edilemez kudreti ve etkili inanılabilirliği ile var olduğu *aynı gerçeklik zemininde*

–zamanda

ve

mekânda- ortaya çıktığını düşünmemiz gerekir. Efsane ve halk hikâyesinin, düzyazı anlatısının iki farklı

niteliksel

biçimi olarak birlikte ortaya çıktıkları bir “yan yana” var oluşu (Levi-Strauss 1976:30)

düşünebilmemiz için teorik bir çaba sarf etmemiz gerekiyor. Halk hikâyesinin efsane ile aynı inanç sistemi içerisine yerleştirilmesi, halk hikâyesi anlatısının yapısal –ve kesinlikle içerik hariç- özelliklerinin incelenebilmesi için bir takım gerekli ön koşulların daha dikkate alınmasını zorunlu kılacaktır. “Uydurmanın”, halk hikâyesi türünün örtük (ifade edilmesine gerek olmadan anlaşılan) bir özelliği – “biçimsel” (Propp) ya da “özel (Voigt)”- olarak kabul edilebilmesi ancak teorik olarak

mümkün bir durumdur.

2

Böyle bir teorik girişimin gerekliliği, “inanmama varsayımına” dayandırılan halk hikâyesi yorumlamalarının yetersizliğiyle daha belirgin bir şekilde kendini hissettirmektedir. Örnek teşkil etmesi bakımından Propp’un *Masalın Tarihsel Kökenleri* çalışmasını düşünülebilir. Propp’un efsane ve masal anlatılarını adım adım karşılaştırarak ortaya çıkarttığı özel bir masal olayı, insanların inanışlarındaki değişimin sonuçlarıyla kesinlikle açıklanamaz; ki bunun Propp’un kendisi tarafından da fark edilmediğini görmekteyiz.

En yaygın masal motiflerinden biri, kahraman tarafından tesadüfen bulunan hayvanın beslenmesidir (B 391. *Hayvanın Besleyicisine Duyduğu Minnettarlık*). “Denizler Çarı ve Bilge Vasilisa” adındaki Rus masalında, kahraman karşılaştığı kartalı öldürmek ister, fakat kartal kahramandan bunu yapmamasını diler: “Beni evine al ve üç yıl boyunca besle...” Kartal bir anda açgözlü, pazarlıkçı bir yaratığa dönüşür ve isteklerinin sonu gelmez, fakat kahraman onun isteklerinin hepsini kabul eder: “Köylü bunu kabul etmiş, kartalı evine almış ve onu iki yıl boyunca beslemiş...” (Afanasjev 1958:71). Propp, bu motifi “tarihsel kökenlerini” insan ve hayvan arasında güçlü bir ilişkinin bulunduğu totem inancına yerleştirir. Çalışmasında, kartallarını özenle besledikleri bilinen Sibiryalılarla ilgili çalışmaları bulunan Rus etnograf D. K. Zelenin’e atıfta bulunur: “Kartal ölene kadar beslenir ve öldükten sonra da gömülür. Hiç kimse onu beslemek için yedirilen besinin ziyan edildiğini düşünmez: kartal, kendisi için yapılan masrafı misliyle çıkaracaktır” (Propp 1986:167).

Propp, masal ve totem inancı arasındaki önemli bir farklılığa işaret eder. Kahraman, kartalı beslemenin anlamını kavrayamamaktadır; kartala karşı üstlendiği sorumluluğu külfetli ve aynı zamanda manasız bulmaktadır. Propp, bu farklılığı açıklarken “inanmama varsayımına” dayanır. Propp’a göre, bu hikâyeyi anlatan insanlar aslında uzun zamandır hayvanları beslemenin gerekliliğine inanmamaktadırlar; bu yüzden kahramanın davranışları saçma (absürt) olacak şekilde tasvir edilir: “Kartal öyle çok yermiş ki, Çar’ın bütün sürüleri günden güne eriyip tükenmiş; Çar’ın geriye ne bir koyunu ne de bir ineği kalmış... Öyle ki Çar, bir sonraki yıl kartalı besleyebilmek için herkesten borç almak zorunda kalmış” (Afanasjev 1958:71). Propp şöyle bir sonuç çıkarır: “Anlamsızlık burada açıkça vurgulanmıştır. Kahramanın kartalı beslemek için çektiği zorluklardan sonra elde ettiği servet ise *mucizeye* işaret eder” (Propp 1986:68-169. İtalikler Propp’un kendisine aittir).

Ne var ki, eğer anlatılan masal uzun bir süredir kartalı beslemenin gerekliliğine inanmayan bir toplumda anlatılıyorsa, peki masaldaki kahraman neden bunun için ödüllendirilmiştir? “Önüne bir anda hazineler serilmiş: ‘Teşekkürler, sevgili arkadaşım! İşte altınlar ve gümüş ve burada da

kıymetli taşlar; ne kadar istiyorsan alabilirsin!” (Afanasjev 1958:72). Eğer hikâyenin anlatıldığı toplumda hayvanların minnettarlığına dair bir inanç beslenmiyorsa, bunun anlamı böyle yapmakla kimsenin bir şey elde edemeyeceğidir; oysa anlatılan masalda görüldüğü üzere, kartalı beslemek büyük bir ödülü de beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan, totem efsanesinin canlı olduğu bir toplumda kartalı beslemenin sebebi çok daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Buradan hareketle, kahramanın sebebini bilmeden bir hayvanı beslemesinin ve karşılığında ödüllendirilmesin *herhangi bir* inanç sistemine tekabül etmediğini ve böyle bir olayın yalnızca bir masalda gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz.

Bu durumun, insanların inanç sistemlerinde görülecek bir değişimle açıklanamadığı ve “inanmama teorisi varsayımı” ile masalın efsane ile *aynı gerçeklik zemininde* birlikte ortaya çıktıkları düşüncesinin desteğine ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Öte yandan kartalı beslemenin gerekliliğini anlamakta güçlük çeken kahramanın kavrayış eksikliği, masalı bir totem inanç sistemi tarafından koşullanan olaylar dizisinden farklı kılmaktadır.

Bu nitelik farklılığının açıklanması gerekiyor. Kahramanın sebebini bilmeden yaptığı davranışlar aslında önemli bir sonuç doğurur: bütün zorluklardan sonra bir *mucize* olarak kendisine gelen servetin mahiyetini kavramak. Hayvanları beslemenin bir karşılığı (ödül) olacağına inanılan toplumda böyle bir kavrayış nasıl mümkün olmaktadır? Kişi ve onun totem hayvanı arasındaki yakın ilişkinin bilgisine önceden sahip olan bir insan, böyle bir hayvanı hangi sebeple beslediğini elbette bilmektedir. Bu bilgiye sahip bir insan için bolluğun gelmesi (servete ulaşma) mucizevî bir olay değildir, çünkü o insan bilmektedir ki bir hayvanı beslemek ve onun ödülünü almak arasında bir müteakabiliyet (karşılıklık) ilişkisi vardır. Diğer taraftan, böyle bir bilgisi olan insan kendisine ulaşan serveti bir mucize olarak kavrayabilmesi için gerekli asgarî *bilgisizlikten*

yoksundur. Oysa bu bilgiye sahip olmayan insan (totem efsaneleri genellikle erkeklerin hayata başlama törenlerinde –erkek olarak kabul edilmeleri- anlatıldığından, kadınlar ve çocuklar bu efsaneleri bilmezler), ortaya çıkan servet ve ölen kartal arasında herhangi bir bağlantı olduğunu anlayamayacaktır.

Bu sebeple, bahsedilen masal anlatısındaki olayın bir mucize olarak kavranabilmesi için iki koşula gerek duyulduğu görülmektedir: ilki, kartalı beslemek ve ödüle ulaşmak arasındaki müteakabiliyet açık ve kesin olmalıdır. İkincisi, bu müteakabiliyet aynı zamanda kabul edilmemiş ya da en azından aptalca olarak değerlendirilmek zorundadır. Kesinlikle beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmalı ve herhangi birinin inanç sistemi tarafından önceden belirlenmemiş olmalıdır. *Herhangi bir*

inanç sistemi içerisinde böyle bir insanın mevcut olmadığını düşünüyorum. Bu çelişkili düşünceler, kimsenin gözünden kaçmayacaktır: ortaya çıkan servetin kavranışı *aynı zamanda*

hem kesin hem de imkânsız olmalı. Bilgiye sahip olan için, elde ettiği servet kendi

davranışlarının mantıksal bir sonucu; bu bilgiye sahip olmayan içinse, böyle bir bağlantının kurulabilmesi belirtildiğinin aksine belirsiz, hatta saçmadır. Bunun haricinde, insanların inanışlarındaki değişim –coğrafyadan ya da zamandan kaynaklanan- düşüncesi de mucizeyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır; zira böyle bir değişim, öncelikle bu mütakabiliyet ilişkisinin saçma olduğunu ve her seferinde bir ödül getirmeyebileceğini vurgulayan bir düşünce zeminine ihtiyaç duyar. Masaldaki olay –bir kahramanın karşılaştığı güçlüklerden sonra servete ulaşma mucizesi-

mevcut bir inanç sistemine

tekabül etmez, çünkü insanları bilgiye sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde ayıran sınır, masalda anlatılan olayın

kesin

ya da

saçma

olarak kavranmasını belirler.

Heda Jason, *Sözlü Edebiyatta Uydurmanın Boyutları* başlıklı makalesinde sözlü edebiyattaki doğal-olmayan unsurların çeşitlerini tefrik eder. Jason’a göre, “sözlü edebiyatın farklı türlerinden her biri yalnızca kendisine ait doğal-olmayan unsurları kullanır” (Jason 1978:4). Masal türü ele alındığında, “Uydurma” –Jason’ın terminolojisinde, sözlü edebiyattaki doğal-olmayan niteliği belirtmek için kullanılan genel bir terim- kendisini “Olağanüstü” olarak açık eder. Jason “Olağanüstü”yü, “anlatı toplumunun inanç ya da ahlak sisteminin çerçevesine” ait olmayan bir nitelik olarak tasvir eder (Jason 1977:23). Bu önemli saptamanın, “Uydurma”nın doğasına yönelik Jason’ın kendi anlayışı tarafından çürütüldüğü görülmektedir. Kendisi, “Uydurma”yı şu şekilde tanımlıyor: “sözlü edebiyatta doğal-olmayan bir niteliğe sahip herhangi bir unsur; çağdaş bilimsel standartlarımıza göre fiilen var olmayan... (örneğin, fiilen var olmadıkları halde ibislere ya da meleklerle inanılır)” (Jason 1978: 15).

Bu tanıma göre, “bizim çağdaş bilimsel standartlarımız”, sözlü edebiyatın herhangi bir “unsurunun” doğal ya da doğal-olmayan biçiminde değerlendirilebilmesi için ayrıcalıklı bir konuma sahipmiş gibi görünmektedir. Ancak, “Olağanüstü”yü –Jason’ın kendi girişiminde olduğu gibi- *herhangi bir* inanç sistemindeki doğal-olmayan unsur şeklinde anlayabilmek için, öncelikle onu, “bizim çağdaş bilimsel standartlarımız” da dâhil *bütün* inanç sistemlerinin içine yerleştirebilmek gerekmektedir. Yalnızca bu yolla, “Olağanüstü” bilimsel açıdan geçersiz bir dizi unsur olmaktan öteye geçebilir; ancak böyle bir hususi bakış açısıyla *herhangi bir* unsur doğal-olmayan şeklinde görülüp değerlendirilebilir.

Bir başka masal örneği kullanılarak bu ispat edilebilir: *Dünyanın Çiçeği* adındaki (*Babaları için Mucizevî Bir İlaç Arayan Oğullar*) bir hikâyenin Ternöv (Kanada’nın doğusundaki bir yerleşim birimi) versiyonu. Bu masalda üç

kardeş Dünyanın Çiçeğini aramaya çıkmışlardır ve yol üste konakladıkları “handa” yaşlı bir adamla karşılaşır. Beklendiği üzere, büyük olan iki kardeş bu yaşlı adamın himmetini elde edememiş ve fakat en küçükleri olan Jack bunu başarmıştır. Çünkü:

“Evet, adam gittikten sonra Jack tıraş olmuş ve yaşlı adam geri döndüğünde Jack’i zar zor tanıyabilmiş. Böyle akıllı bir adammış.

“Aman Allah’ın Jack!” demiş, “bunu bana da yapar mısın?”

“Evet” demiş Jack, “tabii ki.”

Jack yaşlı adamı da tıraş etmiş, evet böylece ne kadar akıllı bir delikanlı olduğunu göstermiş.

“Evet, Jack şimdi” demiş yaşlı adam, “sen Dünyanın Çiçeğini arıyordun değil mi?”

Jack de hemen “Evet” demiş.

“Tamam” demiş yaşlı adam, “artık onu bulacak talihe sahipsin.” (Halbert 1996:334-335)

Açıkça görüleceği üzere, tıraş etmenin “bizim bilimsel standartlarımıza göre” doğal-olmayan bir yanı bulunmamaktadır. Ne var ki, “handa” yaşarken birinin yüzündeki tüyleri temizleyebileceğini o ana dek *hiç* düşünmemiş yaşlı bir adam açısından Jack’in davranışı aslında mucizevîdir ve böyle olduğu için de, buna eşit derecede mucizevî bir şeyle mukabele etmek gerekmektedir:

“Şimdi sana özel çizmelerimi göstereceğim” dedi yaşlı adam, “her adımda insanı iki mil öteye götürür bunlar. Gün batımına doğru kardeşimin evini göreceksin ve orada bu çizmeleri değiştir. Onlar bana geri dönecektir” (D 817.2. *Tıraş olmanın karşılığında sihirli bir nesne verilir*). (335).

Böyle olduğu halde, olayın kendisi –tıraş olmak ya da iki mil giden çizmeler yaşlı adamın “inanç sisteminde oldukça doğaldır”- mucizevî değildir. *Hiçbir* olay (“unsur”), eğer kendiliğinden kesin olarak anlaşılamıyor ve aynı zamanda kişinin ister bilimsel standartlara isterse de “iblislere ve tanrılara” dayanıyor olsun kendi inanç sistemine göre esrarengiz olarak anlaşılmıyorsa, bir mucize olarak değerlendirilemez.

Hayvanların kendilerine verilen yiyecekler için duydukları minnettarlık motifinde gösterildiği üzere, hiçbir inanç sistemi –zamanda ya da mekânda- bir olayın mucize olarak kavranışına açık kapı bırakmaz. Yani, mucizeler *yalnızca*

a
masallarda görülebilir; masalı diğer bütün “doğru” hikâye türlerinden, efsane ve ayrıca “yalnızca bir yalan ve yanlış bir hüküm” (Voigt) de dâhil olmak üzere ayıran tam olarak bu mucize unsurudur. Mucize, masalları bütün diğer halkbilim türlerinden ayıran biçimsel, *yapısal* bir özelliktir.

Bir olayın mucize olarak kavranması, aynı zamanda “koşullandırılmamış kavrayış” olarak da tanımlanabilir. Böyle bir kavrayış, kişinin kendi sebep-sonuç ilişkileri anlayışı tarafından önceden belirlenmemiştir. Propp, *Halk Hikâyelerinin Biçimbilgisi*’nde bu “koşullandırmaları” şu şekilde tanımlar: “karakterlerin davranışlarına zemin hazırlayan bütün gerekçeleri ve amaçları, halkbilimine yabancısıdır ve [...] yeni biçimlenmiş bir fenomen olarak değerlendirilebilir” (Propp 1958:69). Yani Propp’un elde ettiği bulgular, burada gösterildiği üzere, açıklamasını masal türünün bu hususi yapısal özelliğinde bulur. Masal kahramanı dikkate alındığında, onun herhangi bir sebebe -koşullandırmaya- dayanmadan hareket edebilme kabiliyeti, karşılaştığı olayın bir mucize olarak kavranıp kavranamayacağını belirler.

Daha da açmak gerekirse, Propp’un biçimbilgisel modelinin en önemli kısımlarından biri olan XII. İşlev’i hesaba katabiliriz: “Kahraman, sihirli bir nesneye ya da bir yardımcıya kavuşmadan önce sınanır, sorgulanır ve hatta saldırıya uğrar” (Propp 1958:6). *Masalın Tarihsel Kökenleri*’nde, Propp bu özel işlevin önemini vurgular: “Kahramana sihirli bir nesnenin verilmesiyle birlikte masal doruk (düğüm) noktasına ulaşır. Bu andan sonra ise, masalın sonu tahmin edilebilir. Kahraman artık hedefine eksiksiz bir inançla yönelecek ve ona ulaşacağından artık emin olacaktır... Her şey kendisi için sihirli yardımcısı tarafından yapılacak ya da kahramanın kendisi bütün bunları sahip olduğu sihirli nesne ile gerçekleştirecektir” (Propp 1986:104).

“Küçük Kardeş” (AT 480A) adındaki bir Rus masalında, üç kız kardeş kaybolan küçük

kardeşlerini ararlar. Yolda bir huş ağacı, bir elma ağacı ve bir tandır (fırın) tarafından sınanırlar. Her üç sınamada da, kız kardeşlerden arayışlarıyla hiçbir ilgisi bulunmayan davranışlarda bulunmaları istenir. İki büyük kız kardeş bunları yapmayı reddederler, ama bu reddedişleri kayıp kardeşi umursamadıklarından değil, yalnızca onu bulmayı istemelerinden ötürüdür. Onu bulmak için acele etmektedirler ve dolayısıyla bir dakikayı bile ziyan etmek istememektedirler:

“Süpürecek ve pişirecek vaktim yok, kardeşimin hayatı tehlikede!” (*Rus Masalları* 1988, 2:296). Yalnızca en küçük kardeş kendisinden istenilenleri, sebebini bilmediği halde yerine getirecektir: “Tandır, Tandır! Benim küçük kardeşimi gördün mü?”-“Güzel çocuk, beni temizle ve ekmek pişir; onun yarısını kendine ayır ve yarısını da bana bırak”-“En küçük kız tandırı temizlemiş, ekmeği pişirmiş ve onun yarısını kendine ayırıp diğer yarısını da tandıra bırakmış” (

Rus Masalları

1988, 2:298).

Kızların davranışlarındaki farklılık, en küçük kardeşin ablalarına nazaran nazik ve terbiyeli olduğunun belirtildiği ahlakî belirlenimlerle açıklanamaz. “Küçük Kardeş” masalındaki iki büyük kız kardeş, kaybolan kardeşleri için gerçekten kaygılanmış, çabuk karar verip cesaretle hareket etmişlerdir (Baba Jaga’nın kulübesinde); yapmadıkları tek şey ise, kendilerini arzuladıkları hedefe götürecek davranışları belirleyen kendi sebep-sonuç ilişkileri anlayışını terk etmemişlerdir. “Sahte kahraman” gerçek olandan yalnızca kişiliğindeki olumsuz özelliklerle ayrılmaz; farklılığı sağlayan asıl şey, onun koşullandırılmamış davranışı sergilemedeki yetersizliği/isteksizliğidir.³ En küçük kız kardeş, yardımda bulunanların söylediklerini sezgisi dâhil hiçbir özel bilgiye dayandırmadan yerine getirir ve kendisinden istenilenleri yaparak Baba Jaga’nın tasallutundan korunmayı başarabilir. Ve hiçbir mantığa dayanmadan sergilemiş olduğu bu davranışlar, daha sonra küçük kardeşini ararken hedefine ulaşmasını sağlamıştır.

Bengt Holbek yerinde bir değerlendirmede bulunarak, “Propp’un yaklaşımı, bir yorumlama yönteminin filizlerini barındırıyor” demektedir (Holbek 1987:34). İşaret ettiği hususu, yardım edenlerden bazı örnekleri çözümleyerek gösterir: “Üçüncü örnekte, ancak hayal gücümüzü zorlayarak kavgaya tutuşan devlerin yardımsever yaratıklar olduğuna inanabiliriz. Onların işlevi, yalnızca geçmişe bakarak kavranabilir” (Holbek 1987:34). Masaldaki anlatı kahramanı –yorumlayıcının aksine-, kendisine anlamsız görünen isteklerin pratik gerekliliğini ortaya çıkarabilmesinde kendisine yardımcı olacak böyle bir geçmişe dönme yeteneğine sahip değildir. “Denizler Çarı ve Bilge Vasilisa”nın kahramanı, -hayal gücünü zorlayarak- diğerleri için meçhul olan bir sebep-sonuç ilişkisini tespit edecek kabiliyetten yoksundur. Kahraman, kartalın hangi sebeple beslenmesi gerektiği hususunda hiçbir fikre sahip değildir, fakat bunu yapmaya devam eder; dolayısıyla mucizenin neden yalnızca kendisine görüldüğü açıklık kazanır. Rusların masal deyimi olan “başkasının gözleriyle görmek” tesadüfen söylenmiş değildir. Bunun anlamı, mucizenin yalnızca “içinden geldiği şekilde hareket eden” için gerçekleşeceğidir (bu deyim Türkçe mukabili “burnunun dikine gitmek”, Amerikan-İngiliz mukabili ise “to follow one’s nose” deyimidir).

Eleasar Meletinsky, XII. İşlevi “yeterlilik sınavı” olarak tanımlar ve bunu diğer işlevlerden ayırarak onun yalnızca masal türüne özgü olduğunu belirtir. Meletinsky’ye göre, kahraman böyle bir sınavdan başarıyla geçebilmek için “nasıl davranılması gerektiğini bildiğini ispatlaması” ya da “oyunun kurallarını bildiğini göstermelidir” (Meletinsky 1974b:57). Bu kurallar, sonuçlarının zarar verici olduğu görülse bile kahramana yöneltilecek bütün talimatların kabul edilmesini gerektirir; ancak daha baştan, yasakların çiğnenmemesi gerektiği ve “makul tercihlerde bulunması” usulünce anlatılır: “Bir tercih durumunda kahraman en kötü görüneni, en az çekici olanı tercih etmek zorundadır (bakırdan bir kutu, kambur bir tay, sersem bir yavuklu, vs.)” (Meletinsky 1974b:57-58). Bu kurallar esasında sebebi bilinmeyen bir dizi davranışta bulunulmasını gerektirir. Öyle ki, bu davranışlar akliselime büsbütün ters de düşebilir (bu bakış açısıyla “makul tercih”, öncelik kararının uygun bir tanımı olarak görülemez; örneğin, sersem bir yavuklu; bu-açlıktan kıvranan birinin kartal beslemeye kalkışmasıyla eşbiçimlidir (izomorfik)-hiçbir anlamı olmayan bir davranış gibi görülebilir). Önceki çözümlemenin yardımıyla diyebiliriz ki, kahraman sıradan yaşantısının dışında ortada bir “oyun” olduğunu ve eğer kendisine söylenen kurallara uyarsa çok daha iyi bir hayatı olacağını bilmemektedir. Kahramanın kendisine söylenenleri yapması onun “davranış kurallarının bilgisine” sahip olmasından değil ve fakat *bilgisizliğinden* kaynaklanır. Akliselimin kurallarını unutabilme kabiliyeti onu “sahte kahramandan” ayırır ve başarıya ulaşmasını sağlar.

Litvanya halk hikâyelerindeki “gerçek” ve “sahte” kahramanları karşılaştıran Alan Dundes, önemli bir tespitte bulunur: “Kahramanın davranışları, çoğunlukla tesadüflere dayalı ve mantık dışı olduğundan ödüllendirilir; sahte kahramaninki ise neredeyse her zaman planlı ve aşırı ölçüde mantıklı olduğundan cezalandırılır” (Dundes 1962:172; ayrıca bakınız: Luthi 1982:64-65).

Sonuç kısmında belirtilmiş bu hükmü kabul edersek, “sahte” kahramanın bu hesapçı mantıklılığı çabalarının boşa çıkmasının asıl sebebi gibi görünmektedir. “Sahte” kahraman cezalandırılmıştır, çünkü “gerçek” kahramanın davranışlarını taklit ederken maksatlı, *belirli bir amaca yönelmiştir* ve bu yüzden “sahte” kahramanın “kötü” niyetli arzuları daha en başından başarısızlığa mahkûm edilmiştir.

İyi Yürekli Kız ile Merhametsiz Kız (AT 480) hikâyesindeki karakterler arasındaki zıtlık, Kızların “iyi yürekliliği” ile ilgili herhangi bir işleve sahip değilmiş gibi görünebilir. Merhametsiz Kız, hediyeleri almayı *ummaktadır*: eğer hediyeleri İyi Yürekli Kız alırsa, onun gittiği yere giderek belki ben de alabilirim. Öte yandan, hediyeleri gerçekten de İyi Yürekli Kız almıştır, çünkü hiçbir zaman hediyelerde gözü olmamış ve herhangi bir davranışta bulunurken bir gün ödüllendirileceğini aklının ucundan bile geçirmemiştir. Burada ortaya konan

bakış açısında, Dundee'nin gözleminin çözümlediği materyalin ötesine geçtiği ve genel anlamda masal türünün yazınbilimine uygulandığı görülmektedir.

Masalların yorumlanmasında ahlakî kategorilerin uygulanması masal çalışmalarına uzun süreden beri hâkim olan genel bir eğilimdir. Propp'un "masal empati kurmaz" (Propp 1986:54; ayrıca bakınız: Luthi 1982:89-91) hükmünün aksine, kahramanın başarısı genellikle ahlakî ya da sosyal terimler yardımıyla yorumlanmaktadır. Bu sebeple, Bengt Holbek'in *İyi Yürekli Kız ile Merhametsiz Kız* "geleneksel kırsal toplumlarda" anlaşıldığı şekliyle iyi ve kötü davranışın sergilendiği bir hikâye olarak değerlendirmesi çelişkilidir: hayvanlara ve bahçeye bakan, evi temizleyen, yemekleri pişiren iyi kız ziyadesiyle ödüllendirilirken yaramaz, bencil üvey kardeşi cezalandırılır (Holbek 1987:421). Meletinsky'ye göre, kahramanın yeterlilik sınavından başarıyla geçebilmesi için yalnızca "şekli az çok belli" davranışları bildiğini ispatlamasının yanında "iyi yürekliliğini, nezaketini ve zekâsını" da ispatlamalıdır (Meletinsky 1974b:57). Öyle inanıyorum ki masallara ahlakî (aynı zamanda sosyal) bağlar atfedip, masal olaylarının kendi iç mantık örgüsüne nüfuz edebilmek için ilk olarak "adalet varsayımını" (aynı zamanda "inanmama varsayımını") askıya alacak bir teorik çaba sarf edilmelidir.

Burada gösterilmeye çalışılan mantığı takip edersek, -Propp'un modeline göre- tabuları *mütema diyen*

yıkan masal kahramanı için son mucizevî olayın "mutlu son"un kendisi olduğu söylenebilir: "II. İşlev [Kısıtlama] ve III. İşlev [İhlal]

ikili

bir unsur oluşturur" (Propp 1968:27, köşeli paranteze alınmış terimler bana aittir). Tabuları yıkan biri, o tabunun hâlâ geçerli olduğu bir toplumda ya da onun artık hiçbir hükmünün olmadığı bir toplumda "mutlu" bir "son"a ulaşamaz. Eğer toplum bir tabu haline gelmiş kuralı kutsuyorsa, tabuyu yıkan cezaya çarptırılacaktır. Bu tabunun uzun süredir gözlemlenmediği bir toplumda ise, onu yıkanın herhangi bir tehlikesinden söz edilemez ve bu yüzden herhangi bir durumdan sakınılmasına gerek olmaz. Tabu yıkıcısının "mutlu son"a ulaşabileceği

tek

yer masallardır. Buradan hareketle, tabu yıkıcısının mükemmel bir şekilde ödüllendirildiği (XXXI. İşlev) Propp'un biçimbilgisel modelinin –kendi yargısının aksine- yalnızca tür merkezli olduğu ve efsanelere

uygulanamayacağını

söyleyebiliriz. Voigt şu tespitte bulunuyor:

Bir hikâyenin doğrudan kurgusal etkisi yani büyüleyici halk anlatılarının içeriksel mahiyeti açık bir şekilde anlaşılmadan, kurguyu genel anlamda tanımlayabilmek mümkün değildir. Diğer taraftan, halk şiirinde kurgusal olanı tanımlayabilmenin önemini kavrayamadığımız müddetçe, bir hikâyenin sosyal içeriğini tam olarak anlayamayız (Voigt 1999:136).

Dolayısıyla burada sunulan tartışma, masal türünün gelişimindeki aktarım sürecinin ve onun tarihsel evriminin önemini hiçbir surette azaltmamaktadır. Antropologlar ve halkbilimciler tarafından bildirilen, düzyazı anlatı türlerinin “her türlü ara formunu” (Levi-Strauss 1976:130) ve “keskin bir sınır çizgisi eksikliğini” (Boas 1948:454) yok saymanın hiçbir anlamı bulunmamaktadır. Aksine, bir mucizeyi masal anlatısının hayatî bir *yapısal* özelliği olarak sunarak (masal türü içerisinde “kurgusal olarak”), masal türünün coğrafya ve zaman bağlamında gösterdiği gelişimin ayrıntılarını daha iyi anlamamızı ve aynı zamanda, düzyazı anlatıları arasındaki sınırların “analitik kategoriler” ve “etnik türler” bağlamında daha berrak bir şekilde ortaya konabilmesini sağlayacaktır.

NOTLAR

[1] “Mucize hikâyesi” burada “masalın” eşanlamlısı olarak kullanılmıştır. Çalışmamız boyunca, Propp’un bu tür için verdiği tanım dikkate alınarak “masal” kullanılacaktır (Propp 1958:83, 1984:102).

[2] Takip eden çözümleme yalnızca masal türü için uygulanabilir. Bu çözümlemenin diğer halk hikâyesi çeşitleri için genişletilmesi mevcut tartışmanın konusu dışındadır.

[3] Ahlakî kategorilerin eksikliği, bu masalın Afanasjev versiyonunda (Afanasjev 1958:316-317) çok daha belirgindir. Bu versiyonda, üç kız kardeş kaybolan kardeşlerini değil, bir cadı tarafından kaçırılan kendi çocuklarını aramaktadırlar. İki büyük kız kardeş “kötü kalpli” ya da kaba olduklarından değil, kendi çocukları tehlikedeyken kimsenin ihtiyacını karşılayacak durumda olmadıklarından kendilerinden istenilenleri yapmazlar.