

# MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

DOĞUMUNUN 80. YILINDA  
PROF. DR. UMay TÜRKŞ GÜNAY

\*

NEŞET ERTAŞ  
KAYGUSUZ ABDAL

ÂŞIK VEYSEL'DE KALBİN BELLEĞİ

MILMAN PARRY VE ALBERT LORD KOLEKSİYONU

ATASÖZLERİ BAĞLAMINDA TÜRK KÜLTÜRÜNDE LİDERLİK

NASREDDİN HOCA FIKRALARINDA 'TÜRK' OTO-STEREOTİPİ

KORKUT'UN MİRASI: SAHTECİLİK VE SAHTE DEĞİŞTİRMELER

SAFEGUARDING ICH AND FORMAL EDUCATION: TÜRKİYE AND BELGIUM

NAZİ İDEOLOJİK SÖYLEMİNDE FOLKLORA GÖNDERMELER: SIEGFRIED MİTİ

MOTIVES COMMON TO TURKIC PEOPLE IN KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

KAM VE KAMIN İŞLEVLERİ: TÜRK-İSLAM DÖNEMİ İLK METİNLERİ

ABSÜRT'E BAŞKALDIRAN BİR SANATÇI OLARAK PİR SULTAN

TÜRK DESTANLARINDA KURDUN DEĞERSEL DÖNÜŞÜMÜ

UYGURLARIN SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASI

GİRESUN EFSANELERİNDE ANLATININ SÖZDİZİMİ

"ÂŞIK ALI'NIN TÜRKİYE SEFERİ"

TANITMALAR

TEES

35. yıl

Öğr. Gör. Süleyman AKSU  
Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL  
Joris VAN DOORSSELAEERE  
Prof. Dr. Abdulhakim MEHMET  
Doç. Dr. Ömer AKSOY  
Doç. Dr. Fatih ERBAY  
Doç. Dr. Erkan ZENGİN  
Prof. Dr. Gökhan TUNÇ  
Prof. Dr. Aynur KOÇAK  
Dr. Fatma Zehra UĞURCAN  
Doç. Dr. M. Emir İLHAN  
Doç. Dr. Serdar ERKAN  
Doç. Dr. Afina BARMANBAY  
Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN  
Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN  
Prof. Dr. Gabit TUYAKBAEV  
Assoc. Prof. Sagat TAIMAN  
Zhanat BOTABAYEVA

Prof. Dr. Tımsbek KONIRATBAY  
Dr. Jilbek KERİMBEK  
Asia DARKENBAYEVA  
Doç. Dr. Nartay BEKMOLDİNOV  
Doç. Mayra SULTANOVA  
Arş. Gör. Dr. Banu GÜZELDEREN  
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT  
Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ  
Arş. Gör. Muhammet Nuri CEYLAN  
Doç. Dr. Didem KOŞAR  
Dr. Gülten Türkan GÜRER  
Didem Gülçin ERDEM KÜK  
Sheng CHEN  
Liya GUO  
Rui XIAO  
Çağla YILMAZ  
Prof. Dr. Naciye YILDIZ  
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA  
Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR

Yaz/Summer/Été

138

2023



# MILLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 18 Yıl/Year/Année: 35 Sayı/Number/Nombre: 138

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

• **Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • **Sahibi/Owner/Possesseur:** Genelensel Yayınçılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • **Baş Editör/Editor in Chief/Rédacteur en Chef:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr) • **Baş Editör Yardımcısı/Deputy Editor in Chief/Rédacteur en Chef Adjoint:** Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr) • **Editör Yardımcıları/Deputy Editors/Rédacteurs Adjoints:** Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - Doç. Dr. Haydar YALÇIN (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi) - Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr-Yayın Takip) • **Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Consultants:** Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com-İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com-Fransızca) - Doç. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE (gunulcb@gmail.com-İngilizce) • **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs:** Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • **Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition:** Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com) - Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU (ekrem.arikoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Armağan COŞKUN (armaganelci@hotmail.com) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiyé DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Tuba İşınsu İŞEN DURMUŞ (tidurmus@etu.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖĞÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Cenk GÜRAY (cenk.guray@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mktulu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Fırat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgöz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) - Doç. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) - Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (evrim.ozunel@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Dilek TÜRKYLMAZ (dilek.turkyilmaz@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Bahar AKARPINAR (1964-2022) - Yrd. Doç. Dr. Himmet BİRAY (1958-1995) - Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Emine ÇAKIR (eminecakir.thb@gmail.com) - Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Öğr. Gör. Dr. Tuba SALTİK ÖZKAN (tuba.ozkan@hbv.edu.tr) - Dr. Yerke ÖZER (yerkeozer@gmail.com)

• **Üzletici/Redaction:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - Nizamettin KORKMAZ (nizamettin.korkmaz@hbv.edu.tr) - Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)

• **Dizgi/Typesetting:** Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)

• **Sorumlu Müdür v.:** Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr)

• **Halkla İlişkiler:** Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr)

**Editörlük/Editorial:** AHBVÜ Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği (Kurumsal editörlük işleri AHBVÜ THBMER, AHBVÜ GSOMER ve SOKÜM Derneği tarafından yürütülmektedir. / *The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Society of ICH*)

• **Yazışma Adresi/Correspondence Address/Adresse de Correspondance:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

• **E-Mail:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor> (yazı gönderimi için / for article) - [genelenselly@yahoo.com](mailto:genelenselly@yahoo.com) (yazılar ve dergiyle ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - [genelenselly@gmail.com](mailto:genelenselly@gmail.com) (abonelik için / for subscription)

• **Web Sayfası:** <http://www.millifolklor.com/> / <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor> • **Tel:** 0533 776 8890

• **İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

• **Fiyatı/Prix:** 50 TL / \$25 • **Yurt İçi Abone Bedeli/Domestic Subscription Fee/ Frais d'abonnement nationaux:** Yıllık dört sayı için toplamda 200 TL + 50 TL kargo ücreti alınır. (Öğretim elemanı, öğretmen, öğrenci, KTB folklor araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimli 100 TL), kargo ücreti ise sabittir. • **Yurt İçi Kurumsal Abone Bedeli/Domestic Institutional Subscription Fee/Frais de souscription institutionnelles nationaux:** Yıllık dört sayı için 400 TL + 50 TL kargo ücreti alınır. Toplu aboneliklerde kargo ücreti her bir abone için ayrı talep edilir. • **Yurt Dışı Abone Bedeli/International Subscription Fee/Frais d'abonnement internationaux:** Yıllık dört sayı için 100 \$ alınır. (Yurtdışı aboneliklerde mesafeye göre ayrıca kargo ücreti ilave edilir.) / *Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor paraît quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver.* • **Abone Şartları/Subscription Terms/Paiement:** Abone olacaktır, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Genelensel Yayınçılık Ltd. Şti. adına açılan 4286 0258016 numaralı hesaba (IBAN No: TR460006400000142860258016) Abone Bedeli'nı yatırdıkları ve dekontunu tarayarak e-posta adresimize gönderdikleri takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. (Dergimizin dağıtımını yalnızca abonelerimize yapılmaktadır.)/ *Payments must be charged to the account number 4286 0258016 of Genelensel Yayınçılık Limited Company and TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TURKIYE, the receipt of the payment should be sent to the corresponding address./Le versement doit être payé sur le compte bancaire de Genelensel Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal de Genelensel Yayınçılık Ltd. -1911533. Pour la réception des numéros publiés le reçu scanné doit être envoyé à l'adresse de correspondance par e-mail.*

**AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITEURS CORRESPONDANTS**

**YURT İÇİ/Turkey/En Turquie:** •ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN •ADYAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Fadime TIKBAŞ APAK •AKSARAY - Dr. Öğr. Üyesi Çetin YILDIZ - Dr. Ergin ALTUNŞABAK •AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR •ANTALYA - Doç. Dr. Nacihan ÇETİN - Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL •ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVİÇİ •BALIKESİR - Prof. Dr. Halil İbrahim SAHİN - Doç. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU •BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ •BAYBURT - Doç. Dr. Turgay KABAĞ •BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN •BURDUR - Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN •BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ •CANAKKALE - Doç. Dr. Handan Nazan AYDIN KASIMOĞLU •CANKIRI - Prof. Dr. Abdülşukur ARVAS - Ahmet Serdar ASLAN •DENİZLİ - Doç. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ •DİYARBAKIR - Doç. Dr. Muammer Abdülbasit SEZİR •EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Dr. Öğr. Üyesi Selma ERGİN SOL •ELAZIĞ - Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK - Dr. Öğr. Üyesi Bilal AZAR - Doç. Dr. Filiz ÇETİNGAĞ SÜME •ERZURUM - Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Doç. Dr. Ömer YILAR •ERZİNCAN - Prof. Dr. Necdet TOZLU •ESKİŞEHİR - Prof. Dr. Adem KOÇ - Doç. Dr. Zülfiyyar BAYRAKTAR •GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa Gül TEKİN - Doç. Dr. Cevdet AVCI •HATAY - Prof. Dr. Bülent ARI •ISPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖDE •İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ - Doç. Dr. Meriç HARMANCI •İZMİR - Prof. Dr. Selami FEDAKAR - Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Doç. Dr. Mehmet ERSAL - Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR •KAHRAMANMARAŞ - Doç. Dr. Yılmaz IRMAK - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN •KARAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY - Dr. Öğr. Üyesi Onur AYVAÇ •KARS - Doç. Dr. Adem BALKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN •KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI •KAYSERİ - Dr. Öğr. Üyesi Zeliha Nüfer NAHYA - Doç. Dr. Saim ÖRNEK •KIRIKKALE - Doç. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAG - Prof. Dr. Aktan MİGE YILMAZ •KIRŞEHİR - Prof. Dr. Salahattin BEKKİ - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT •KOCAELİ - Prof. Dr. İşıl ALUTUN •KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYVA •KÜTAHYA - Doç. Dr. Erdal ADAY •MANİSA - Doç. Dr. Savaş ATLI - Dr. Öğr. Üyesi GÖR PEHLİVAN •MARDİN - Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR •MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇİBALAK COŞKUN - Dr. Öğr. Üyesi İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER •MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR (1960-2023) - Dr. Öğr. Üyesi Baki Bora HAŇCA •MUŞ - Doç. Dr. Canser KARDAŞ •NEVEŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖGER - Yücel ÖZDEMİR •NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN •SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk Kırsad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN •SAMSUN - Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR •ŞİRT - Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ •SINOP - Doç. Dr. Songül ÇEK •SİVAS - Doç. Dr. Adil ÇELİK •USAK - Doç. Dr. Derya ÖZCAN - Doç. Dr. Mustafa DUMAN •YOZGAT - Doç. Dr. Tuğçe ERDAL YURT DİŞİ/Abroad/À l'étranger: •AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muharem KASIMLI •FRANSA - Prof. Dr. Laurence-Domine KOTOFI - Dr. Ferya CALIŞ MINKAN •GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKİA •HOLLANDA - Mehmet TÜTÜNÇÜ •JAPONYA - Missuko KOJIMA •KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tatıgüıl KARTEYEVA, Prof. Dr. Şakir İBRAYEV, Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV •KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. Eunkyong OH •MADAGASCAR - Dr. Julia BARTHA •NAHCIVAN M. C. - Doç. Esker GADİMOV •ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar YAŞANKUL •POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMELIOWSKA •SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA •UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

Millî Folklor AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD ve TÜBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN tarafından kaydedilmiştir / Milli Folklor is abstracted in AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS, JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD and TÜBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN

**İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire**

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers .....	3
Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur .....	4
M. Öcal OĞUZ	
<b>ARMAĞAN / TRIBUTE / HOMMAGE</b>	
Doğumunun 80. Yılında Biyografisi ve Eserleriyle Hocaların Hocası Prof. Dr. Umay Türkes Günay / Prof. Dr. Umay Türkes Günay, the Professor of the Professors, with Her Biography and Works on the 80th Anniversary of Her Birth .....	5-18
Öğr. Gör. Süleyman AKSU	
Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ	
<b>MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES</b>	
Safeguarding Intangible Cultural Heritage and Formal Education: Comparison of Policies Between Türkiye And Flanders (Belgium) / Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Örgün Eğitim: Türkiye ve Flanders (Belçika)'taki Politikaların Karşılaştırılması .....	19-31
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL	
Joris VAN DOORSSELAERE	
Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Değerlendirmeler / Evaluations of Intangible Cultural Heritage of Uyghurs.....	32-44
Prof. Dr. Abdulkakim MEHMET	
Milman Parry ve Albert Lord'un Güney Slav Destanlarını Derleme Çalışmaları ve Milman Parry Koleksiyonu / Compilation of South Slavic Epics by Milman Parry and Albert Lord and the Milman Parry Collection ..	45-54
Doç. Dr. Ömer AKSOY	
Nasreddin Hoca Fıkralarında "Türk" Oto-Stereotipi: BY7297 Numaralı Yazma Eser Örneği / "Turk" Auto-Stereotype in Nasreddin Hodja Jokes: Sample Manuscript No. BY7297.....	55-66
Doç. Dr. Fatih ERBAY	
Nazi İdeolojik Söyleminde Folklorla Yapılan Göndermeler: Siegfried Miti / References to Folklore in Nazi Ideological Discourse: The Myth of Siegfried .....	67-74
Doç. Dr. Erkan ZENGİN	
Ansızın Kalpte Uyanan: Âşık Veysel'in Şiirlerinde Kalbin Belleği / Suddenly Awaken in the Heart: The Memory of the Heart in Âşık Veysel's Poems .....	75-84
Prof. Dr. Gökhan TUNÇ	
Absürt'e Başkaldıran Bir Sanatçı Olarak Pir Sultan / Pir Sultan as an Artist Rebelling Against Absurd.....	85-96
Prof. Dr. Aynur KOÇAK	
Dr. Fatma Zehra UĞURCAN	
Kaygusuz Abdal: Founder of Two Edges of Mediterranean – Entourage, Intention and Entity / İki Akdeniz'in Kurucusu Kaygusuz Abdal – Maiyet, Maksat, Mahiyet .....	97-106
Doç. Dr. M. Emür İLHAN	
Halk Müziği ve Medyatik Dolayım İlişkisinde Sanatçıların Bilgi Kaynaklarının Genişlemesi: Neşet Ertaş Örneği / Expansion of Knowledge Sources of Artists in the Relationship of Folk Music and Mediatization: The Case of Neşet Ertaş .....	107-118
Doç. Dr. Serdar ERKAN	
"Âşık Ali'nin Türkiye Seferi"nin Üç Varyantı / Three Variants of the "Âşık Ali'nin Türkiye Seferi" .....	119-130
Doç. Dr. Afina BARMANBAY	

Dinî Nitelikli Giresun Efsanelerinde Anlatının Sözdizimi / <i>The Syntax of Narrative in the Religious Legends of Giresun</i> .....	131-143
Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN	
Motives Common to Turkic People in Kazakh Toponymic Legends / <i>Kazak Toponimik Efsanelerinde Türk Halklarının Ortak Motifleri</i> .....	144-153
Prof. Dr. Gabit TUYAKBAEV Assoc. Prof. Sagat TAIMAN Zhanat BOTABAYEVA	
Korkut'un Destansı Mirasının İncelenmesinde Yeni Meseleler: Sahtecilik ve Sahte Değişiklikler / <i>New Questions in the Examination of Korkut's Epic Heritage: Forgery and Fake Replacements</i> .....	154-165
Prof. Dr. Tınısbek KONIRATBAY Dr. Jılbek KERİMBEK Asia DARKENBAYEVA Doç. Dr. Nartay BEKMOLDİNOV Doç. Mayra SULTANOVA	
Kam ve Kamın İşlevlerinin Türk-İslam Dönemi İlk Metinlerindeki Karşılıkları / <i>The Equivalences of Kam and Kam's Functions in the Early Texts of the Turkish-Islamic Period</i> .....	166-176
Arş. Gör. Dr. Banu GÜZELDEREN Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT	
Türk Destanlarında Kurdun Değersel Dönüşümü / <i>Value Transformation of the Wolf in Turkish Epic</i> .....	177-188
Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ Arş. Gör. Muhammet Nuri CEYLAN	
Atasözleri Bağlamında Türk Kültüründe Liderlik / <i>Leadership in Turkish Culture in the Context of Proverbs</i> .....	189-205
Doç. Dr. Didem KOŞAR Dr. Gülten Türkan GÜRER	
<b>TANITIMLAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS</b>	
Mustafa ARSLAN, <i>Türkmen Kahramanlık Destanı Göroğlu -İnceleme-Metin-</i> , Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022.....	206-207
Didem Gülçin ERDEM KÜK	
Fan HONG and Liu LI (eds.), <i>Indigenous Sports History and Culture in Asia</i> , New York: Routledge, 2021.....	208-209
Sheng CHEN Liya GUO Rui XIAO	
Erkan ASLAN, <i>UFO Mitleri UFO'lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme</i> , İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.....	210-213
Çağla YILMAZ	
Ahmet B. ERCİLUSUN, <i>Kara Kam Türk Bitig (Türk Destanı)</i> , İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022.....	214-216
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	
Kemal ABDULLA, Refik ALİYEV, " <i>Kitabı Dede Korkut</i> " ve <i>Gayri-Selis Mantık ("The Book of Dede Korkut" and Fuzzy Logic)</i> , Bakü: 525. Gazeta, 2022.....	217-220
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA	
<b>HABERLER / NEWS / NOUVELLES</b>	
Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi) / <i>Dictionary of Works of Turkish Literature (The Written Literary Heritage of Turkish Language)</i> .....	221-223
Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR	
Millî Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / <i>The Publication Principles/ Principes de publication</i> .....	224-232



# DANIŞMA KURULU

## Advisory Board/Comité de Conseillers

- Prof. Dr. Işıl ALTUN Kocaeli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdulslem ARVAS Çankırı Karatekin Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Erman ARTUN (1948-2016) (Türkiye)
- Prof. Dr. Ensar ASLAN Ahi Evren Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sarah G. Moment ATIS University of Madison-Wisconsin (A.B.D.)
- Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Pakize AYTAÇ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nedim BAKIRCI Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Muhan BALI (1936-2008) (Türkiye)
- Prof. Dr. İlhan BAŞGÖZ (1923-2021) University of Indiana (A.B.D.)
- Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Salahaddin BEKİ Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Dan BEN-AMOS University of Pennsylvania (ABD)
- Prof. Dr. Hendrik BOESCHOTEN Johannes Gutenberg Üniversitesi (Almanya)
- Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Armağan COŞKUN İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali ÇELİK Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ayşe Yücel ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İsmet ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nilgün ÇİBLAK COŞKUN Mersin Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Faruk ÇOLAK Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. George DEDES School of Oriental and African (İngiltere)
- Prof. Dr. Habib DERZİNEVİSİ Yakın Doğu Üniversitesi (1944-2021) (KKTC)
- Prof. Dr. İbrahim DİLEK Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırıkkale Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Jean-Pierre DUCASTELLE La Maisen des Géant d'Ath (Belçika)
- Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ Neveşir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali DUYNAMAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Gülin ÖGÜT EKER Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Şükrü ELÇİN (1912-2008) (Türkiye)
- Prof. Dr. Gürbüz ERGİNER (1945-2009) (Türkiye)
- Prof. Dr. Metin ERGUN Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Pervin ERGUN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mehmet EROL Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ruhi ERSOY Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Selami FEDAKAR Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Laszlo FELFÖLDI Ass. for the European Centre for Trad. Culture (Macaristan)
- Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)
- Prof. Dr. Halil Altay GÖDE Süleyman Demirel Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN Osmanlı Korkut Ata Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hamdi GÜLEÇ (1949-2020) (Türkiye)
- Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mihaly HOPPAL (Macaristan)
- Prof. Dr. Şakir İBRAYEV Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi (Kazakistan)
- Prof. Dr. Hatice İÇEL Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Marc JACOBS Flemish Centre for the of Popular Culture (Belçika)
- Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Metin KARADAĞ Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (KKTC)
- Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Muharrem KASIMLI Azerbaycan Devlet Üniversitesi (Azerbaycan)
- Prof. Dr. Muharrem KAYA Mimar Sinan Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV Kırgız Türk Manas Üniversitesi (Kırgızistan)
- Prof. Dr. Chérif KHAZNADAR La maison des cultures du monde (Fransa)
- Prof. Dr. Aynur KOÇAK Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Sabri KOZ YKY (Türkiye)
- Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Muhtar KUTLU Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Wolfgang MIEDER Vermont University (ABD)
- Prof. Dr. Gülay MİRZAOĞLU Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Töre MIRZAYEV Bilimler Akademisi (1936-2020) (Özbekistan)
- Prof. Dr. Oksana MYKYTENKO Ukrayna Milli Bilim Akademisi (Ukrayna)
- Prof. Dr. Kamil V. NERİMANOĞLU İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. James P. LEARY University of Madison-Wisconsin (ABD)
- Prof. Dr. Meral OZAN Abant İzzet Baysal Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN Bozok Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Karl REICHL University of Bonn (Almanya)
- Prof. Dr. Bengisu RONA School of Oriental and African (İngiltere)
- Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mila SANTOVA Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü (Bulgaristan)
- Prof. Dr. Uli SCHAMİLOGLU Nursultan Nazarbayev Üniversitesi (Kazakistan)
- Prof. Dr. Bilge SEYİDOĞLU (1941-2014) (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmed SKOUNTI Institut National des Sciences du Patrimoine (Fas)
- Prof. Dr. Riels SMEETS University of Leiden (Hollanda)
- Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mahir ŞAUL Illinois Üniversitesi, Urbana-Champaign (ABD)
- Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESER Çukurova Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hülya TAŞ Bursa Uludağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuseli)
- Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali TORUN K. Dumlupınar Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. F. Ahsen TURAN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Laurier TURGEON University of Laval (Kanada)
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN İzmir Ekonomi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Tülay UĞUZMAN ER Başkent Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Dursun YILDIRIM Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Naciye YILDIZ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

# BİRKAÇ SÖZ

## Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

35. yayım yılımızın elinizdeki ikinci sayısında da birbiriyle tamamen aynı içerikte olan basılı ve elektronik iki nüshamızla sizlerle. Yaz 2023 tarihli 138. sayımızı, hocaların hocası Prof. Dr. Umay Türkeş Günay'ın 80. yaşına armağan ediyor ve on yedi "öz"lü yazı, beş kitap eleştiri/tanıtım ve bir haber yazısıyla takdirlerinize sunuyoruz.

### **Prof. Dr. Umay Türkeş Günay'ın Doğumunun 80. Yılı**

2023 yılı, akademik çalışmalarını hâlen KKTC'deki Girne Amerikan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dekanı olarak sürdüren hocaların hocası Prof. Dr. Umay Türkeş Günay'ın doğumunun 80. yılıdır. Binlerce öğretmenin ve yüzlerce akademisyenin yetişmesinde emeği olan, bazılarının tezlerini yöneterek "Umay Anası" olan hocamıza öğrencileri, hocanın doğumunun 80. yılı için bir "armağan makale" kaleme almışlar. İşaret ettiği, yorumladığı, paylaştığı bilimsel yönlerinin yanında bu makaleyi bir vefa ve sevgi örneği olarak da zevkle okuyacağımızı umuyoruz. Millî Folklor ailesi olarak biz de sağlıklı uzun ömürler dileyerek hocaların hocasının yeni yaşını kutluyoruz.

### **Yayımladığımız Yazıların Alanı ve Konusu**

Adımızdan da anlaşılacağı üzere dergimiz, kuşaktan kuşağa kodlar, davranışlar, sözler aracılığıyla gelenek ortamlarında aktarılan ve folklor, etnoloji, etnografya, kültürel antropoloji gibi adlarla anılan disiplinlerin incelediği konulara ve bu disiplinlerle bütünlüklü "disiplinler arası" çalışmalara yer vermektedir. Dergimizin bilimsel saygınlığı, yayım öncesindeki inceleme ve değerlendirme süreçlerinde yazarlara sağladığı bilimsel katkılar, bilim kurumlarının atama ve yükseltme gibi konularda "Q Değeri" ve ULAKBİM, SCOPUS ve WOS gibi "İndeks" şart veya beklentileri, sosyal ve beşerî bilimlerin pek çok alanından yazarların dergimize olan tevecühlerini artırmaktadır. Bu da hem basılı hem de elektronik nüshasını birebir aynı içerikte tutan dergimizi maliyet ve makale sayısının sınırlı tutulması gibi konular başta olmak pek çok açıdan zorlamaktadır. Bu nedenle nitelikli halk bilimi yazılarının yanında folklor kuram, yöntem ve tartışmalarıyla hesaplaşan ve farklı disiplinlerden yeni bakış açılarıyla halk bilimcileri tanıştırabilen, halk bilimi belleğini kullanan "disiplinler arası" nitelikteki yazılara yer verebiliyoruz. Ön inceleme ve Editörlük süreçlerinde "dergiye konu ve içerik bakımından uygun değildir" şeklinde bir sonuçla karşılaşmamak için yazarlarımızın yayım şart ve ilkelerimizi dikkatlice inceleyerek yazı göndermelerini bekliyoruz.

### **Basılı Nüsha Aboneliği**

Son yıllarda gerek baskı gerekse dağıtım hizmetlerindeki büyük artışlar, bizim gibi destek, sübvansiyon, bağış, reklam gibi adlar altında farklı gelir kaynaklarına sahip olmayan "amatör ruhlu" yayıncılar için basılı nüsha yayıncılığını sürdürülemez hâle getirmiştir. Bu nedenle basılı nüshamızı yalnızca abone olan ve aboneliğini düzenli olarak sürdürerek koleksiyon yapanlara yollayabiliyoruz. Diğer bütün okurlarımızın dünyanın her yerinden ücretsiz olarak [www.millifolklor.com](http://www.millifolklor.com) adresimizden okunabilen, indirilerek saklanabilen ve basılı nüshamızla eş zamanlı olarak yayıma verilen elektronik nüshamızı ve geçmiş sayıları içeren koleksiyonumuzu tercih etmelerini bekliyoruz.

Eylül 2023'te yayımlanacak olan 139. sayıda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ  
Editör/Editor/Éditeur

## DOĞUMUNUN 80. YILINDA BİYOGRAFİSİ VE ESERLERİYLE HOCALARIN HOCASI PROF. DR. UMay TÜRKŞ GÜNAY\*

**Prof. Dr. Umay Türkş Günay, the Professor of the Professors, with Her Biography  
and Works on the 80<sup>th</sup> Anniversary of Her Birth**

Öğr. Gör. Süleyman AKSU\*\*  
Doç. Dr. Elza ALIŞOVA DEMİRDAĞ\*\*\*

### ÖZ

Prof. Dr. Umay Türkş Günay, Türkiye’de ve yurt dışında tanınan bir halk bilimcidir. Rus bilim insanı Vladimir Propp’un 1928 yılında Leningrad’da yayımladığı *Morfogija Skazki* isimli eserinde uyguladığı Propp metodunu *Elazığ Masallarına* uygulayarak doktora tezini yazmış ve böylece bilimsel çalışmalarına başlamıştır. Günümüzde halk bilimcilerin sık sık kullandığı Propp metodunu Türkiye’de uygulayan ilk bilim insanıdır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesindeki lisansından ve Atatürk Üniversitesindeki doktora-sından sonra kariyerini Hacettepe Üniversitesinde sürdürmüş ve Hacettepe Üniversitesi ekolünü yaratmıştır. Aynı üniversitede 1985-1991 yılları arasında Türk Halk Bilimi kürsüsünün kuruluşuna öncülük etmiştir. *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi* adlı araştırmasıyla “Doçent” unvanını almıştır. T. C. Başbakanlık, Kültür Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, UNESCO ve Devlet Planlama Teşkilatı gibi çeşitli kurumların kültür, folklor ve eğitim faaliyetleriyle ilgili komisyon ve komitelerinde üye, danışman olarak görev yapmıştır. Prof. Dr. Umay Türkş Günay’ın beş kitabı ve makale, bildiri, tanıtma-tenkit, deneme ve tercüme olmak üzere yüzlerce yayını bulunmaktadır. Hâlen Girne Amerikan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dekanlığı görevini sürdüren Prof. Dr. Umay Türkş Günay, günümüzde de bilimsel makale ve konferanslarıyla genç araştırmacılara ışık tutmaktadır. Bilim insanları; üreten, araştıran, sorgulayan, bu bilgileri ilim âlemine sunan ve genç bilim insanları yetiştiren kişilerdir. Ömrünü Türk kültürü araştırmalarına adanmış bir bilim insanı olarak Prof. Dr. Umay Türkş Günay, bu anlamda idareci olarak prensipli, farklı önerilere açık ve son derece nesnelidir. Bilimsel konularda, iş disiplini ile ilgili alanlarda tavizsizdir. Birlikte çalıştığı insanlarla ilişkilerini asla ast-üst düzleminde yürütmez. Kimliklere ve kişiliklere karşı saygılı üslubunu hem akademisyenlere hem de öğrencilerine sergileyerek genç akademisyenlere ve öğrencilerine hem Umay Ana hem de Umay Hoca olmuştur. Bu çalışmada, Prof. Dr. Umay Türkş Günay’ın hayatı, akademik ve idari görevleri, yönettiği tezler, yazdığı kitap, makale ve bildiriyle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Araştırmada Hocamızın birbirinden kıymetli eserleri; *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, *Risâlet ün-Nushiyye ve Yunus Emre*, *Türklerin Tarihi* ve *Türk Kültürüne Eleştiri* kitapları değerlendirilmiştir. Türk kültürü araştırmacı Prof. Dr. Umay Türkş Günay’ın eserlerinden hareketle Türk toplumuna verdiği mesajlara dikkat çekilmiş ve kitaplarının önemi üzerinde durulmuştur. Çalışmada tarihî seyri içinde bilim ve Türk dünyasının durumu hakkında Prof. Dr. Umay Türkş Günay’ın tespitlerine dikkat çekilerek öneri ve çözümlerine yer verilmiştir. Ayrıca Prof. Dr. Umay Türkş Günay’ın eleştirel bakış açısının toplumların gelişmesi ve kalkınmasındaki önemi üzerine yazdığı makaleler de bu çalışmada konu edilmiştir. Araştırmada Prof. Dr. Umay Türkş Günay’ın eserlerinin bibliyografyasına da yer verilmiştir. Böylece eserlerden hareketle Hocamızın bilimsel portresi oluşturulmaya çalışılmış, doğumunun 80. yılında hocaların hocasının geçtiği akademik süreçler incelenerek Türk bilimine katkısı ortaya konulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Türk tarihi, Türk kültürü, Türk folkloru, Propp metodu, âşık tarzı şiir ve rüya motifi.

### ABSTRACT

Prof. Dr. Umay Türkş Günay is a well-known folklorist in Turkey and abroad. While writing her doctoral thesis, she applied to Elazığ tales the Propp method, which was developed by Russian scientist Vladimir Propp in his work "Morfogija Skazki", published in Leningrad in 1928, which marks the beginning of her scientific works. She is the first scientist to implement the Propp method, which is frequently used by folklorists today, in Türkiye. She started her career at Ankara University, Faculty of Language, History and Geogra-

\* Geliş tarihi: 26 Ocak 2023 - Kabul tarihi: 17 Haziran 2023

Aksu, Süleyman; Alişova Demirdağ, Elza. "Doğumunun 80. Yılında Biyografisi ve Eserleriyle Hocaların Hocası Prof. Dr. Umay Türkş Günay", *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 5-18

\*\* Girne Amerikan Üniversitesi, Girne/K.K.T.C., suleymanaksu@gau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4690-5062.

\*\*\* Girne Amerikan Üniversitesi, Girne/K.K.T.C., elzaalishovademirdag@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0320-8996.

phy, and continued at Hacettepe University, thus creating the Hacettepe University school. She led the establishment of the chair of Turkish Folklore at the same university between 1985-1991. She received the title of "Associate Professor" with her research titled "Aşık Style Poetry Tradition and Dream Motif". She served as a member and consultant in commissions and committees related to culture, folklore and education activities of various institutions such as the Prime Ministry of the Republic of Türkiye, Ministry of Culture, Ministry of National Education, UNESCO and the State Planning Organization. In addition to her 5 books, Prof. Dr. Türkes Günay has hundreds of publications including articles, papers, introductions-critiques, essays and translations. Prof. Dr. Umay Türkes Günay, who continues her duty as the Dean of the Faculty of Education at Girne American University, sheds light on young researchers with her scientific articles and speeches. Scientists are people who produce, research, question, present their knowledge to the world of science and train young scientists. Prof. Dr. Umay Türkes Günay, a scientist who has devoted her life to Turkish cultural studies, is principled, open to different suggestions and extremely objective as an administrator. She is uncompromising in scientific and business disciplines. She never conducts her relations with the people she works with on the subordinate-superior plane. By displaying her respectful style towards identities and personalities to both academic staff and students, she approaches young academics and students both like a mother and a teacher. In this study, information about Prof. Dr. Umay Türkes Günay's life, her academic and administrative duties, the theses she supervised, and the books, articles and papers she wrote is given. In the study, the following books of Prof. Dr. Türkes Günay, each a value in itself, were examined in detail: "Elazığ Tales and Propp Method", "Aşık Style Poetry Tradition and Dream Motif in Turkey", "Risâlet-i Nushiyye and Yunus Emre", "History of Turks", and "Criticism of Turkish Culture". Based on the works of Turkish culture researcher Prof. Dr. Umay Türkes Günay, attention was drawn to the messages she conveyed to the Turkish society and the importance of her books was examined. In the study, the views of Prof. Dr. Umay Türkes Günay about science and the situation of the Turkish world in the historical course were pointed out and her suggestions and solutions were discussed. In addition, the articles written by Prof. Dr. Umay Türkes Günay on the importance of critical perspective as regards the development and growth of societies are also included within the scope of the study. In addition, the bibliography of Prof. Dr. Umay Türkes Günay's works is provided. Thus, an attempt has been made to draw a scientific portrait of Prof. Dr. Türkes Günay based on the works. In the 80th year of her birth, the life path of the professor of the professors, Umay Mother of the Turks, is examined and her contribution to Turkish science is highlighted.

#### **Keywords**

Turkish culture, Turkish history, Turkish folklore, Propp method, minstrel style poetry and dream motif.

### **1. Öz Geçmişi**

Türk'ün Umay Ana'sından adını alan Prof. Dr. Umay Türkes Günay 18 Ocak 1943 tarihinde Erdek'te doğmuştur. Babası asker, siyaset ve devlet adamı Alparslan Türkes'tir, annesi ise Isparta'nın köklü eşrafından Katırcıoğlu ailesinden Muzaffer Hanım'dır.

Prof. Dr. Umay Türkes Günay, ilköğrenimine Çankırı Kurtuluş İlkokulunda başlamış, 1954 yılında Ankara Sarar İlkokulunda tamamlamıştır. Ortaöğretimine İstanbul'da başlayan Umay Hocamız, ABD "Gordon Junior High School"dan mezun olmuştur. Lise öğrenimine Elazığ ve Ankara'da devam ettikten sonra öğrenimini Isparta Şehit Ali İhsan Kalmaz Lisesinde tamamlamıştır. Yükseköğrenimine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde başlayan Hocamız, 1968 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olmuştur.

Üniversite öğreniminden sonra bir süre Erzurum Erkek Lisesinde Türk Dili ve Edebiyatı öğretmenliği yapmış, 1968 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde Halk Edebiyatı asistanı olarak göreve başlamıştır. 1973 yılında Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın danışmanlığında hazırladığı Elazığ Masalları (Metin-İnceleme) adlı teziyle doktor unvanını almıştır.

1968-1974 yılları arasında Erzurum Atatürk Üniversitesinde asistan olarak çalışan Hocamız; 1974 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Türk

Dili ve Edebiyatı Bölümüne öğretim görevlisi olarak atanmıştır. 1980 yılında Âşık Tarzi Şiir Geleneği ve Rüya Motifi başlıklı araştırmasıyla doçent unvanını almıştır.

1987-1990 yıllarında Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde Türk edebiyatı profesörü olarak görev yapmış, 1990 yılında yeniden Hacettepe Üniversitesine dönmüş 1985-1991 yılları arasında Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Başkanlığını yürütmüştür.

1986-1987 yıllarında Başbakanlık Basın Yayın Enformasyon Genel Müdürlüğünde müşavir olmuş, 1992-1996 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanlığı üstlenmiştir. Bölüm Başkanlığı görevinin yanı sıra 1992-1995 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi senato üyeliği yapmıştır. 1996-1997 yıllarında University of London SOAS'da misafir öğretim üyesi olarak konferanslar ve dersler veren Hocaların hocası Prof. Dr. Umay Türkeş Günay, Hacettepe Üniversitesindeki görevinden 1999 yılında emekli olmuştur.

Hocamız 2005-2007 yılları arasında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde, Girne Amerikan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümünde öğretim üyesi, bölüm başkanı ve senato üyesi olarak çalışmıştır. 25 Nisan 2006-9 Ocak 2015 tarihleri arasında KKTC YÖDAK üyeliği yapmıştır. 16 Şubat 2015 tarihinden itibaren Girne Amerikan Üniversitesi rektör danışmanı ve öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. 2018 yılından bugüne Eğitim Fakültesi Dekanlığı görevini de sürdürmektedir.

Prof. Dr. Umay Türkeş Günay, lisans ve lisansüstü düzeyde Folklor Teori ve Derleme Metotları, Âşık Edebiyatı, Türk Halk Tiyatrosu, Türk Halk Müziği, Gelenek ve Görenekler, Tekke Edebiyatı, Türk El Sanatları, Yunus Emre, Karacaoğlan, Türk Kültürünün Yapısı ve Tabiatı, Yaratıcı Yazarlık, Çocuk Oyunları, Türk Halk Edebiyatı, Eleştirel Düşünme, Türk Dünyası Edebiyatları, Türk Dili ve Edebiyatı Bibliyografyası gibi dersler vermiştir.

T. C. Başbakanlık, Kültür Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, UNESCO ve Devlet Planlama Teşkilatı gibi çeşitli kurumların kültür, folklor ve eğitim faaliyetleriyle ilgili komisyon ve komitelerinde üye, danışman olarak görev yapmıştır. Prof. Dr. Umay Türkeş Günay Hocamızın 5 kitabı ve makale, bildiri, tanıtma-tenkit, deneme ve tercüme olmak üzere yüzlerce bilimsel yayını bulunmaktadır.

## 2. Halk Bilimi Profesörü Umay Türkeş Günay

Prof. Dr. Umay Türkeş Günay, Türk edebiyatı, Türk folkloru ve Türk kültürüne adanmış bir ömrün adıdır. Hocamızın 80. doğum yılı vesilesiyle bir makale yazma konusunu kendi aramızda çok irdeledik. Belki de hayatta en zor şey, bir insanı, özellikle yaptığı bilimsel çalışmalarla bir bilim insanını tanımlamaktır. Böyle bir durumda konu Umay Hocamız olunca, onun alanımıza, bilime ve kültürümüze kattıklarını anlamak, anlatmak ve yorumlamak daha da titiz, bilgili ve derinlikli olmamızı gerektiriyordu. Bu kaygılarla korumaya çalıştığımız bütün titizliğimize rağmen elbette hocamızla ilgili söylediklerimiz yine de eksik ve yetersiz kalacaktır. Bir bilim insanını doğduğu coğrafya, yetiştiği kültür, sahip oldukları ve olmadıkları, değer yargıları, ahlak ve inançları, hedefleri, amaçları, yaptıkları, kendinden sonrakilere bıraktığı mirası ve bu gibi özelliklerini dikkate almak suretiyle doğru tespitler yapmak mümkün olabilir.

Bu makalenin yazarları olarak Hocamızı yollarımızın kesiştiği Girne Amerikan Üniversitesinde tanıdık. İlk tanışmamızda, ilk sohbetimizde Hocaların Hocasının söz ve sohbetinden onu tanıyan herkes gibi bizler de büyülenmiştik. Hocamızın nokta atışı tespitleri, farklı yaklaşımları, eleştirel bakış açısı, sorgulama yetisi bizleri her zaman çok etkilemiştir. Özellikle Türk kültürüyle ilgi yapılması gerekenleri, Sovyetler Birliği coğrafyasında yaşayan Türklere yetmiş yılın kattıkları ve götördükleri konusundaki derin

analizleri hayranlık uyandıracak düzeydedir. Hocamızın da hep işaret ettiği gibi bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetlerinin dünyadaki değişim, gelişim ve dengeler nedeniyle zaman zaman bocalamaları, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusundaki çelişkileri, kültür değişmelerini doğru okumamızla çözülebilirdi. Onun öğrencileri olarak anladık ki bilim adına yapmamız gereken ne kadar çok şey varmış.

Hocaların Hocası Umay Türkeş Günay'ın bilime ve bilim insanına verdiği değer her zaman ilk sırada gelir. Akademik ahlak ve temayüllere bağlılığı, akademik dürüstlüğü çok önem vermesi ve çalıştığı her yere bunu taşıması kuşkusuz onun en önemli özelliklerinden biridir. Gençleri eleştirel bakış açısıyla düşünmeye teşvik etmesi, sorgulayarak öğrenmeye yöneltmesi ve en önemlisi gençlere olan inancı, bir bilim insanının en önemli yönlerinin başında gelmektedir. Kültürü, bir milletin yapı taşı olarak görmesi ve öğrencilerini kültürü doğru anlamaya teşvik etmesi, onun Hocaların Hocası olarak en bilinen özelliklerinden biridir. Ona göre kendimize kendimizi eleştirerek ulaşabiliriz. Önce insan, sonra toplum olarak bu dünyada hak ettiğimiz konuma ulaşabilmenin yolunun kendimizden geçtiğini fark ettirmeye çalışması Hocamızın önde gelen erdemlerindedir.

“Ben kendimi Cumhuriyetin ikinci nesil aydını ve kültür araştırmacısı olarak tanımlarım.” (Türkeş Günay 2017: 20) ifadesi, Hocamız tarafından Cumhuriyet dönemi aydınlarını ve geçilen süreçler değerlendirilerek söylenmiş en doğru cümledir desek yanlış olmaz. Bazı bilim insanları vardır ki, eserleri isimleriyle özdeşleşmiş ve günümüzde bir ekol hâline gelmiştir. Hocamızın bilime ve Türk kültürüne yeni ufuklar açan birbirinden kıymetli beş kitabı ve yüzlerle makalesi bu tezimizi doğrulayacak niteliktedir.

Hocaların Hocası Prof. Dr. Umay Türkeş Günay'ın 1970 yılında doktora tezi olarak hazırladığı ve daha sonra kitap hâline getirdiği Elazığ Masalları ve Propp Metodu günümüzde de halk bilimcilerin vazgeçilmez kaynaklarının başında gelmektedir. Vladimir Propp, 1928 yılında Leningrad'da yayımladığı Morfogija Skazki isimli eserinde masalları yapı hususiyetleri bakımından tetkik etmiştir. Vladimir Propp'un bu çalışması tam otuz yıl sonra 1958 yılında İngilizceye çevrilmiştir. Vladimir Propp, geliştirdiği metodunda öncelikle masalların oluşturucu bölümlerini tespit etmiş, ardından bu bölümleri göz önünde bulundurarak masalları birbirleriyle karşılaştırmıştır. Propp'un amacı, görünüşteki çeşitlilik altında binlerce masala ortak olabilecek işlevsel unsurları ortaya çıkarmak, bir başka deyişle halk masalının yapısını düzenleyen sabit yasaları saptamaktır. Böylece masalın kökeni sorununa objektif olarak yaklaşabilmek için önce masalın ne olduğunu ortaya koyabilecektir. Masalın doğru bir biçim bilimsel incelemesi yapılmadığı sürece masal konusunda sağlıklı bir değerlendirmede bulunmak mümkün değildir. Çünkü masal kahramanlarının isimleri ve faydalandıkları nesnelere ve kişilerin eylemleri değişmemektedir. Hocamız, Propp metoduyla Elazığ bölgesinden derlediği 70 masalın çözümlenmesini yapmıştır. Propp tekniğiyle masal türünün yapısını incelemiş ve tasnif etmiştir. Hocamız araştırmalarında, masalların tip numaralarını belirlemiş, daha sonra bunları Propp metoduna göre inceleyerek Propp'un tespit ettiği masal yapısının Türk masalları için de geçerli olduğu sonucuna varmıştır. Söz konusu çalışma, alanında bir ilk olması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yöntem ile Türk halk masallarının yapısını belirleyen sabit unsurlar ortaya çıkarılır. Bu da masalların sınıflandırılması ve varyantlarının tespiti konusunda, ayrıca masallarımızın diğer kültürlerin masallarıyla karşılaştırılmasında araştırmacılara büyük kolaylık sağlar. Türk halk edebiyatında Hocamız sayesinde tanıdığımız bu yöntemi süreç içerisinde halk bilimciler benimsemiş ve başka masallara uygulamıştır.

Kitabın ikinci baskısının ön sözünde genç araştırmacılara Propp metodunu öğrenmeyi öneren Hocamız, bu sayede sosyal bilimlerde nitelik açısından oldukça dağınık, nicelik açısından da kalabalık malzemenin kısa sürede gruplandırılarak kolaylıkla tasnif edilir ve güvenilir şekilde değerlendirmenin mümkün olduğunu altını çizer. Hocamızın tezinin üzerinden 50 yıla yakın bir süre geçmesine rağmen Propp metodunun Türk araştırmacılar tarafından ilgi görmeye devam etmesi, Hocamızın Türk halk bilimine sağladığı katkıların başında gelmektedir: Karakuş Aktan bu görüşe “masal derleme ve inceleme çalışmalarında hem metot hem de seçilen bölge açısından bir ilki gerçekleştirmiş olan yazarın bu eseri, hem bu alanda çalışan ve çalışmak isteyen araştırmacılara örnek olması hem de üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı, Türk Halk Bilimi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi bölümlerinde kaynak kitap olarak kullanılması noktasında büyük önem arz etmektedir.” ifadeleriyle katılır (Karakuş Aktan 2019: 458). Propp metodu, Türkiye’de masallara uygulanması açısından ilk olmakla birlikte günümüzde de Türk halk bilimi çalışmalarında önemli yere sahiptir. Erdal’a göre “Prof. Dr. Umay Türkes Günay tarafından 1975 yılındaki ilk baskısından 36 yıl sonra gözden geçirilerek ve eklemeler yapılırak tekrar basılan bu eser alanla ilgili pek çok genç araştırmacıya ufuk açan ve birçok bilim insanının da kaynak olarak kullanabileceği bir eser niteliğindedir.” (Erdal 2013: 177).

Sosyal bilimlerin temel hedefinin insan ve toplumu anlamak olduğunu ve kültürü kavramakta insan zihninin ve hayal gücünün işleyişindeki dayanak noktalarının önemli olduğunu belirten Hocamız, bu yöntemin Türk Dünyası masallarına uygulanmasını önerir. Bu öneri, aslında Hocamızın iyi bir kültür okuyucusu olduğunu göstermektedir: “Bütün Türk coğrafyalarındaki malzemelerin bir araya getirilerek Türk Dünyası Masal Koleksiyonunun yapılması ve Türk masallarının kaynaklarının araştırılması yeni nesil araştırmacıların hedefi olmalıdır. Türk coğrafyalarındaki masalların karşılaştırılması farklı coğrafya ve ilişkilerin akisleri, hayata bakış ve değerlendirmelerindeki ortaklıklar ve farklılıklar, Türk kültürünün tabiatını anlamakta sosyal bilimcilere yardımcı olacaktır.” (Türkes Günay 2011: 17) Hocamızın geleceğe yönelik bu önerisi karşılaştırmalı çalışmaların ne kadar önemli olduğunu ve ortak miraslarımızla ilgili yapılması gerekenlerin neler olduğunu bir daha göstermektedir.

Hocamızın diğer kıymetli eseri, doçentlik tezi olarak hazırladığı Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi adlı araştırmasıdır. Üç bölümden oluşan bu araştırmanın Giriş bölümünde 1914’ten itibaren âşık tarzı şiir geleneği ile ilgili çalışmalar bibliyografik olarak sunulmuştur. I. bölümde, Türk edebiyatı içerisinde âşık edebiyatının sınırları çizilmiş; II. bölümde ise rüya teorileri, rüyanın kavram alanı ve rüya motifinin tahlili üzerinde durulmuştur. İkinci baskıdan itibaren araştırmanın Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi başlığı ile yayımlandığını görürüz. Bunun gerekçesi ise, Türk dünyasındaki hızlı gelişmeler, Türkiye dışındaki sahalarda da âşık edebiyatının canlı bir şekilde yaşadığını hissettirmesidir. Hocamız, Türkiye dışındaki âşık edebiyatlarının da incelenmesine dikkat çekmek için eserin başlığına “Türkiye” eklemiştir. Hocamız Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi adlı eserini, Anadolu sahasında tespit edilen örneklerden hareketle hazırlamıştır. 2021’de 9. baskısı yapılan bu esere, 3. baskıdan itibaren ekler başlığı altında yeni araştırmalar eklenmiştir. Hocamız bu eserde bizlere, âşık edebiyatının ne olduğunu anlayabilmemiz için bu edebiyatı besleyen Türk kültür birikimini, İslami inanç sistemini, Türk kültür dairesindeki yaşayış ve düşünce tarzlarının bilinmesi gerektiğini vurgular. Bugüne kadar 9. baskısı yapılan kitap günümüzde de folklor araştırmacıları için önemli kaynak eserlerden biridir. Kitabın arka kapağında da yazıldığı gibi Türk tarihinde ve kültüründe sürekliliği temsil eden birikim içinde yer

alan Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi ile ilgili tespit ve tahlilleri aktaran Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi adlı bu çalışma, 21. yüzyılın eşliğinde yaşanmakta olan büyük değişimleri anlamakta, kalıcı ve değişken unsurları görmemize yardım etmektedir. Kitabın ikinci baskısını değerlendiren Öcal Oğuz, Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, üniversitelerimizdeki “Âşık Edebiyatı” derslerinin ders kitabı olma özelliğinin yanında, akademik araştırmalara ışık tutan ve geleneği “bü-tününü görerek” yansıtan bir eser olarak edebiyat tarihimizde hak ettiği yeri alacaktır. (2002: 21) ifadelerini kullanır. Âşık edebiyatının başından beri bir okul ciddiyeti içerisinde gelişmekte olduğunun altını çizen Hocamız, bu çalışmanın haklı olarak ilerideki çalışmalara yardımcı olacağını belirtmektedir.

Hocamızın bir diğer eseri Prof. Dr. Osman Horata ile birlikte yazdığı Risâlet’ün-Nushiyye ve Yunus Emre’dir. Kitabın ön sözünde Hocamız Prof. Dr. Mehmet Kaplan’ın Türk medeniyetleri ve insan tipleriyle ilgili inceleme ve yorumlarından etkilene-rek eseri yazmaya karar verdiğini belirtir. Kitapta Risâlet’ün- Nushiyye’de öngörülen insan tipi ve dünya görüşünün Türk hayatına katkılarından hareketle Yunus Emre’nin eserlerinden yola çıkarak iyi insan olabilmenin günümüzün de ihtiyacı olduğunun altı-nın çizildiğini görmekteyiz. Kitabın ön sözünde Hocamız bunu şöyle belirtmektedir: “Sevgiden çok söz edilip sevgisizliğin yaşandığı şu yıllarda, içgüdülerle sevgilerin ya-şanamayacağı bilinmesinde yarar var, diye düşünüyorum. Sevgi ve saygıya dayalı, ahenkli, sağlıklı ilişkiler içinde öncelikle yetişkin ve olgun insan kişiliğine sahip olmak gereklidir. Bu da emek harcayarak eğitim ve öğrenimle kazanılır. XXI. yüzyılda kurul-ması beklenen ve istenen, yeni çağdaş Türk medeniyetinin doğusunda, farklılıkları zen-ginlik olarak görebilen, bir söz ile “ağulu aşı yağ ile bal” edebilen, yeni ve gerekli bilgi-leri, eserleri üretebilen, dün-bugün- yarın arasındaki bağı görebilen; değişmeyi, yozlaş-ma ve terk etme değil gelişme anlamında yaşayabilen; yeteneklerini milletlerin dolayı-sıyla insanlığın yararına kullanabilen örnek ve standart insan tiplerinin oluşmasında, Yunus Emre’nin sıcak, estetik ve öğretici Risâlet’ün- Nushiyye’sinin ve benzeri eserle-rimizin de yol gösterici olduğuna inanıyorum.” (Türkeş Günay 2004: 9).

“Neye bakarsan o senin yüzündür,

Kim için ne düşünürsen o kendi özündür.”

diyen Yunus Emre, insanı kendine dönmeye, kendini tanımaya, kişiliğini buna göre şekillendirmeye yönelmeyi amaçlamaktadır. Günümüz psikolojisi kendini bilen, kendi-ni tanıyan ve kendiyile barışık insanın çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurabileceğini savun-maktadır. Hocamız, Risâlet’ün Nushiyye’den hareketle Yunus Emre’nin ideal insan tipini günümüze taşıyarak insanların zayıf ve eksik noktalarını fark ederek iyiye, güzele, doğruya yönelmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim kendisiyle barışık olmayan insan çevresiyle de barışık olamaz. İdeal toplum, ideal insanlarla oluşur.

Tarih bilmeden edebiyat dâhil diğer alanları anlamamanın ve tahlil etmenin mümkün olmadığını çok iyi bilen Hocamızın Türklerin Tarihi’ni kaleme alması bu ihtiyacı gi-dermek için atılan çok önemli adımlardan biriydi. Hocamızın Türklerin Tarihi başlıklı araştırması, el kitabı niteliğinde ve tarih alanında uzmanlaşmak isteyen aydınlar için hazırladığı kitabıdır. Hocamız Türklerin Tarihi-Geçmişten Geleceğe adlı araştırmasında M.Ö. 4000’den, M.S. 2000’li yıllara kadar izlenebilen Türk tarihi hakkında bilgiler vermektedir. 16 büyük imparatorluk yanında yüzlerce büyüklü küçüklü devlet kuran Türk milletinin mensuplarının geleceklelerini planlamaları, kültürlerini ve kendilerini tanımaları için öncelikle kendi geçmişlerini bilmeleri için Türk milletine armağan ettiği bu eseri yedi bölümden oluşur.



Kitap, günümüzde tarihle ilgili birçok bilimsel kaynak olmasına rağmen uzmanlık alanı tarih olmayan ve “ben kimim, milletim ve devletim nereden gelmiş ve nereye gidiyor?” gibi soruları kendine soran aydınlar için yazan Hocamız “Başlangıçtan günümüze Türk tarihini bilimsel bir yaklaşımla olabildiğince kısa olmak kaydıyla özetledim. Çünkü benim amacım bir solukta ana hatlarıyla Türk milletinin tarihini doğuşundan günümüze anlatmaktır.” demektedir (Türkeş Günay 2006: 18). Hocamız haklı olarak 16 büyük imparatorluk yanında yüzlerce büyüklü küçüklü devlet kuran Türk milleti mensuplarının geleceklerini planlamaları, kültürlerini ve kendilerini tanımlamaları için öncelikle kendi geçmişlerini bilmeleri gerektiğine inanır. Hocamızın kitabını “Türklerin Tarihi ve Karşılaştırmalı Kültür Bilimi Araştırmaları” başlıklı makalesinde inceleyen Nebi Özdemir, kültür biliminin sosyoloji, antropoloji, halk bilimi, dil ve edebiyat, sosyoloji, tarih, arkeoloji, sanat tarihi gibi farklı disiplinleri kendi potasında toplayan güçlü bir üst bilim dalı olarak belirginleştiğini ve bu bağlamda kitabın Türk kültür bilim araştırmacılarının temel başvuru eseri olduğunun altını çizmektedir. Türk tarihinin çeşitli kültürlerden beslendiğini ve tarihimizin kültür bağlamında incelenmesi kendimizi anlamak için oldukça önemlidir. “Prof. Dr. Umay Türkeş Günay, bilim dünyasına yaptığı özgün diğer katkıları gibi, bu eseriyle de öncelikle Türk kültür bilimcilerine ve diğer sosyal bilimcilere yeni ufuklar açmıştır. Sonuç olarak, Türklerin kendi medeniyetlerini geliştiren, dünyadaki değişik kültür ve medeniyetler arasında, çiçeklerin tohumlanmasını sağlayan bal arıları gibi işlev gördükleri, bu eserin her bölümünde ayrıntılı bir şekilde vurgulanmaktadır. Bu nedenledir ki Türk tarihi ve medeniyeti, rengârenk çiçeklerin bezediği uçsuz bucaksız bir bahçedir. Bu bahçe, her coğrafyadan ve karşılaşılan her medeniyet ve kültürden sentezlenerek üretilen müstesna çiçeklerle doludur. Prof. Dr. Umay Türkeş Günay, bu bahçenin farkına varılmasını sağlayan Türklerin Tarihi adlı başyapıtı kaleme alarak, bu övgüyü hak etmektedir.” (Özdemir 2007: 153).

Akademik hayatına halk edebiyatı alanında başlayan Hocamız, çalışma alanını bununla sınırlandırmaz, tarih, sosyoloji ve psikolojinin de içinde bulunduğu disiplinler arası çalışmaların önemine dikkat çekmektedir. Özellikle, toplumun karşılaştığı sorunları çözüme yolunun kültürden geçtiğini bilimsel yollarla göstererek kültürümüzü adeta yeniden okumanın önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda hocamızın son kitabı Türk Kültürüne Eleştiri geçmişten hareketle geleceğimizi şekillendirebilecek nitelikte bir eserdir. Hocamız Türk Kültürüne Eleştiri başlıklı araştırmasında, Türkiye’nin içinde bulunduğu kültürel durumu derinliğine özgün bir bakış açısıyla incelemiştir. Çünkü Hocamız halk bilimcidir, bir kültür bilimcidir, ülkemizin sorunlarının çözümü için disiplinler arası çalışmaların önemini vurgular. Çözümü ise, Türk kültürünün kod ve şifrelerinin peşinde milletin oluşumunda kültür kodlarının önemini araştırmakta bulur. Türk kültürünün kodları halk edebiyatı ürünlerinde, atasözleri ve deyimlerdedir. Eserdeki en önemli nokta, Türklerin medeniyet değiştirmesi ile ilgili tespitlerdir. Bu amaçla eserde Kutadgu Bilig’e özel bir yer ayrılmıştır. Çünkü Kutadgu Bilig, İslam medeniyetine girişimizden sonraki ilk önemli edebî, kültürel ve siyasi eserimizdir. Birinci bölümdeki dikkat çeken bir diğer başlık ise, Dede Korkut karakterlerinin tahlili konusudur. Hocamız birinci ve ikinci bölümde farklı konuları, Türk kültürünün olumsuz yanlarını Türklüğü yükseltmek amacıyla abide eserler ve şahsiyetler ile eleştirmiştir.

“Türk kültüründe tarih öncesinden beri süren yanlış ve doğruları sorgulamak gerekmektedir. Bu yolla doğruların sağlamaları yapılarak güçlendirilebilir; yanlışlar da ayıklanarak yerlerine sağlıklı ve zamana uygun doğru kabuller ve anlayışlar yerleştirilebilir.” (Umay Günay 2017: 26) diyen Hocamız bazı kabul ve davranışların kendi zamanı için uygun olduğunu ve değişen dünyada anlamını kaybetmekle birlikte problem ve

sıkıntı yarattığının da altını çizer. Bu bağlamda Ahmet Bican Ercilasun'un değerlendirme yazısındaki şu cümle çok dikkat çekicidir: "Eserde ülkesinin içinde bulunduğu çıkmaz, saplantı ve sıkıntıların ıstırabını duyan bir Türk aydınının Türk kültürüne derinliğine bakışını bulacaksınız. Umay Türkeş Günay, herhangi bir Türk aydını değil bir kültür adamıdır." (2009: 133) İşte bir kültür bilimci olarak Hocamız, bir milletin oluşumunda kültürün ne kadar büyük bir etkisi olduğunun altını çizmektedir: "Türk halk kültürü ürünleri derinliğine tahlil edildiği takdirde kolektif bilinçaltımızda taşıdığımız kod ve şifrelerin bir bölümü bizi sağlıklı yönlendirmemektedir." (Türkeş Günay 2017: 147) Bu noktada olumsuz kodlardan sıyrılarak, tekrar aynı hataları yaşamamak için kendi sorumluluğunu taşıyan, eleştirel bakış açısıyla kendi yolunu çizebilen insanlardan oluşan bir toplum oluşturmalıyız: "Türkiye'yi içine girdiği kısır döngüden çıkaracak olan yeni genç nesli önceki nesillerden farklı olarak özümsemiş tarih bilgisi ve perspektifi yanında, kültürümüzden kaynaklanan tıkanıklıkları bilmeleri ve önce içeride olanları engelleyecek olgu, oluşum ve entrikaları sezmeyi ve çözmeyi öğrenmeleri gerekmektedir" diyerek genç nesle yol göstermektedir (2017: 17). Ulusumuzun zaman zaman yaptığı hatalara ışık tutması, bu hatalara tekrar düşmemek için neler yapılması gerektiğine temas edip, noksanlarımızı ve çıkış yollarını işaret etmesi bakımından Prof. Dr. Umay Türkeş Günay'ın kitabını akademisyenlere, kültür ve siyaset adamlarına, özete herkese tavsiye eden Oğuz Karakartal, "Türk Kültürüne Eleştiri'yi büyük bir zevkle okurken eserin sayfaları ve cümleleri arkasında ben hep yüzyılların ötesinden bugüne Bilge Kağan'ın, Dede Korkut'un ve Yusuf Has Hacıb'in sesini, öğütlerini Prof. Dr. Umay Türkeş Günay'ın şahsında cisimleşmiş, vücut bulmuş hâlde hissettim." (2017: 262) derken pek haksız sayılmaz.

Antik Yunan filozofu Sokrates, "Sorgulanmamış bir hayat, yaşamaya değmez" der. "Türk Kültürüne Eleştiri" kitabı atalarımızdan sorgulamadan aldığımız kabuller ve değerlerle sınırlandırılmış düşünce, algı ve duygulara hapsolan bizlere tam da bu noktada "dön, kendine bak" uyarısını yapmaktadır. Kendimize dönerek doğrularımızı besleyip yanlışlarımızdan ders alarak yeni bakış açıları geliştirmedikçe bilgi üreten topluma dönüşmemiz mümkün değildir. Bu durumda bilgi üreten toplumların ürettiği kültürün bir parçası olmamız, kaçınılmaz görünmektedir. Bu durumdan çıkış yolu ise doğal olarak eleştirel bakışla mümkündür.

Türk toplumunun sorunları her sorumlu aydın gibi Hocamızı da derinden düşündürmektedir. Yukarıdaki kitapları dışında bütün yazı ve konuşmalarında gelecek nesillere yapması gerekenleri öneriler hâlinde sunarak toplumu ve gençleri aydınlatma görevini sürdürmektedir. Mesela, "Tarihî Seyir İçinde Bilim ve Türk Dünyası" başlıklı makalesinde Hocamız, sınırsız bilim ve keşif için büyük fikirler ve araştırma ortamlarının gerekli olduğunun altını çizerek bilimsel araştırma ve keşiflerin gelişmiş ülkelere ulaşması ve yarışabilmesi maddi yatırımlar kadar maddî alt yapılar için de öncelikle zihniyette devrim gerekli olduğunun ve bunun çözümü için de "Okulların sistemi, belli kalıpları ezberleten ve tek tip düşünebilen ve davranan insan yerine bir kişinin okuduğu eserlerden doğruları seçebilmesi ve kimseden yardım almadan kendi kendine tahlil, muhakeme, yorum ve senteze ulaşabilir hâle gelmesi, kişiyi, bütün vasıf ve kıymetleriyle mensup olduğu cemiyeti ve insanlığı yükseltebilecek seviyede yetiştirmek olmalıdır." önerisinde bulunur (2002: 14).

Türkçe Sözlükte aydın kelimesi "kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse), münevver, entelektüel" olarak açıklanmaktadır. Herkes bilim insanı olabilir ama herkes aydın olamaz. Tabir yerinde ise aydın, milleti için yanan bir mumdur. Umay Türkeş Günay, mensubu olduğu toplumu eleştirebilecek kadar iyi tanıyan, olumlu yan-

larını övdüğü kadar, olumsuz yanlarına ayna tutabilen bir bilim insanıdır. Umay Türkes Günay, Türklerin tarihini iyi bilen bir aydındır. Bu bilgiye dayalı olarak tarih boyunca kazandıklarımızın yanında kaybettiklerimiz için de endişe duymaktadır. Umay Türkes Günay, Türklerin Tarihi'ni savaşta kazanılanların masada kaybedilmesi tehlikesine dikkat çekmek için yazmıştır. O bir halk bilimcidir. Halkın kültürel kodlarının okuyucusudur. Milletlerin içinde güçlü bir millet, devletlerin yanında güçlü bir devlet olmamız için bilgi üreten şuurlu bireyler olmamız için çabalayan, yol gösteren bir bilim insanıdır. Hocamızın Dedem Korkut'un ifadesiyle "üç otuz on yıl" daha nice bilimsel eserlere imza atarak yolumuzu aydınlatması dileğiyle...

### 3. Hocamız Prof. Dr. Umay Türkes Günay'ın Eserleri

#### Kitapları:

**3.1.** *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*, I. Baskı, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1976 (II. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2011).

**3.2.** *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, I. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 1986 (4. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2005; 5. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2008; 6. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2009; 7. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2015; 8. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2018; 9. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2021).

**3.3.** *Risâlet'ün Nushîyye ve Yunus Emre* (Prof. Dr. Osman HORATA ile birlikte), I. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 1994 (2. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004; 3. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2009; 4. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2019; 5. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2022).

**3.4.** *Türklerin Tarihi (Geçmişten Geleceğe)*, I. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2006 (2. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2007; 3. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2010; 4. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2012; 5. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2015; 6. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2019).

**3.5.** *Türk Kültürüne Eleştiri*, I. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2009 (II. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2017).

#### Makaleleri ve Bildirileri:

**3.6.** "Propp'un Masalları Çözümleme Metodu", *Folklor Doğru*, s.31, 1973: 16-28.

**3.7.** "Türk Masallarına Propp Metodunun Uygulanışı", I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Ankara, 1974: 79-85.

**3.8.** "Gökâlp ve Folklor Anlayışı", *Töre*, s.44, 1975.

**3.9.** "Türkiye Âşıklar Bayramı, Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri", *Türk Kültürü*, y. 14, s. 157, 1975: 61-62.

**3.10.** "Bilge Seyidoğlu, Erzurum Halk Masalları Üzerine Araştırmalar", *Türk Kültürü*, y. 14, s. 162, 1976: 60- 61.

**3.11.** "Yeni Masal Derlemelerinin Bize Düşündürdükleri", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, c. II, Ankara, 1976: 85-96.

**3.12.** "Kitaptan Kitaba, Dr. Dursun YILDIRIM, Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar", *Millî Kültür*, c. I, s. I, 1977: 79- 81.

**3.13.** "Çocuk Eğitimi ve Masallar", *Divan*, y. I, s. 8, 1979: 17-18.

**3.14.** "Masalarda Değişen Motifler ve Tesirleri", *Türk Kültürü*, 1980, 211- 214.

**3.15.** "Doç. Dr. Amil ÇELEBİOĞLU'nun Türk Ninniler Hazinesi Adlı Kitabı Hakkında", *Türk Kültürü*, s. 236, 1982: 914- 918.

**3.16.** "Âşık Tarzı Şiir Geleneği İçinde Sistemli Deyişler", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara, 1983: 34-41.

**3.17.** "Türk Masallarında Geleneksel ve Efsanevi Yaratıklar", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, s. I, Ankara, 1983: 21-47.

**3.18.** "İlkbaharı Uğurlarken", *Türk Edebiyatı*, s. 118, 1983: 7.

**3.19.** "Âşık Edebiyatında Rüya Motifinin Tipleri ve Tahlilleri", *Mehmet Kaplan'a Armağan*, İstanbul, 1984.

- 3.20. "Türk Destan ve Efsanelerinde Kadın", *Tercüman Kadın Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul, 1984: 403-423.
- 3.21. "Türk Halk Kültürü Motif İndeksine Doğru", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, s. II, Ankara, 1984: 123.
- 3.22. "Gevheri Divanı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, 1985, 29-30.
- 3.23. "Develi'li Âşık Seyrani'nin Rüya Motifinin Tahlili", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, s. I, Ankara, 1985: 9-15.
- 3.24. "Folklor Mahsüllerinin Tabiatı", *5. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğleri*, c. I, İstanbul, 1985: 89-94.
- 3.25. "Kalevala ve Düşündürdükleri", *Türk Edebiyatı Dergisi*, 1985: 61-65.
- 3.26. "Gençlik ve Türk İslam Eserleri", *Gazi Üniversitesi Millî Kültür ve Gençlik Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1985.
- 3.27. "Türk Halk Edebiyatında Tenkit Konusunda Düşünceler", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, c. II, Ankara, 1986: 137-143.
- 3.28. "Takdim", *Tarihi Türk Kadın Kıyafetleri*, İstanbul, 1986: 6-15.
- 3.29. "Kaplan Hocanın Ardından", *Türk Edebiyatı*, s. 149, 1986: 34.
- 3.30. "Edebiyat Hakkında Düşünceler", *Türk Edebiyatı*, 1987: 49.
- 3.31. "Türk Masallarının Hususiyetleri", *Çocuk Edebiyatı Yıllığı*, İstanbul, 1987: 130-134.
- 3.32. "Kaynaklardan Faydalanma", *Çocuk Edebiyatı Yıllığı*, İstanbul, 1987: 245-248.
- 3.33. "Turkish Literature", *Turkish Review Quarterly Digest*, Ankara, 1987: 67- 75.
- 3.34. "Folklor Nedir?", *Türk Folklor Araştırmaları 1987*, Ankara, 1987: 23-31.
- 3.35. "Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler", *Türk Kültürü Araştırmaları (Mehmet Kaplan İçin)*, Ankara, 1988: 101-104.
- 3.36. "Türk Kültüründe Sürekliliği Sağlayacak Eserler Konusunda Düşünceler", *Türk Kültürü*, s. 306, Ankara, 1988.
- 3.37. "Beni Ram Ettiği Gündü", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, İstanbul, 1988: 59-62.
- 3.38. "Dede Korkut Hikâyelerinde Karakterlerin Tahlili I", *Türk Kültürü Araştırmaları (Halil Fikret Alasya'ya Armağan)*, 26-2, Ankara, 1989: 39-57.
- 3.39. "Hıdırellez", *Türk Edebiyatı Dergisi*, s. 188, Haziran 1989: 36.
- 3.40. "Gevheri'ye Dair", *Millî Eğitim Dergisi*, s. 86, 1989: 52- 54.
- 3.41. "Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve Ercişli Emrah", *Türk Kültürü*, s. 316, 1989: 491-501.
- 3.42. "Türk Halk Edebiyatı", *Doğuşundan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c.14, İstanbul 1989: 523-534.
- 3.43. "Namık Kemal'de Vatan Sevgisi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi (Namık Kemal Özel Sayısı)*, c. 5, s. I, Ankara, 1989: 67-79.
- 3.44. "Yunus Emre'ye Dair", *Türk Kültürü*, c. 27, s. 309, 1989.
- 3.45. "Türk Edebiyatı İçinde Âşık Edebiyatının Yeri", *Millî Folklor*, c. I, s. II, 1989: 16-18.
- 3.46. "Denizli'den Derlenen Masallar", *Türk Kültür Tarihinde Denizli Sempozyumu Bildirileri*, Denizli, 1990: 108-112.
- 3.47. "Ritüeller ve Hıdırellez", *Millî Kültür*, s. 72, 1990: 32-34.
- 3.48. "Türk Kültürü Açısından Yunus Emre", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları (Yunus Emre Özel Sayısı) 1990/1*, Ankara, 1990: 19-33.
- 3.49. "Edebi Eserlerden Hareketle Tarihî Gelişimi İçinde Türk Ailesine Bakış", *I. Aile Şurası Bildirileri*, Ankara, 1990: 141-151.
- 3.50. "Âşık Mehmet Yakıcı'nın Rüya Motifi", *Millî Folklor*, c. I, y. II, s. 5, 1990: 3-5.
- 3.51. "Halk Şiirinde Ayak Konusunda Düşünceler", *Millî Folklor*, c. I, y. 2, s. 8, 1990: 32-34.
- 3.52. "Bir Kültür Unsuru Olarak Folklor Konusunda Bazı Genel Bilgiler", *Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler*, Ankara, 1991/1: 266- 288.
- 3.53. "Prof. Dr. Mehmet KAPLAN'ın Türk Halk Edebiyatına Bakışı", *Millî Folklor*, c. II, s. 9, 1991: 4-7.

- 3.54.** “Hacı Bayram-ı Veli’nin Hayatı ve Eserleri”, *Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1991: 72-76.
- 3.55.** “The Importance of Yunus Emre in Turkish Culture”, *Yunus Emre, The Great Turkish Mystic, Büyük Türk Mutasavvıfı (Selected Articles)*, Çeviren: Fırat Asya, Ankara, 1991: 7-28; 145-164.
- 3.56.** “Türk-İslam Medeniyeti Dairesi ve Sonrası”, *Millî Folklor*, c. II, y. III, s. 10, Ankara, 1991: 3-5.
- 3.57.** “Nasrettin Hoca Fıkraları ve Masallar Konusunda Düşünceler” *I. Milletlerarasında Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990: 99- 105. *Din Öğretimi Dergisi*, s. 33, 1992: 53- 56.
- 3.58.** “Masal”, *Türk Dünyası El Kitabı*, c. III, TKAE Yayınları, Ankara, 1992: 321- 331.
- 3.59.** “XVI. Yüzyıl Saz Şairi Rumeli’li Karacaoğlan”, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, (İkinci Baskı), Ankara, 1992, 185- 192.
- 3.60.** “Cumhuriyet Terkibi ve Barış Manço”, *Millî Folklor*, c. II, y. 4, s.13, 1992: 2-3.
- 3.61.** “Türk Kültürünün Değerlendirilmesinde Türk Folklor Araştırmalarının Önemi”, *Türk Kültürü*, c. XXX, s. 354, 1992: 1-6.
- 3.62.** “Elazığ Masallarının Muhtevası”, *Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildirileri*, Fırat Üniversitesi Yayını, Elazığ, 1992: 109- 142.
- 3.63.** “Ahmed Yesevi’den Hareketle Yazılı Kültürün Sözlü Kültüre Etkisi Konusunda Tespitler”, *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1992: 25- 31.
- 3.64.** “Kutadgu Bilig ve Kültür Değişmesi”, *Türk Kültürü*, y. XXXI, s. 363, 1993: 385- 397.
- 3.65.** “Âşık Veysel ve Âşık Tarzı Şiir Geleneği”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, s. 1, 1993: 21-43.
- 3.66.** “XVII. Yüzyıl Saz Şairi Çukurovalı Karacaoğlan”, *II. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Adana, 1993: 31-62.
- 3.67.** “Türk Masallarında Aile”, *Sosyo- Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c. II, Ankara, 1993: 616-624.
- 3.68.** “Application of Propp’s Morphological Analysis to Turkish Folktales” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, s. 1-2, 1994: 1-6.
- 3.69.** “Saçların Kara Del midir?”, *Millî Folklor*, c. III, y. 6, s. 24, 1994: 2-3.
- 3.70.** “Türk Dili ve Edebiyatına Dair”, *Milliyetçi Çizgi*, y.1, s.1, 1994: 9.
- 3.71.** “Türk Kültürünün Değerlendirilmesi ile İlgili Görüşler”, *Türk Kültürü Araştırmaları* (Prof. Dr. Oktay Aslanapa’ya Armağan), *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, y. XXXI/2, 1995: 195- 199.
- 3.72.** “Uygurca Oğuz Kağan Destanında Yer alan Efsaneler”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, (Prof. Dr. Zeynep Korkmaz Armağanı), y. XXXII/1-2, Ankara 1996: 171.
- 3.73.** “Folklor, Reklam ve Tarhana”, *Millî Folklor*, c. 4, s. 31-32, 1996: 3-12.
- 3.74.** “New Practives in Turkish Studies”, University of Cambridge, *Centre for Middle Eastern Studies, The Southeast Europe Unit*, Keel University, 1997.
- 3.75.** “Turkish Language and Literature Programmes in Turkey” *University of Cambridge, Centre for Middle Eastern Studies, The Southeast Europe Unit*, Keel University, 1997.
- 3.76.** “The Book of Dede Korkut”, *University of London*, SOAS, 1997.
- 3.77.** “Pir Sultan Abdal Üzerine Bir Değerlendirme”, *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları*, c. 21, Hasibe Mazzoğlu Armağanı I, Harvard University, USA, 1997: 118-138.
- 3.78.** “Artık Yazı Yazmak Profesyonel Bir İştir”, *Evenselliğe Yolculuk*, Prof. Dr. Emel Doğramacı Armağanı, Ankara, 1998: 1-5.
- 3.79.** “Manas Destanında Kadın Adlarıyla İlgili Bir Deneme”, Prof. Dr. Dursun Yıldırım’a Armağan, Ankara, 1998: 49-62.
- 3.80.** “Şehriyar ve Haydar Baba’ya Selam Destanı” *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Üçüncü Baskı, Ankara, 1999: 265-281.
- 3.81.** “Osmanlı İmparatorluğu ve Türk Halk Kültürü”, *Osmanlı c. 9*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999: 23-51.

**3.82.** “Türk Dili Tasnifleri ile Türk Kültürü Tasnifi Konusunda Görüşler”, Muğla Üniversitesi “Türkistan Şehrinin Kuruluşunun 1500. Yılı Münasebetiyle”, *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, 2000.

**3.83.** “İslami Dönemde Türk Toplumunda Kadının Yeri ve Önemi”, *Millî Folklor*, c. 6, s. 46, 2000: 4- 10.

**3.84.** “Türk Kültürünün Değerlendirilmesi İle İlgili Bir Öneri ve Kültür Değiştirmesi Alanında Önemli Bir Örnek: Kutadgu Bilig”, *Türkler*, c. 8, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002: 11-15.

**3.85.** “Tarihi Seyri İçerisinde Bilim ve Türk Dünyası”, *Millî Folklor*, c. 7, y. 14, s. 56,-Prof. Dr. Umay Türkes Günay’a Armağan- Ankara, 2002: 11- 15.

**3.86.** “Atatürk”, Belçika Türk Koordinasyon Kurulu Tarafından ‘Ulu Önder Atatürk’ün Ölümünün Yıldönümü Nedeniyle’ Brüksel’deki Belçika Türk-İslam Diyanet Vakfı Konferans Salonunda 12 Kasım 2002’de verilen Konferans.

**3.87.** “Atatürk’ün Eğitim Alanındaki Önerileri ve Katkıları”, *Türkiye Cumhuriyeti’nin 80. Yılı Armağanı -Atatürk ve Atatürkçü Düşünce/ Seçilmiş Makaleler*, Ankara, Genel Kurmay Basımevi, 2003: 37-45.

**3.88.** “Karacaoğlan Türkmenistan’a Yerleşebilir mi?”, *Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Armağanı*, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2004.

**3.89.** “Baba Dostumuz, Saygıdeğer Şairimiz Arif Nihat Asya”, *Arif Nihat Asya*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006: 179-189.

**3.90.** “Türk Halk Hikâyelerindeki Örnek İnsan Tiplerinden, Meddah Hikâyelerindeki Kusurlu İnsan Tiplerine Geçiş”, *Millî Folklor*, 2006.

**3.91.** “Türk Kültürünün İletişim, Bilgi ve Kültürel Şifre Taşıyıcısı Olan Âşık Edebiyatı”, Gazi Üniversitesi Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi, *Somut Olmayan Kültürel Miras: Yaşayan Âşık Sanatı Sempozyumu*, 2007, Ankara.

**3.92.** “Sosyal Bilimlerde Altyapı Konusunda Düşünceler ve Öneriler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 1, c. 1, 2007: 132-134.

**3.93.** “Açılış Konuşması: Eğitim ve Kültür”, 11-13 Mart 2008’de Girne Amerikan Üniversitesinde düzenlenen Sosyal Sorunlarla Mücadele Panelinde Açılış Konuşması, Girne, 2008.

**3.94.** “Yükseköğretimde Vizyoner Değişim”, 28-29 Mart 2008’de Lefkoşa Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesinde yapılan Yükseköğretimde Vizyon Yenileme Çalıştayında Açılış Konuşması, Lefkoşa, 2008.

**3.95.** “Türk Kültürünün ve Tarihinin Dikkate Değer Kişiliklerinden Kaşgarlı Mahmut”, *Yakındoğu Üniversitesi I. Uluslararası Kaşgarlı Mahmut Dil ve Edebiyat Sempozyumu*, Lefkoşa, 2008.

**3.96.** “20. Yüzyıl ve Ziya Gökalp”, *Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN Armağanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2008: 435- 444.

**3.97.** “Halide Aral’ın ‘Malfi Düşüncesinde İçbütünlük ve Politik Ahlak İlişkisi’ Adlı Makalesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çankaya University Journal of Arts and Sciences*, 2008: 101-103.

**3.98.** “Kıbrıs Türk Varoluş Mücadelesinin Edebiyata Yansımaları Sempozyumu”, 14-15 Mayıs 2009’da Doğu Akdeniz Üniversitesinde gerçekleşen sempozyuma değerlendirmeci olarak katılmış, değerlendirmesi bildiri kitabında yayımlanmıştır.

**3.99.** “Sosyal Bilimler- Eleştirel ve Stratejik Düşünce İlişkisi”, *Millî Folklor*, 2009.

**3.100.** “Ahmet Harid Fedai ve Silik Sayfaların Düşündürdükleri”, *Harid Fedai Armağanı*, Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2010.

**3.101.** “Arif Nihat Asya ve 20. Yüzyıl”, *Fikret Türkmen Armağanı*, 2012.

**3.102.** “Folklor ve Siber Çağ”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, c. 13, s. 1, 2013: 213-221.

**3.103.** “Nuh Peygamber Menkıbesi ve Altay Varyantı”, *Prof. Dr. Nimetullah Hafız Armağanı*, Kosova, 2015.

**3.104.** “21. Yüzyılda Edebiyat ve Siberpunk”, 2. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatları Öğretimi Sempozyumu*, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2017.

**3.105.** “Ankara Romanı ve Cumhuriyetin Dramı”, *Umay Türkes Günay Armağanı*, İstanbul, 2019: 29-39.

**3.106.** “20. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Bakış ve Kıbrıs Meselesi”, *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, s. 4, 2019: 7-11.

**3.107.** “İlhan Başgöz ve Türkiye’de Bilim ve Fikir Adamı Olmak”, *folklor/edebiyat*, c. 25, s. 100, 2019/4.

**3.108.** “Akademi ve Kadın Cinayetleri”, *Akademik Akıl*, 2021.

**3.109.** “Türk Kültürünün Bilgi ve Kültürel Şifre Taşıyıcısı Olarak Barış Manço”, *Dr. Himmet Biray Armağanı*, İstanbul, 2021: 69-73.

**3.110.** “İndeksli Dergilere Dair”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 12, 2021: 103-122.

**3.111.** “Demokrasinin Çöküşü”, *Akademik Akıl*, 2022.

**3.112.** “Türk Kültüründe Abide Şahsiyetler ve Ali Şir Nevai”, *1. Uluslararası Ali Şir Nevai'nin Eserleri ve Kültürel Etkileri Sempozyumu*, Başkent Üniversitesi, Ankara, 2022.

**3.113.** “Kimliğimizi ve Geçmişimizi Muhafaza Etmemizde Türkçenin Rolü”, *14. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Alanya, 2022.

#### **Çevirileri:**

**3.114.** “Folklor ve Mitoloji”, (Standart Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, USA, 1972: 403- 407'den), *Milli Folklor*, c. II, y. 4, s. 16, 1992: 3-11.

**3.115.** “İspanya’da Folklor Çalışmaları”, (Francis Gillmor; Journal of American Folklore, c. 74, s. 289: 336- 343), *Milli Folklor*, c. III, y. 5, s. 17, 1993: 3-9.

**3.116.** “İtalyan Folklor Bilim Adamları” (William E. Simone; Journal of American Folklore, c. 74, s. 295: 344- 353), *Milli Folklor*, s. 18, c. III, y. 5, 1993: 2- 12.

**3.117.** “Afrika Sözlü Sanatının İncelenmesi”, (Melville J. Herskovits; Journal of American Folklore, c. 98), *Milli Folklor*, c. 3, y. 5, s. 19, 1993: 3-9.

**3.118.** “Rusya’da Folklor Faaliyetleri”, (Felix J. Oinas; Journal of American Folklore, 1961-90), *Milli Folklor*, c. 3, y. 5, s. 20, 1993: 3- 13.

#### **Danışmanlığını Yaptığı Tezler:**

##### **Yüksek Lisans**

İsmet ÇETİN (1988), Türk Halk Hikâyeleri İçinde Hikâye-i Uğru İle Kadı.

Burhan DEMİRALP (1988), Ahmet Kutsi Tecer’in Halkbilimi İle İlgili Çalışmaları.

Nebi ÖZDEMİR (1990), Ayvalı Köyü’nün Halkbilimi Açısından İncelenmesi.

Gülün EKER (1990), Karaören Köyü Folkloru.

Bahar AKARPINAR (1992), Ahmet Mithat Efendi’nin Eserlerinin Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi.

Süreyya İŞILDAR (1995), Yozgat Boğazhyan İlçesine Bağlı Yamaçlı Kasabası Folkloru.

Hülya SİPAHIOĞLU (1996), Cerrahi Akımının Dayandığı Kültür Birikimi ve Edebiyat İlişkisi.

Sevengül SÖNMEZ (1996), Alman Halk Hikâyeciliği İle Türk Halk Hikâyeciliğinin Teorik Olarak Karşılaştırılması.

Dilek KELEŞ (1996), Türk Adbilimi Bibliyografyası.

Nilgöl AYTUZLAR (2006), 1913- 1933 Yılları Arasında Türkiye’de Türk Halkbilimine Emek Verenlerin Hayatları ve Yayınları.

Serda Gül ARSLANER (2016), KKTC Üniversiteleri Tez Bibliyografyası (DAÜ, LAÜ, YDÜ ve GAÜ Örneği).

Süleyman AKSU (2018), Tarık Buğra’nın Hikâyelerinde Bağdaşıklık -Süper Cümle İncelemesi-.

##### **Doktora**

Ayşe DUVARCI (1987), Türkiye’de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser: “Falname-i Risâle-i li Câfer-i Sâdık” ve “Tefe’ülnâme”.

Hasan Avni YÜKSEL (1990), Türk- İslâm ve Tasavvuf Geleneğinde Rüya.

Mehmet Öcal OĞUZ (1991), Yozgat’ta Halk Şairliğinin Dünü- Bugünü ve Nâzi’.

Doğan KAYA (1991), Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsâtı.

Naciye YILDIZ (1994), W. Radlow'un Derlediği Manas Destanı Metni Destandaki Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Değerlendirmeler.

Ali Abbas ÇINAR (1996), Kazak ve Türkiye Türklerinde At Kültürü ve Atın Rolü.

Şahin KÖKTÜRK (1996), Azerbaycan ve Türkiye'den Derlenmiş Masalların Karşılaştırma Denemesi.

Özkul ÇOBANOĞLU (1996), Âşık Tarzı Şiir Geleneği İçinde Destan Türü Monografisi.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

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

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

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

#### KAYNAKÇA

Ercilasun, Ahmet Bican. "Türk Kültürüne Eleştiri". Millî Folklor 83 (2009): 133-137.

Erdal, Tuğçe. "Elazığ Masalları ve Propp Metodu". Millî Folklor 99 (2013). 75-78.

Günay, Umay & Horata, Osman. *Yunus Emre Risâletü'n-Nushiyye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Karakartal Oğuz. Türk Kültüründe Bir XXI. Yüzyıl Kitabı. (Türk Kültürüne Eleştiri, Umay Türkes Günay) 2017: 257-262.

Karakuş Aktan, Eda Nur. "Elazığ Masalları ve Propp Metodu". Umay Ana'dan Umay Hoca'ya Prof. Dr. Umay Günay Türkes'e Armağan. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2019: 457-458.

Oğuz, M. Öcal, "Hocam Prof. Dr. Umay Günay". Millî Folklor 56 (2002): 19-21.

Özdemir, Nebi. "Türklerin Tarihi ve Karşılaştırmalı Kültür Bilimi Araştırmaları". Millî Folklor 73 (2007): 147-153.

Türkes Günay. *Türklerin Tarihi Geçmişten Geleceğe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Türkes Günay, Umay. Elazığ Masalları ve Propp Metodu. (Gözden geçirilmiş 2. Basım). Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Türkes Günay, Umay. "Tarihi Seyir İçerisinde Bilim ve Türk Dünyası". Millî Folklor 11 (2002): 11-18.

Türkes Günay, Umay. Türk Kültürüne Eleştiri. İlaveli 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

#### EK: FOTOĞRAFLAR



(Prof. Dr. Umay TÜRKES GÜNAY)



## SAFEGUARDING INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE AND FORMAL EDUCATION: COMPARISON OF POLICIES BETWEEN TÜRKİYE AND FLANDERS (BELGIUM)\*

**Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Örgün Eğitim: Türkiye ve Flanders (Belçika)'taki Politikaların Karşılaştırılması**

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL\*\*  
Joris VAN DOORSSELAERE\*\*\***

### ABSTRACT

The 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage introduces a set of interrelated measures among which education is an intersection point. Since education is crucial to the transmission of intangible cultural heritage (ICH), the States Parties have focused their attention on connecting their activities to the education sector in recent years, with formal education making up the greater part of the efforts. Belgium and Türkiye both ratified the Convention in 2006 and education ministries in both countries or parts in it seem to have concentrated on secondary education (12-18 years old) to raise awareness of the meaning and importance of safeguarding ICH. The purpose of this paper is to compare and evaluate the Flemish and Turkish formal education systems at the secondary education level regarding the implementation of the Convention. Therefore, this qualitative research is based on the investigation of the policy texts and curriculum (mainly in Dutch and Turkish) that are explicitly or implicitly connected to the presence of ICH in the education systems of both cases. From this perspective, it takes the ratification of the Convention by both countries as its point of departure and presents three levels of discussion. First, in order to comprehend the present context wherein potential connections between ICH and education are established, the overall policy of Flanders and Türkiye is briefly outlined. Second, the discussion is directed to the implications these policy choices might raise. In the final section, the frame of discussion is further narrowed to the level of curricular choices. It can be stated that the analysis of the documents revolved around the implications of centrality (Türkiye) and relative autonomy (Flanders) to mobilize ICH in education. While in Türkiye, the course Folk Culture in secondary education was initiated on the national level as a direct response to the Convention, in Flanders, this safeguarding perspective did not seem to have permeated educational policy processes. However, the Flemish Government has tolerated an open curriculum framework that seems beneficial for the inclusion of relevant content on a regional or local level. Considering achieving connections with its specific teaching context, in both cases, attention has to be drawn to the role of teacher agency. It can be stated that teachers are in need of a balance between sufficient support (capacity building, instruction manuals, didactic suggestions, explicit references to ICH) and the autonomy to execute (open curricula, professional freedom).

### Keywords

Formal education, safeguarding intangible cultural heritage, UNESCO, Türkiye, Flanders.

### ÖZ

UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, kesişim noktasında eğitimin bulunduğu birtakım koruma tedbirlerini içerir. Eğitim, somut olmayan kültürel miras (SOKÜM)'ün aktarımında çok önemli olduğundan, Taraf Devletler çoğunluğunu örgün eğitimin oluşturduğu eğitim sektörü faaliyetlerine odaklanmıştır. Belçika ve Türkiye 2006 yılında Sözleşme'ye taraf olmuş ve her iki ülkede de eğitim bakanlıkları bu mirasa yönelik farkındalığı artırmak için ilk ve orta eğitim kademesine (12-18 yaş) yoğunlaşmıştır. Bu makalenin amacı, Flaman ve Türk örgün eğitim sistemlerini ilk ve orta öğretim düzeyinde Sözleşme'nin uygulanması temelinde karşılaştırmak ve yorumlamaktır. Dolayısıyla bu nitel çalışma, açık veya örtülü biçimde bu mirasla ilişkili Flamanca ve Türkçe politika belgeleri ve müfredatın incelenmesine dayanmaktadır. Makale, bu çerçevede, anılan iki ülkede Sözleşme'nin kabul edilmiş olmasını hareket noktası olarak almakta

\* Received: 27 December 2022 - Accepted: 10 May 2023

Aral, Ahmet Erman; Van Doorsseleere, Joris. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage and Formal Education: Comparison of Policies Between Türkiye And Flanders (Belgium)", *Milli Folklor* 138 (Summer 2021): 19-31

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, ahmet.aral@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0713-8649.

\*\*\* Ghent University, Department of History, Ghent/Belgium, joris.vandoorsseleere@ugent.be, ORCID ID: 0000-0003-2518-8575.

ve tartışmayı üç düzlemde sunmaktadır. İlk olarak SOKÜM ile eğitim arasında bağlantı kurulmasını sağlayan mevcut bağlamın kavranması amacıyla, Flanders (Belçika) bölgesi ile Türkiye'nin politikaları ana hatlarıyla anlatılmaktadır. İkinci aşamada, politika tercihlerinin doğurabileceği veya işaret ettiği sorunlara değinilmektedir. Son düzlemde ise tartışmanın çerçevesi müfredata ilişkin tercihlerin değerlendirilmesiyle sınırlandırılmaktadır. Belgelerin analizi, SOKÜM'ün okullara entegrasyonu bakımından eğitimde merkezîyetçilik (Türkiye) ve göreceli otonomi (Flanders)'nin olası sonuçlarına odaklıdır. Türkiye'de Sözleşme'ye yönelik taahhütlerin parçası olarak orta okulda Halk Kültürü dersi açılırken Flanders bölgesindeki eğitim politikalarında bu türden bir yaklaşıma rastlanmamıştır. Bununla birlikte, Flaman Hükümeti bölgesel veya yerel düzeyde bu mirasla ilişkili içeriklerin eğitime entegrasyonuna hizmet edebilecek ucu açık bir müfredat çerçevesine toleranslı yaklaşmıştır. Kendine özgü öğretim bağlamlarında başarı için her iki ülkede de öğretmenlerin, çevreleriyle kurdukları ilişkinin niteliğine (teacher agency) dikkat çekilmelidir. Makale, öğretmenlerin yeterli destek (kapasite geliştirme, kılavuz kitaplar, didaktik öneriler, Sözleşme'nin esas alınması) ile dersin tasarımı ve idaresinde otonomi arasında bir dengeye ihtiyaç duyduklarını iddia etmektedir.

#### **Anahtar Kelimeler**

Örgün eğitim, somut olmayan kültürel mirasın korunması, UNESCO, Türkiye, Flanders.

### **Introduction**

The 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (hereinafter the Convention) introduces a set of interrelated measures among which education is an intersection point. Consider for instance articles 2.2 and 14 of the Convention and paragraph 107 of its Operational Directives. Since education is crucial to the transmission of intangible cultural heritage (hereinafter ICH), the States Parties have focused their attention on connecting their activities to the education sector in recent years,<sup>1</sup> with formal education making up the greater part of the efforts, as concluded from the in-depth study of the periodic reports by UNESCO's Living Heritage Entity.<sup>2</sup> In tandem with these developments, the Overall Results Framework<sup>3</sup> was approved in 2018 to enable the monitoring of the impacts of the Convention on national or regional levels. This framework specifies the thematic area "Transmission and Education" to increase the relevance of formal education systems, making it more important than ever to keep track of the extent to which schools are aligned with the Convention's objectives. On the other hand, the fact that awareness-raising activities to which education is inevitably linked had been criticized as being "one-off, rather isolated events" (Torggler and Sediakina-Rivière 2013: 40). Now that it is 20 years since the adoption of the Convention, it is high time to examine current implementations and question the compatibility of theory, policy and practice in order to mobilize the potential of formal education. While there are a number of studies examining ICH and education on a national or regional level (Aral 2020, 2022; Borges and Botelho 2008; Kutlu 2009, 2013; Kasapoğlu Akyol 2015, 2016, 2017; Van Doorselaere 2021b; Labrador 2022), comparative studies elaborating on States Parties' policies and practices in formal education are lacking.

Addressing the need to spotlight this neglected aspect, the comparison of how ICH is represented in formal education in Flanders (Belgium) and Türkiye can serve to present a relevant case and encourage more research of comparative nature. Belgium and Türkiye both ratified the Convention in 2006 and the education ministries in Türkiye and Flanders have made policies that prioritise secondary education (12-18 years old) to raise awareness of the meaning and importance of safeguarding ICH. Therefore, such basic similarities form the departure point pertinent to the purpose of the paper.

Belgium, on the one hand, has a rather complex state structure. Due to a gradual process of cultural emancipation, the country adopted several state reforms during the past five decades, which eventually led to its federal state structure in the present (Witte,

Craeybeckx and Meynen 2009). There are three regions, which are connected with their territory - even literally the ground or soil (hence also the competence for monuments, landscapes and archaeology), and three communities, which are related to the people living within that territory (hence the competence for moveable heritage, intangible heritage, digital heritage). Subsequently, the Flemish Community is legally responsible for culture and education in both the Dutch-language area as in the bilingual area Brussels-Capital, although to make it even more complicated since the last state reformation, this entity is responsible for immovable and also intangible heritage. Each of the communities or regions has its own legislative body and government. However, in Flanders, both were immediately merged into one entity, giving rise to one Parliament and one Government, although the difference is still represented in different ministerial entities. So under one Flemish government, there is an administration for immovable heritage (and a separate minister) and another department for intangible and moveable cultural heritage (under yet another minister for culture).

Nevertheless, in Belgium, freedom of education is a constitutional right since 1831. This gave rise to several tensions or so called "school wars" throughout the 19th and 20th century regarding the right to organize education (Valcke et al. 2023). An agreement in 1959 made an end to these conflicts, resulting in the formation of two educational networks: official education (organized by the state, provinces, cities or municipalities); and free education (established by private persons or organizations). In 1989, educational policy was fully transferred to the Flemish Community. Therefore, under a minister of education, the development of a curriculum framework and attainment targets that describe what students need to learn, is the legal responsibility of the Flemish Administration, which serves as the general public body of civil servants. Transferring policy outcomes to schools, teachers, and students is the right of the educational networks. They play an intermediate role as they have the right to combine or expand attainment targets according to their educational identity and transfer them into school courses of their choice (Valcke et al. 2023). In June 2022, and as a strong example of this autonomy, the attainment targets previously adopted by the Flemish Parliament were annulled by the Constitutional Court (2022). The Constitutional Court followed the complaint of the Catholic and Steiner education umbrella organizations that these standards can be seen as a threat to their constitutional right to educational freedom.<sup>4</sup>

Türkiye, on the other hand, has a centralized government system that is prevalent in various phases of decision-making processes and administrative operations. Accordingly, top-down decisions made by the Ministry of National Education frame the content, approaches, and priorities in the Turkish formal education system since the 1920s. Notwithstanding that some consultation processes with teachers, students, and wider education networks were carried out in recent years for the renewal of the curriculum,<sup>5</sup> the Ministry is the only competent body authorizing, coordinating, and monitoring the preparation of course books, curriculum formation, and teacher training on a national level, making sure that all plans and actions correspond to the Basic Law of National Education and learning outcomes of courses. Given the policy environment and lack of educational networks with an intermediary role and excluding the personal efforts of those who make up the minority, it is very difficult for teachers and school administrations to have a certain amount of autonomy.

### **Methodology**

The qualitative research is based on the investigation of the policy texts and curriculum (mainly in Dutch and Turkish) that are explicitly or implicitly connected to the

presence of ICH in the secondary education systems of Türkiye and Flanders. As this is the first attempt of its kind as comparative research on the topic and considering the adequate number of sources, the paper builds on document analysis as the main method of investigation. The Flemish and Turkish systems will be evaluated on a comparative basis with the intention of revealing the pros and cons of both experiences and drawing conclusions to influence policymakers and enhance the functions and visibility of ICH in schools.

On the side of Türkiye, the analysis will primarily draw on documents and decisions from the national level. Here, the curriculum of the course Folk Culture and some policy papers (latest decisions taken at Turkish National Education Council, Turkish National Cultural Council, National Education Quality Framework, and Turkish Education Vision for 2023) are the main research materials. In contrast, the Flanders' case focus will mainly be on the documents on the regional ICH policy, the Flemish Heritage Decree, and the texts and framework developed during the last five years in the context of the Flemish Curriculum Reform. The analysis will be limited to relevant policy discussed and adopted on the macro level, and in more general terms on the meso level, as including documents from the variety of educational networks would make the comparison needlessly complex. However, the periodic reports submitted by both countries to UNESCO in 2021 will be one of the common grounds for the investigation. The paper examines these sources in a way to reveal differences and similarities in policy and implementations in the two countries. The methodology adopted also enables to discuss how ICH-related topics are interpreted in order to see the extent to which national and regional policies are aligned with the Convention.

This paper takes the ratification of the Convention by both countries in 2006 as its point of departure. In what follows, three levels of discussion are presented. First, the overall policy of Flanders and Türkiye is briefly outlined. Centrally, this section will reflect on the question of how ICH-related elements are interpreted in formal education. Second, the discussion is directed to the implications these policy choices might raise. Here, the comparison scrutinizes the inherent differences between the Flemish (relative autonomy in a Community in part of the country, and in that arm's length structures) and Turkish (centrality) educational context, and draws attention to what this entails in terms of flexibility and adaptability of local or regional content for ICH education in schools. Moreover, the discussion will be extended and connected to the current state of affairs regarding (the development of) a canon of the historical and cultural heritage of Flanders, which will be launched in 2023. In the final section, the frame of discussion is further narrowed to the level of curricular choices.

### **Overall Policy**

The ICH field in Flanders has grown organically from the bottom-up. The first periodic report of Belgium in 2012 described these pre-existing dynamics in the field and stressed the role of a network depending on civil society organizations.<sup>6</sup> At the turn of the last century, policy changes altered subfields such as that of popular culture to the paradigm of cultural heritage (Jacobs 2004). After ratification in 2006, the Flemish Community pursued a policy of increasing visibility of ICH via participating in the international instruments of the Convention. The Cultural Heritage Decree of 2008 officially sanctioned the ICH concept in Flemish policy, which bound the various bottom-up organizations to the same legal framework and paved the way for the development of a long-term vision to ground future policy on (Agentschap Kunsten en Erfgoed, 2012). The launch of the vision paper (Schauvliege 2010) consolidated the good practi-

ces in the field and marked the start of a policy based on the principles of the Convention, adapted to the specific Flemish context. Besides a conceptual outlining and a delineation of the Flemish Community's different roles, the paper draws attention to relevant policy areas in the second part. In light of the aim of transmitting ICH, the link with education is touched upon. Although the vision paper does not elaborate on this connection further, it does explicitly stress the considerable duty of the Flemish Community to include ICH in the educational curriculum (Schauvliege 2010: 22). Moreover, the Flemish Community initiated an update of the vision paper (Department of Culture, Youth and Media 2022). On the one hand, this took shape during a participative process with relevant stakeholders while, on the other hand, the periodic report that Belgium had to submit by the end of 2021 provided significant input.

The policy areas of culture and education have separate ministers, each with their own administration. Therefore, educational policy is mostly developed separately, leading to a disconnect from cultural policy in general or ICH in particular. This is also continued on the level of the educational networks when developing curricula, causing a diversity in vision and approach (Van Doorselaere 2021b). However, promising steps were taken according to the periodic report of 2021, such as the establishment of general connections between both policy areas. It also claims that progress can be made concerning the specific inclusion of ICH into primary, secondary, and higher education (Department of Culture, Youth and Media 2022: 27-28, 41). From this perspective, a reform focusing on secondary education took shape in 2019. Following the preceding separate development process of the first grade (12-14 years old) and the second and third grades (14-18 years old), the enrollment takes place in two phases. The new curriculum and attainment targets meant for the first grade entered into force on 1 September 2019. The second grade followed two years later, while the old framework faces a progressive phasing out that will be completed by 2025. The reform is part of a new general framework consisting of sixteen key competences and is roughly grounded on and extended from the eight key competences for lifelong learning adopted by the European Parliament and the Council of the European Union (2006).

On the other hand, following Türkiye's ratification in 2006, the ICH Experts Committee was established at the Turkish National Commission for UNESCO. In addition, as the competent body of the Convention, the Ministry of Culture and Tourism established the Branch Office for ICH in 2007, which evolved into the Department of Turkish ICH later. Notwithstanding that Ankara Intangible Cultural Heritage Museum was founded in 2013 (one of the first museums in the world dedicated to ICH at that time), the number of UNESCO-accredited NGOs increased and many national meetings took place to discuss the current safeguarding status of inscribed elements on ICH lists, it should be noted that no policy document on ICH could be developed out of the experience.

Despite the absence of a policy paper, there are remarkable developments, some of which are related to ICH and education. Two ad-hoc working groups on ICH and education were established by the Turkish National Commission for UNESCO from 2018 to 2022, which focused on ICH mapping in the curriculum of primary, secondary, and higher education. On the other hand, to promote research, the Higher Education Council started the 100/2000 Research Fellowship Program aimed at Ph.D. students in 2016, based on the identification of one hundred priority research areas, one of which is ICH. In parallel with these developments, the UNESCO Chair on Intangible Cultural Heritage in Formal and Informal Education was established at the Ankara Hacı Bayram Veli

University in 2017, the first and only UNESCO Chair on ICH in Türkiye. On a wider level, while the reference in the final report of the National Cultural Council to ICH in terms of overall awareness, inventory-making, and the idea to establish research centers (Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017: 8, 31) is remarkable, the absence of reference to and lack of awareness of ICH in the decisions of the National Education Council (2021) seems to reveal the incoordination between the two ministries with regard to their approach to ICH. Such problems do indicate that National Commissions for UNESCO can play an important role to facilitate coordination and dialogue between the ministries and increase the coherency of policy and practice.

Türkiye's latest periodic report submitted in 2021 highlights a wide range of initiatives in schools and points up the variety of courses and programs that are related to ICH in various levels of formal education. Shaped by the report format that is, just like the Belgian report, aligned with the Overall Results Framework, the document introduces potential connections between ICH and education. Nevertheless, it also manifests the nonsystematic, isolated, and dispersed characteristics of actions in the education sector. Thus, the report is a strong indicator of the unavailable links between ICH and education policy. Above all else, it is a timely reminder of the need to form a policy on ICH with particular attention to the ways to connect ICH to the diversity of courses, programs, and more importantly, teacher training.

### **Policy Choices**

Besides grounding the curriculum reform in the guidelines of the European Union (2006), the Flemish Government incorporated other texts to serve as reference frameworks. However, when screening the general guidance notes that have been elaborated as an addition to the 16 key competencies (Flemish Administration), the Convention is not mentioned as one of these reference frameworks. Van Doorselaere (2021b) found that the Convention has not yet permeated policy processes in education. As an example of this, he points to the fact that relevant stakeholders, such as FARO and Workshop Intangible Heritage (WIE), which are UNESCO-accredited NGOs, were not consulted during the development process of relevant key competences.<sup>7</sup>

Nonetheless, the framework of key competences seems to offer possibilities in light of the Convention's objectives. For each key competence, the Flemish Government developed a set of attainment targets that are formulated in a broad sense. As an example, for the first grade, no explicit references to heritage in general are present (Van Doorselaere 2021a). Here, heritage seems incorporated into the generic concept of "artistic and cultural expressions". Nevertheless, when screening the more recent curriculum framework for the second and third grade (Flemish Parliament 2021), ICH explicitly comes to the fore. Although the use of "artistic and cultural expressions" is continued, ICH is introduced and mentioned in a more explicit way, mostly in the key competence on historical consciousness. However, interestingly, for the three stages of secondary education, the framework refrains from imposing specific ICH-related content. This can be seen as beneficial, since regional or local content and the possible connections with its specific context, evidently, need not be included for Flanders as a whole, but have to be worked out at a lower level.

One of the reasons for this and tendency toward a broad formulation is to be found in the intermediate role of the educational networks in Flanders, and their right to adapt the attainment targets. On the meso level, therefore, curricula are developed that may contain substantive differences for each educational network. Moreover, on the micro level, schools and teachers possess a certain autonomy as well. Schools are free to gro-

und their operation in a self-chosen pedagogical vision, which is called a “pedagogical project”, while teachers can draw on their professional freedom to choose suitable methods to achieve the set goals (Valcke et al. 2023). All this, added to the premise of an open curriculum framework, implies that the responsibility of integrating ICH is shifted toward the role of schools and teachers.

Next to this bottom-up approach regarding the selection of heritage in general or ICH in particular, the development of a Flemish Canon was announced. In 2019, the then-newly formed Flemish Government revealed its plans to introduce a canon of the historical and cultural heritage (Flemish Government 2019). In the assignment letter from the minister of education (Canon van Vlaanderen 2020), the concept of the Dutch model is referred to as an example, which means the selected history and culture that defines the region of Flanders will be presented through the use of “thematic windows”. Although in the Netherlands fifty of these windows were developed, the integration of ICH in the canon was limited.<sup>8</sup> As the Flemish canon is intended for education, the responsible minister designated a historian from the Catholic University of Leuven as chair, after which he, in his turn, could assemble experts to form a scientific committee that will be in charge of the selection process. Although the committee is pluralistic and stressed its autonomy, the (concept of the) canon has sparked up debates which led relevant stakeholders, such as the historians that elaborated the key competence on historical consciousness for history education to avoid the plans (Jacobs, Verreyke and Zhang 2022). Although the launch of the Flemish Canon is scheduled for the first part of 2023, its intentions seem to give rise to a field of tension in history education concerning the selection process of heritage. On the one hand, a bottom-up approach emerges that holds on to the inherent features of the newly conceived curriculum framework and provides teachers with sufficient autonomy while, on the other hand, a top-down selection will be made and suggested for use in schools.

In contrast, as a consequence of the centralized administration, the basic formation, execution, and monitoring of education in Türkiye are based on top-down decisions of the Ministry of National Education. The “centrality” as an integral characteristic of the formal education structure makes it difficult to integrate context-specific ICH into schools since the curriculum, course books and learning outcomes of courses are uniform and executed in a similar manner nationwide. For example, according to *Millî Eğitim Temel Kanunu* [The Fundamental Law of National Education] (1973), standardization of educational materials and instruments is among duties of the Ministry (Article 53) and the Ministry is responsible for the execution, supervision, and control of education and training service on behalf of the State (Article 56). With that being said, the decisions of *Millî Eğitim Şurası* [National Education Council] in 1996 and 2006<sup>9</sup> to “start working on legislation to enhance the contribution and participation of local authorities” and “encourage non-governmental organizations and local administrations to provide support to schools and students in need” are rather about financial, technical, and social aspects of formal education. In this sense, these decisions are not directly about decreasing the predominance of centralized administration in a way that could work for the integration of ICH into schools.

On the other hand, Development Plans brought out every five years since the 1960s corroborate the ongoing operativeness of centralization in education. It is an indication of this that the only part addressing the intention to increase schools’ authority and responsibility in the previous plan (2014-2018) is limited to budget making (Ministry of Development 2014: 32). Nevertheless, the idea in the latest version (2019-2023) to

create a School Development Model in which active participation of all stakeholders is emphasized should be noted as a recent consideration (Presidency of Strategy and Budget 2019: 141). In addition, without any reference to education, the current development plan mentions the use of knowledge and values consisting of traditional knowledge and folklore for research and development purposes, strengthening its relationship with intellectual property rights, support for handicrafts, the transmission of knowledge related to traditional production and preservation, and also traditional sports (2019: 95, 113, 166 and 182).

Regarding the Turkish National Education Council, the latest decisions mention “common cultural heritage” as one of the aspects of teacher training (Millî Eğitim Bakanlığı 2021: 11), although its connection to ICH went unnoticed. On the other hand, the latest Turkish National Cultural Council can be said to better correspond to the objectives of the Convention as its final decisions mention raising awareness of children of ICH and Living Human Treasures and strengthening the connection between ICH and courses (Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017: 7). Moreover, having referred to children in transmission of ICH, the document is also in line with the Sustainable Development Goals (Goal 4), UNESCO's policy of prioritizing children and youth in education. Last but not least, it should be noted that the part titled “Knowledge, skills and attitudes related to competencies and skills to be attained by students with the renewed curriculum” in the Turkish Qualifications Framework which was designed in line with the European Qualifications Framework includes “Cultural Awareness and Expression” as one of the key qualifications, with “awareness of local, national and international cultural heritage” being one of its components. Nevertheless, the strategic plan of the Ministry of National Education makes no reference to any form of cultural heritage, except for the importance of educating students who are conscious of “national culture” (Millî Eğitim Bakanlığı 2019: 38). So the overall view of these documents indicates that ICH is not identified as an important component of education policies in Türkiye.

### **Curricular Choices**

In Flanders, the curriculum reform is based on 16 key competences and their associated attainment targets. On this level, no school courses are outlined. It is the responsibility of the educational networks on the meso level to transfer and cluster relevant attainment targets and create courses or project-oriented trajectories for their schools. Subsequently, relevant attainment targets for ICH are spread across the set of key competences.

In general, the framework offers possibilities to include heritage as a means or as a goal. For instance, on the one hand, ICH could be used to demonstrate math-specific content or skills. However, due to its high potential cross-curricular employability throughout the framework, this approach of integrating ICH seems difficult to chart. On the other hand, achieving knowledge of or skills in ICH could be a goal in itself. Nevertheless, as no specific ICH content is imposed in the framework, these goals need to be connected to related elements. From this second perspective, there are a number of key competences that warrant consideration when reflecting on the inclusion of ICH in light of the Convention's objectives. For example, cultural awareness and expression, historical consciousness, citizenship and living together, sustainability, or language competences (Dutch or foreign), could accommodate substantive connections with ICH. Therefore, in theory, the curriculum framework, seems to meet the Convention's objectives by facilitating the awareness raising and, to a lesser extent, the safeguarding of ICH.



Nevertheless, there are some disadvantages of a more practical nature to the situation in Flanders as well. Firstly, the openness of the curriculum framework can also be seen as a drawback. As the attainment targets remain generic and no conditions are set on where or how to include heritage, they can be achieved without taking ICH into account. Secondly, the responsibility of considering ICH is shifted toward the educational networks, schools, and teachers. Although the curriculum framework implicitly provides support, almost no explicit references to ICH are present, which means the familiarity of curriculum designers, schools, or teachers with heritage in general or ICH in particular plays an important role. These personal and professional factors (e.g., interest, training, knowledge of the school context) refer to the concept of (teacher) agency (Priestley, Biesta and Robinson 2015). Moreover, this approach seems confined to teaching “about” ICH. That means teaching and learning “with” ICH to integrate this heritage into school subjects that are seemingly not connected to this heritage goes unnoticed, as emphasized again in one of the latest publications (UNESCO, ICHCAP and APCEIU 2022: 27). In other words, the existing approach in curricula does not help to see interrelated and intersectional links between ICH and the Sustainable Development Goals.

On the other hand, although the Turkish Qualifications Framework suggests a potential to link courses with ICH, no systematic plans or actions have been adopted to connect ICH to various content and teaching methods. Although the content of textbooks and curricula of some particular courses such as “Turkish” and “Social Studies” contain implicit information and links to topics that are related to ICH, it is obvious that the potential can not be realized. In addition, although the section titled “Culture and Heritage” in the curriculum of Social Studies explains some elements (Nevruz, Hıdırellez and traditional craftsmanship of Çini-making) that are also inscribed on the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity, it is striking that no mention is made of the Convention and UNESCO lists. Besides, the course rather highlights tangible heritage elements, natural world heritage, and historical development of artifacts. On the other hand, the curriculum of the Turkish course, at the least, speaks of “intergenerational transmission” of ICH and emphasizes the role of “human agency” while mentioning Living Human Treasures. So these courses stand out as two relatively more pertinent examples with links to ICH. As to the overall situation with ICH and formal education in Türkiye, it is important to emphasize the drawback, similar to Flanders, that the approach is limited to teaching “about” ICH.

Apart from these courses and in contrast to the experience in Flanders, Türkiye preferred to assign a course dedicated to ICH in secondary education. Folk Culture, an elective course offered in 5th-8th grades at state schools, is the primary experience in terms of ICH integration into schools in Türkiye.<sup>10</sup> The course was introduced by the Ministry of National Education right after Türkiye ratified the Convention in 2006. It aims to bring students into contact with folk culture and familiarise them with the Convention (Millî Eğitim Bakanlığı 2018: 7). Having incorporated folklorists as program consultants, the course stands out as a distinguishing initiative as it was independently designed to contribute to safeguard ICH through schools on a national level. Attracting 259.000 students<sup>11</sup> in the 2021-2022 academic year and mainly taught by Social Studies teachers, the only material guiding the execution of the course is the teacher’s manual which includes curriculum, objectives, and instructions for teachers on delivery and content. As the subjects were intended to be in line with the Convention, six learning domains refer to oral expressions, performing arts, social practices, folklore, crafts-

manship tradition, and ICH safeguarding which are presented in a balanced manner in the objectives outlined in eight articles.

The section titled “Points to Consider in Execution of the Course” in the curriculum is another evidence that the design of the course is compatible with the Convention’s objectives and heritage interpretation. Because it suggests taking local culture and students’ interests into account in application designs, and establishing links to other courses such as “Visual Arts”, “Music”, “Technology and Design”, “Turkish”, “Social Studies”, and “Physical Education” to facilitate teaching of multidimensional aspects of ICH. In addition, the specific reference not only to “learning subjects” but also “learning process” seems to imply that teaching and assessment of the course should address teaching and learning methods, in addition to “topics” to be discussed, which echoes with the current approach “learning with” ICH. Finally, yet importantly, the section mentioned emphasizes that the course should be taught in a way that presents cultural elements as dynamic pieces that can inspire science, arts, and administration, not as artifacts of the past times.

Kasapoğlu Akyol’s study reveals that, albeit having started with good intentions, the execution of the course tells a different story (2015). For example, the ninth article of the section mentioned above states that “local conditions and characteristics where the course is taught should be prioritized in teaching process” (Millî Eğitim Bakanlığı 2018: 8). However, it reveals an implicit contradictory aspect which eventually makes the curriculum designed by the Ministry the only source of teaching. In other words, the ideal in the ninth article can not be realized due to insufficient capacity building programs aimed at teachers, as emphasized recently (Aral 2022). Teachers, receiving no particular training on how to deal with its curriculum in a way that will allow them to think about connections to local environment, the Convention, and the perspective of “teaching with ICH”, can not be expected to develop a multidimensional and interdisciplinary approach to the execution of the course Folk Culture. Consequently, the current situation leaves no choice for teachers but to confine themselves to the curriculum, which in turn gives rise to the execution of the curriculum as it is, serving to strengthen centrality. Other than the issues addressed, two things need to be underlined: First, the integration of ICH into education in Türkiye has not been considered enough through alternatives other than assigning independent courses set for the purpose. Second, the lack of interministerial coordination stands out as a crucial problem.

### **Conclusion**

The main aim of this paper was to compare and evaluate the Flemish and Turkish formal education systems regarding the implementation of the Convention. Centrally, it can be stated that the analysis of the documents revolved around the implications of centrality (Türkiye) and autonomy (Flanders) to mobilize ICH in education. In Türkiye, a specific course on ICH was conceived and assigned on a national level. This points to an important difference. While in Türkiye, the course Folk Culture was initiated as a direct response to the Convention, in Flanders, this safeguarding perspective did not seem to have permeated educational policy processes. Nevertheless, the Flemish Government has developed a curriculum framework that seems beneficial for the inclusion of relevant content on a regional or local level, and establishing possible connections with its specific context. Although this open framework can be extended by the educational networks on the meso level, the real responsibility of integrating ICH is, therefore, shifted toward the micro level. So, in contrast to Türkiye, where the inclusion of ICH somewhat follows a top-down approach imposed by the central government, educatio-

nal institutions and teachers in Flanders seem relatively flexible and have autonomy with a variety of options to navigate through ICH.

In both cases attention can be drawn to the role of teacher agency. It needs to be stated that integrating ICH is not something teachers do spontaneously or find easy to do. They are in need of sufficient support. On the one hand, by creating a specific course in Türkiye, the connection between the Convention (supranational), the implementation in education (national), and execution (teachers) is made explicit and easy to follow from a policy perspective. Although the teachers receive support via instruction manuals and a specific curriculum, as a drawback, it can be stated that this leaves little room for input. On the other hand, in Flanders, the lack of explicit references to the Convention, heritage in general, or ICH in particular has made the follow-up on different policy levels difficult. From a teachers' perspective, the launch of a Flemish Canon seems to disrupt the selection process of heritage. As the Canon is not compulsory, it will leave the autonomy of teachers intact while creating a field of tension for schools and teachers between a top-down and a bottom-up approach. Moreover, both cases are confined to the drawback of teaching "about" ICH, without paying much attention to the Convention as a source of reference.

To conclude, teachers engagement with the Convention, relevant policies and research play an essential role in the integration of ICH into formal education. It is already recognized in both cases that it is up to the teachers to harness ICH as a multidimensional source of teaching and learning in specific contexts. However, it is of critical importance to find a balance between support given to the teachers and their radius of action, that is autonomy. In addition to crucial need of capacity building aimed at teachers, deficiency in or imbalance between these two interrelated aspects poses the risk that efforts in formal education might remain inconclusive. An important aspect of this balance in future policy could be to introduce teachers to implicit or explicit links to the domains of ICH that are already available in curricula. For Flanders and Türkiye, a framework on heritage education, which connects research, policy, and practice seems to be missing. To overcome this problem, interministerial cooperation and involvement of universities in policy-making and capacity building can be considered two key steps in the future. In both cases, the lack of teachers' capacity building undermines the adaptability of ICH to different themes, courses, and contexts. Rather than changing existing curricula, a new, holistic heritage education policy that focuses on connections between ICH, tangible heritage, and a wide array of courses is needed..

**AUTHORS' CONTRIBUTION PERCENTAGE:** First Author %50; Second Author %50.

**ETHICS COMMITTEE APPROVAL:** The approval is not required for the study.

**FINANCIAL SUPPORT:** No financial support was received.

**CONFLICT OF INTEREST:** The authors declare that there is no conflict of interest.

#### NOTES

1. UNESCO Living Heritage Entity's decision to identify the integration of ICH into formal and non-formal education as one of the funding priorities for the term 2018-2021 can be said to serve as a springboard to encourage the States Parties.
2. ITH/15/10.COM/6.a: 12-16. See also <https://ich.unesco.org/en/focus-on-transmission-and-education-2015-00875>
3. <https://ich.unesco.org/doc/src/41571-EN.pdf>
4. In a transitional phase, the standards for the second and third stages of secondary education will remain active until the school year 2024-2025.
5. The press release by the Board of Education on July 18, 2017.
6. [https://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_07/18160003\\_basin\\_aciklamasi-program.pdf](https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/18160003_basin_aciklamasi-program.pdf)

7. For the periodic reports of Belgium (2012 and 2021), visit <https://ich.unesco.org/en/state/belgium-BE?info=periodic-reporting>
8. FARO acts as an interface centre for the cultural heritage sector in Flanders, while WIE is appointed by the Flemish Government as a competent body and organization for the safeguarding of ICH.
9. In June 2020, a renewed version of the Dutch canon was presented. See also <https://www.canonvannederland.nl/en/page/141750/the-canon-of-the-netherlands-has-been-renewed>
10. For decisions in 2006, visit [https://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_09/29165619\\_17\\_sura.pdf](https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/29165619_17_sura.pdf) and decisions in 1996, visit [https://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_09/29165430\\_15\\_sura.pdf](https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/29165430_15_sura.pdf)
11. M. Muhtar Kutlu and Pinar Kasapoğlu Akyol are the first researchers to study the course Folk Culture, whose publications are provided in the references.
12. The number of students was received through personal communication from the Ministry of National Education on December 15, 2022.

## REFERENCES

- Agentschap Kunsten en Erfgoed. *Het beleid van de Vlaamse overheid voor het borgen van het immaterieel cultureel erfgoed*. Brussels: Kunsten en Erfgoed, 2012. <https://publicaties.vlaanderen.be/view-file/10687>, (Accessed: 4 October 2022).
- Aral, Ahmet Erman. *Somut Olmayan Kültürel Miras: Örgün, Yaygın ve Sargın Eğitim*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2020.
- , "Seeing the glass half-empty: implications for safeguarding intangible cultural heritage through formal education in Türkiye". *International Journal of Heritage Studies* 28, 11-12 (2022): 1286-1299.
- Borges, Luiz Carlos and Marilia Braz Botelho. "Cosmology: an Intangible Heritage Exhibition and Educational Programme at the Museum of Astronomy, Rio de Janeiro". *International Journal of Intangible Heritage* 3 (2008): 56-70.
- Canon Van Vlaanderen. *Oprachtbrief* [Online], 2020. [www.canon.vlaanderen/#opdrachtbrief](http://www.canon.vlaanderen/#opdrachtbrief) (Accessed: 19 October 2022).
- Constitutional Court. *Press release June 16, 2022, on judgment 82/2022*. <https://www.const-court.be/public/n/2022-082n-info.pdf>, (Accessed: 6 October 2022).
- Department of Culture, Youth and Media. *Het Vlaamse beleid voor het borgen van het immaterieel erfgoed - Actualisering van de beleidsvisie*. Brussels: Department Culture, Youth & Media, 2022. <https://www.vlaanderen.be/cjm/sites/default/files/2022-05/Geactualiseerde%20beleidsvisie%20immaterieel%20erfgoed.pdf> (Accessed 5 October, 2022).
- European Union. *Recommendation of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 on Key Competences for Lifelong Learning*, 2006. <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2006:394:0010:0018:en:PDF> (Accessed: 6 October 2022).
- Flemish Administration. *Onderwijsdoelen*. <http://www.onderwijsdoelen.be> (Accessed on 4 October 2022).
- Flemish Government. *Regeerakkoord 2019-2024*. Brussel: Departement Kanselarij en Bestuur. [Online], 2019. <https://publicaties.vlaanderen.be/view-file/31741> (Accessed: 19 October 2022).
- Flemish Government. *Tekst aangenomen door de plenaire vergadering van het ontwerp van decreet betreffende de onderwijsdoelen voor de eerste graad van het secundair onderwijs*, Brussels: Flemish Government, 2018. <https://docs.vlaamsparlement.be/pfile?id=1437303> (Accessed: 6 October 2022).
- Flemish Parliament. *Tekst aangenomen door de plenaire vergadering van het ontwerp van decreet betreffende de onderwijsdoelen voor de tweede en de derde graad van het secundair onderwijs en diverse andere verwante maatregelen*, Brussels: Flemish Government, 2021. <https://docs.vlaamsparlement.be/pfile?id=1658518> (Accessed: 6 October 2022).
- Jacobs, Marc. "Between Policy and Research: Intangible Heritage and the Flemish Centre for the Study of Popular culture", *Ballads and Diversity. Perspectives on Gender, Ethos, Power and Play*. I. Peere and S. Top (ed.). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2004: 5-13.
- , Héléne Verreyke and Jiyun Zhang. "Erfgoed in de jaren 2020: adjectieven, controverses en strijdwaarde". *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven* 122(3) (2022): 249-275.
- Kasapoğlu Akyol, Pinar. "Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) ve Eğitim: Halk Kültürü Dersi Örneği". Unpublished doctoral dissertation. Ankara: Hacettepe University, 2015.
- , "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Örgün Eğitime Uygulanması: Ağaraştırması (Webquest) Örneği." *Millî Folklor* 111 (2016): 149-170.
- , "Örgün Eğitimde Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) ve Halk Kültürü Dersi," *V. Uluslararası Halk Kültürü ve Sanat Etkinlikleri Sempozyumu*, Ankara, Türkiye, 2017: 308-322.

- Kutlu, M. Muhtar. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Eğitime Yönelik İlk Adım: Halk Kültürü Dersi". *Milli Folklor* 82 (2009): 13-18.
- , "SOKÜM ve Örgün Eğitim: Halk Kültürü Dersi Deneyimi." *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Geleceği Türkiye Deneyimi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013: 47-50.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. *III. Milli Kültür Şurası Sonuç Raporu*. [https://kultursurasi.ktb.gov.tr/Eklenti/50571\\_raporsurasonucpdf.pdf](https://kultursurasi.ktb.gov.tr/Eklenti/50571_raporsurasonucpdf.pdf), 2017, (Accessed: 19 November 2022).
- Labrador, Angela M. "Integrating ICH and education: A review of converging theories and methods". *International Journal of Intangible Heritage* 17 (2022): 18-36.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Millî Eğitim Temel Kanunu*. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>, 1973. (Accessed: 1 October 2022).
- , *Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Temel Eğitim Genel Müdürlüğü, 2018. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=411>(Accessed: 30 August 2022).
- , *2019-2023 Stratejik Planı*. [http://sgb.meb.gov.tr/meb\\_ys\\_dosyalar/2019\\_11/22154626\\_Milli\\_EYitim\\_BakanlYYY\\_2019-2023\\_Stratejik\\_PlanY.pdf](http://sgb.meb.gov.tr/meb_ys_dosyalar/2019_11/22154626_Milli_EYitim_BakanlYYY_2019-2023_Stratejik_PlanY.pdf), 2019. (Accessed: 23 October 2022).
- , *20. Milli Eğitim Şurası Kararları*. [https://tkb.meb.gov.tr/meb\\_ys\\_dosyalar/2021\\_12/08163100\\_20\\_sura.pdf](https://tkb.meb.gov.tr/meb_ys_dosyalar/2021_12/08163100_20_sura.pdf), 2021. (Accessed: 6 September 2022).
- Ministry of Development. *The Tenth Development Plan 2014-2018*. [https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/07/The\\_Tenth\\_Development\\_Plan\\_2014-2018.pdf](https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/07/The_Tenth_Development_Plan_2014-2018.pdf), 2014. (Accessed: 3 December 2022).
- Presidency of Strategy and Budget. *Eleventh Development Plan 2019-2023*. [https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/07/Eleventh\\_Development\\_Plan\\_2019-2023.pdf](https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/07/Eleventh_Development_Plan_2019-2023.pdf), 2019. (Accessed: 21 November 2022).
- Priestley, Mark, Gert J. J. Biesta and Sarah Robinson. "Teacher agency: What is it and why does it matter?" In *Flip the System: Changing Education From the Ground Up*. R. Kneyber & J. Evers (eds.), London: Routledge, 2015, 134-148.
- Schauvliege, Joke. *Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen – Visienota*, 2010. [https://immaterieelerfgoed.be/files/attachments/.680/Visienota\\_immaterieel\\_erfgoedbeleid.pdf](https://immaterieelerfgoed.be/files/attachments/.680/Visienota_immaterieel_erfgoedbeleid.pdf) (Accessed 4 October 2022).
- Torggler, Barbara and Ekaterina Sediakina- Rivière. *Evaluation of Unesco's Standard-Setting Work of the Culture Sector. Part I – 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage-Final Report*", 2013. [https://ich.unesco.org/doc/src/IOS-EVS-PI-129\\_REV.-EN.pdf](https://ich.unesco.org/doc/src/IOS-EVS-PI-129_REV.-EN.pdf) (Accessed 11 September 2022).
- UNESCO. *Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, 2003. <https://ich.unesco.org/en/convention> (Accessed 4 November 2022).
- UNESCO, ICHCAP and APCEIU. *Bringing Living Heritage to the Classroom in Asia-Pacific*. <https://www.unesco-ichcap.org/publications-archive/bringing-living-heritage-to-the-classroom-in-asia-pacific/> (Accessed 27 October 2022).
- Valcke, Martin, R. Standaert, Melissa Tuytens and Ruben Vanderlinde. *Onderwijsbeleid in Vlaanderen*. Third Edition. Acco: Leuven, 2023.
- Van Doorselaere, Joris. "Connecting Sustainable Development and Heritage Education? An Analysis of the Curriculum Reform in Flemish Public Secondary Schools". *Sustainability* 13 (2021a), 1857.
- , "Safeguarding Intangible Cultural Heritage through Formal Education in Flanders: A Critical Analysis of the Implementation of the 2003 UNESCO Convention". *International Journal of Intangible Heritage* 16 (2021b): 32-44.
- Witte, Els, Jan Craeybeckx and Alain Meynen. *Political History of Belgium: From 1830 Onwards*. Brussels: ASP, 2009.

## UYGURLARIN SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER\*

### Evaluations of Intangible Cultural Heritage of Uyghurs

Prof. Dr. Abdulkhakim MEHMET\*\*

#### ÖZ

Uygurların somut olmayan kültürel mirası; Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu yani UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi, UNESCO Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi, Çin Halk Cumhuriyeti Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsurlar Listesi ve bu listelerin alt tabanlarından olan Sincan Uygur Özerk Bölgesi Özerk Bölge Düzeyi Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsurlar Listesi gibi birçok listede yer almaktadır. Uygurların somut olmayan kültürel mirasını; temsilî unsurlarının sayıları, alan-kategorileri, coğrafi dağılımı ve onlara ilişkin koruma eylem planı açısından ana hatlarıyla tanıtmak ve değerlendirmek gerekmektedir. Bu çalışmada, Çin'in somut olmayan kültürel miras temsilî unsur listelerini ülke durumuna uygun olarak ülke, eyalet (özerk bölge, doğrudan merkeze bağlı şehir), il (özerk il, il düzeyi şehir), ilçe (özerk ilçe, ilçe düzeyi şehir, metropol ilçe) olmak üzere dört düzeyde oluşturması, belirli zaman dilimi içinde dönemler boyunca kamuoyuna duyurması, listelere alınacak temsilî unsurları 1) halk edebiyatı; 2) geleneksel müzik; 3) geleneksel dans; 4) geleneksel tiyatro; 5) quyi (şarkılı anlatım); 6) geleneksel spor, eğlence ve akrobasi; 7) geleneksel güzel sanatlar; 8) geleneksel beceriler; 9) geleneksel tıp; 10) folklor vesaire kategorilere bölmesi gibi deneyimleri, Sincan Uygur Özerk Bölgesinin ilgili çalışmaları özetle anlatıldıktan sonra UNESCO listelerinde yer alan Uygurlara ait iki unsur -- "Makam sanatı" ve "Meşrep etkinliği" özel olarak tanıtılacaktır. Ardından, Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsurlar Listesi'nde yer alan Uygurlara ait 33 unsur, 61 alt unsur somut olmayan kültürel miras alanlarındaki tertibi boyunca tanıtılacaktır. Sözlü gelenekler ve anlatımlar alanındaki üç unsur; Gösteri sanatları alanındaki sekiz unsur, 20 alt unsur; Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler alanındaki üç unsur, yedi alt unsur; Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar alanındaki beş unsur, 10 alt unsur; El sanatları alanındaki 14 unsur, 21 alt unsur teker teker incelenecektir. Unsurun adı, Çin'deki kategorisi, unsur numarası, envanter numarası, onay tarihi, coğrafi dağılım merkez(ler)i, unsuru koruma kurumu hakkında kısa bilgiler verilecektir. Gerekğinde bazı unsurların tanımı yapılacaktır. Sincan Uygur Özerk Bölgesi Özerk Bölge Düzeyi Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsurlarına ait bazı güncel verilere de yer verilecektir. Uygurların somut olmayan kültürel mirasıyla ilgili bütün işlemler Çin'in somut olmayan kültürel miras çalışmalarını çerçevesi içinde, onun bir parçası olarak yürütüldüğü, ülkenin bu alanda kendi durumunun bulunduğu dikkate alınarak Uygurlara ait unsur, alt unsurlar hakkındaki işlemler üzerine bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Uygurların somut olmayan kültürel mirası bölgenin, ülkenin ve insanlığın manevi zenginliğinin bir belirtisidir. Onu daha detaylı tanıtmaya, daha bilimsel araştırmaya ve daha kapsamlı değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer taraftan, bu tür çalışmalar Çin'in "Kuşak ve Yol" projesi açısından özel bir değere sahiptir.

#### Anahtar Kelimeler

Uygurlar, somut olmayan kültürel miras, Çin deneyimi, değerlendirme, Kuşak ve Yol.

#### ABSTRACT

Uyghur Intangible Cultural Heritage is listed under the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity, heritage lists of China, and the UNESCO List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, as well as the List of Representative Projects of Intangible Cultural Heritage in Xinjiang Uyghur Autonomous Region. Therefore, it is necessary to outline and evaluate the Intangible Cultural Heritage of the Uyghur in terms of the number of their representative elements, their area-categories, their geographical distribution, their inclusion in various lists, the safeguarding action plan for them. In this article, after briefly explaining the history of intangible cultural heritage studies in China and the related studies of the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, the article will proceed to introduce the Uyghur elements on the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity and the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. These will be specifically discussed. Then, 33 elements of Uyghur culture in the List of Representative Elements of National Intangible Cultural Heritage and the related

\* Geliş tarihi: 18 Ekim 2021 - Kabul tarihi: 9 Haziran 2023  
Mehmet, Abdulkhakim. "Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Değerlendirmeler", *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 32-44

\*\* Merkezi Milletler Üniversitesi Çin Azınlıklar Dil ve Edebiyatı Fakültesi, Pekin/Çin, ahmhoca@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-2548-1854.

61 sub-elements will be discussed one by one, in accordance with the arrangement in the intangible cultural heritage areas identified by UNESCO. Three elements in the field of oral traditions and expressions; eight elements, 20 sub-elements in the field of performing arts; three elements, seven sub-elements in the field of social practices, rituals and feasts; five elements and 10 sub-elements in the field of knowledge and practices related to nature and the universe; 14 elements and 21 sub-elements in the field of handicrafts will be examined one by one. Brief information will be given about the item's name, its category in China, item number, inventory number, approval date, geographic distribution center(s), and item protection agency. Some elements will be defined when necessary. Considering that all studies regarding the Intangible Cultural Heritage of the Uyghur are carried out within the framework of China's Intangible Cultural Heritage studies, Uyghur Intangible Cultural Heritage as a part of China's Intangible Cultural Heritage, suitable evaluations will be made on the studies regarding the Uyghur's elements, and the sub-elements. The Intangible Cultural Heritage of the Uyghur is an indication of the spiritual wealth of the country and humanity. It needs to be introduced in greater detail, more scientific research and more comprehensive evaluation. On the other hand, these kinds of studies, have a special value to China's Belt and Road Initiative.

#### Keywords

Uyghurs, intangible cultural heritage, China's experience, evaluation, Belt and Road.

### Giriş

Çin 2004 yılında Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO)'nun *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi* (SOKÜM Sözleşmesi)'ne taraf olmuş, dünyada yeni bir dönem başlatan (Oğuz 2013: 55) bu *Sözleşme*'ye taraf olma yükümlülüğünü yerine getirmek için, Devlet Konseyi (Merkezi Hükümet) Mart 2005 tarihinde *Çin'in Somut Olmayan Kültürel Mirasının Korunmasının Güçlendirilmesine İlişkin Görüşler* (Bundan sonra *Genelge* olarak geçecektir) başlıklı bir genelge yayımlamıştır (Wang Wen-zhang 2013: 369). Somut olmayan kültürel miras temsili unsuru ve temsili mirasçıları listesi gibi listelerinin ülke durumuna uygun olarak ülke, eyalet (özerk bölge, doğrudan merkeze bağlı şehir), il (özerk il, il düzeyi şehir), ilçe (özerk ilçe, ilçe düzeyi şehir, metropol ilçe) olmak üzere dört düzeyde oluşturulması, belirli zaman dilimi içinde dönemler boyunca kamuoyuna duyurulması, listelere alınacak temsili unsurların 1) halk edebiyatı; 2) geleneksel müzik; 3) geleneksel dans; 4) geleneksel tiyatro; 5) quyi (şarkılı anlatım)<sup>1</sup>; 6) geleneksel spor, eğlence ve akrobasi; 7) geleneksel güzel sanatlar; 8) geleneksel beceriler; 9) geleneksel tıp; 10) folklor gibi kategorilere bölünmesi gündeme getirilmiştir.<sup>2</sup> Ülkedeki eyaletler, özerk bölgeler, doğrudan merkeze bağlı şehirler, bakanlıklar ve ilgili kurum/kuruluşlar *Genelge*'yi uygulamak için harekete geçmiştir.<sup>3</sup>

Şubat 2011 tarihinde Çin On birinci Ulusal Halk Kongresi Daimi Komitesi'nin 19. toplantısı ile *Çin Halk Cumhuriyeti Somut Olmayan Kültürel Miras Yasası* (Bundan sonra *Yasa* olarak geçecektir) kabul edilmiş ve 1 Haziran 2011'den itibaren yürürlüğe girmiştir (Wang Wen-zhang 2013:363). *Yasa*'da somut olmayan kültürel mirasın korunması, aktarılması ve yayılması, listelerin oluşturulması, yasal sorumluluklar hüküm altına alınmıştır.

Devlet Konseyi 2006, 2008, 2011, 2014 ve 2021'de beş dönem (grup) Ulusal Temsili Unsur Listesi'ni ve 2007, 2008, 2009, 2012 ve 2018'de beş dönem (grup) Ulusal Temsili Unsur Mirasçıları Listesi'ni ilan etmiştir. 2007, 2019'da iki dönem (grup) Ulusal Ekolojik Koruma İdari Bölge Listesi, 2011, 2014'te iki dönem (grup) Ulusal Üretime Yönelik Korumadaki Üss Listesi'ni ilan etmiştir.

Çin'e ait unsurların yer aldığı UNESCO listelerindeki 42 unsur, somut olmayan kültürel miras listesindeki 1557 unsur (3610 alt unsur, eşdeğer unsur olarak da adlandırılabilir)<sup>4</sup>, temsili mirasçıları listesindeki 3068 mirasçı, kültürel ekolojik koruma alanındaki 24 idari bölge ve üretime yönelik korumadaki 100 üss (Bundan sonra kullanılacak

veriler Mayıs 2021 tarihini esas alacaktır) ülkenin bu konudaki görkemli zenginliğini gözler önüne sermektedir.

Hatırlatılacağı üzere, Çin’de ulusal listeler 30’u aşkın eyalet<sup>5</sup> (özerk bölge, doğrudan merkeze bağlı şehir vb.) ve onlarda yaşayan 56 etnik grup tarafınca yaratılan somut olmayan kültürel mirası temsil etmektedir. Listelerin oluşturulmasında *Yasa* gereği bölgesel ve etnik grupsal özellikler önemle dikkate alınmaktadır (Yuan Li ve Gu jun 2009: 26).

Çin’deki eyalet düzeyi idari bölgelerden biri olan Sincan Uygur Özerk Bölgesi, somut olmayan kültürel miras sahasında özel bir yer tutmaktadır. 25 milyon nüfusu, uzun geçmişi, Uygur, Han, Kazak, Hui, Kırgız, Moğol, Tacik, Şibe, Mançu, Özbek, Rus, Dagur, Tatar olmak üzere 13 etnik grubu, 1.664.900 km<sup>2</sup> lik yüzölçümü, Moğolistan, Rusya Federasyonu, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Afganistan, Pakistan ve Hindistan olmak üzere toplam 8 ülke ile sınırdışı, ülke içinde Gansu, Çinghay, Tibet gibi eyaletlerle (özerk bölge) komşuluğu bölgedeki somut olmayan kültürel mirasın zengin, çok çeşitli, özel bir tarihî değere haiz, ülke ve sınır ötesi yayımlı olmasına zemin hazırlamıştır.

Yeni çağın sanayileşme, kentleşme, modernizasyon ve küreselleşme dalgalarına maruz kalmış olsa da arazinin büyüklüğü, yerleşim özelliği, tarihten kalan problemler gibi nedenlerle bölge nüfusunun yarısı bugüne dek hâlâ kentleşmiş değildir. Hızlı değişim içinde olmakla birlikte bölgedeki çeşitli etnik gruptan halkların geleneksel yaşam tarzı ve kültürü nispeten zengin ve canlı kalmıştır. Kültürel ekolojisi korunmuş yerleşim birimleri henüz yok olmamıştır. Bölge halkı tarafından kültürel miraslarının bir parçası olarak görülen, hâlâ yaşıyor olan ve tarihsel değer taşıyan çok çeşitli ve sayıda somut olmayan kültürel miras unsuru bulunmaktadır.

Sincan Uygur Özerk Bölgesi somut olmayan kültürel mirasla ilgili çalışmalarda Çin Merkezi Hükümetini takip etmiştir. Devlet Konseyinin genelgesini uygulamak için Eylül 2005 tarihinde *Sincan Uygur Özerk Bölgesi Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma Projeleri İçin Yönetim Tedbirleri*’ni yayımlamıştır (Ma Ying-sheng ve Jiang Xin-jian 2010:18). Özerk Bölge Halk Kongresi, *Yasa*’ya uygun olarak Ocak 2008 tarihinde yerel yasa niteliğindeki mevzuat, *Sincan Uygur Özerk Bölgesi Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma Yönetmeliği*’ni (Ma Ying-sheng ve Jiang Xin-jian 2010:19) ilan etmiştir. Temmuz 2010 tarihinde ise *Sincan Uygur Makam Sanatını Koruma Yönetmeliği*’ni ilan etmiştir (Ma Ying-sheng ve Jiang Xin-jian 2010:23). *Yasa* ve yönetmenlikler gereği Özerk Bölge’de somut olmayan kültürel miras çalışma mekanizması kurulmuştur. Eyalet, il, ilçe olmak üzere üç düzeyde hükümet yönetiminde özel birimler göreve başlamıştır. Özerk Bölge, kendine bağlı 14 il ve o illerde yaşamakta olan 13 etnik grubu göz önünde bulundurarak bölgenin somut olmayan kültürel mirasıyla ilgili çeşitli listeler oluşturmuştur.

UNESCO listesinde Sincan Uygur Özerk Bölgesi’ne ait toplam üç unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi gösteri sanatları ve somut olmayan kültürel mirasın bir aracı olan dil dâhil sözlü gelenekler ve ifadeler alanında yer alan dünyaca ünlü Manas Destanı’dır. Manas ve onun soyundan gelen kahramanların şecere çizgisinde anlatılan bu eser 236.000 mısradır. Destan, Kırgız halkının zengin geleneksel yaşamını yansıtır ve onların sözlü mirasının “ansiklopedisi”dir. Bu destan Ekim 2009 tarihinde şu anki listeye kaydedirilmiş (Komisyon 2010: 8). İkincisi “Makam sanatı”, üçüncü unsur ise “Meşrep”tir. Bunlardan ilk ikisi İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi’nde (Kasım 2005, Ekim 2009), üçüncüsü ise Acil Koruma Gerektiren Somut



Olmayan Kültürel Miras Listesi'ndedir. "Makam sanatı" ile "Meşrep" üzerine az sonra detaylı durulacaktır.

Sincan Uygur Özerk Bölgesi, Çin'in Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Unsur Listesi'ne (2021 beşinci dönem itibariyle) 93 unsur, 147 alt unsur, Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Unsur Mirasçıları Listesi'ne (2019 beşinci dönem itibariyle) 114 mirasçı kaydettirmiştir. Ulusal Kültürel Ekolojik Koruma Bölgesi Listesi'ne şimdilik herhangi bir unsur kaydedtirilmemiştir. Ulusal Somut Olmayan Kültürel Mirası Üretime Yönelik Koruma Örnek Üssü Listesi'ne dört üs kaydettirmiştir.

## 1

Yukarıda tanıtıldığı gibi Çin'deki diğer eyaletlerle benzer bir şekilde Sincan Uygur Özerk Bölgesi, zengin ve renkli somut olmayan kültürel mirasa sahiptir. Onun en önemli bölümünü teşkil eden Uygurların somut olmayan kültürel mirasını bu genel çerçevede içinde UNESCO ve ulusal çeşitli listelerde yer alan unsurlar boyunca görmek mümkündür. (Yurtdışındaki Uygurların somut olmayan kültürel mirası bu araştırmamızın dışındadır). UNESCO listelerinde Uygurlara ait iki unsur bulunmaktadır. Onların biri İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'nde yer alan "Makam sanatı"dır.

Alanı: Gösteri sanatları; Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar.

"Sincan Uygur makam sanatı", Çin Sincan'daki çeşitli Uygur yerleşim bölgelerine yayılmış olan farklı makamlar için kullanılan genel bir terim olmakla birlikte şarkı, dans ve müziği bütünleştiren geniş ölçekli kapsamlı bir sanat formudur. "Makam" Uygurlara ait özel kültürel bağlamda, edebiyat, müzik, dans, rap, drama, hatta etnik kimlik, dini inanç gibi çeşitli sanatsal unsurları ve kültürel anlamları içeren bir sözcük hâline gelmiştir.

Antik çağlardan beri pek çok etnik grubun yaşadığı bir yer olan Sincan, eski İpek Yolu'nun merkezinde yer alır. Burada birçok din bir arada yaşamış ve yayılmıştır. Doğu ve Batı kültürleri kesilmiş, harmanlanmış ve zengin bir milli kültür birikimi oluşmuştur. Sincan Uygur makamının uzun bir oluşma ve gelişme süreci olmuştur.

Sincan Uygur makam sanatındaki güfteler filozofların sözlerini, ünlülerin şiirlerini, bilgelerin öğütlerini ve halk hikâye-destanlarını içerir. Şarkı türleri hem lirik hem epiktir; şarkı söyleme yöntemleri koro ya da solo şeklindedir, güftelerinin kafiyeleri, vezinleri karmaşık ve çeşitlidir. O Uygur halkının yaşamını ve sosyal durumunu yansıtan bir ansiklopedidir.

Bir arada şarkı söylemek ve dans etmek Uygur makamının en önemli özelliğidir. Dans becerileri zengin ve çeşitlidir, grup danslarının ekip oluşumu, ayak temposu ve adım şekli çok değişikdir.

Uygur makamının ana temsilcisi olan "Oniki makam"ın yanı sıra "Dolan makamı", "Turfan makamı" ve "Kumul makamı" da vardır.

Dolan Bölgesi, Mekit, Maralbaş, Yopurğa, Aksu, Avat ve Şayar ilçelerden oluşmaktadır. Dolan'ın makam anlatıcıları icraları sırasında daha çok "Dolan rebabı" kullanılmaktadırlar. Turfan, Uygur Özerk Bölgesi'nin doğusunda, Tanrı Dağları'nın güneyinde yer almaktadır. İdikut metropol ilçesi, Piçan ilçesi, Toksun ilçesinden oluşmaktadır. Kumul, Uygur Özerk Bölgesi'nin doğusunda bulunan, Gansu Eyaleti ile komşu bir ildir. Kumul'un bir metropol ilçesi ve Aratürük, Barköl ilçeleri bulunmaktadır. Kumul'nin makam anlatıcıları, daha çok "Gicek (bir çeşit saz)" kullanmaktadır. On iki makam bütün bölgeye, bu üç yerel makam ise ait olduğu bölgeye yayılmıştır. "Uygur makam sanatı" bu makamların ortak adıdır.

1940'lı yıllarda Uygur makamını tam olarak söyleyebilen az sayıda sanatçı kalmıştır. 1950'li yıllarda hükümet, Turdi Ahun Aka<sup>6</sup> gibi Uygur makamının büyük ustaları tarafından söylenen "Oniki makam"ı acil korumaya almıştır. 1978'den sonra Sincan Uygur Özerk Bölgesi hükümeti ve diğer sosyal kuruluşlar büyük ölçekli toplama, toplama, yayımlama gibi halk kültürünü korumaya yönelik çalışmalarını yeniden başlatmıştır. Son yıllarda, şehirleşme ve sanayileşme ile yükselen çeşitli popüler kültürler, Uygur toplumu arasında yayılmaya başlamış, Sincan Uygur makamı ve diğer geleneksel kültürlerle çatışmıştır. Uygur Makamı, 2005 tarihinde İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Kültürel Başyapıtları Listesi'ne kaydedilmiş, Kasım 2008 tarihinde şu anki listeye devredilmiştir (Han Zi-yong ve Abliz Abdurahim 2012:43).

UNESCO listelerinde bulunan Uygurlara ait ikinci unsur Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'nde yer alan "Meşrep etkinliği" dir.

Alanı: Sosyal uygulamalar, ritüeller, festivaller. Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar. Gösteri sanatları.

Çin'in Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ndeki Uygur halkı arasında çok yaygın olan meşrep, onların kültürel geleneklerinin en önemli taşıyıcılarından biridir. Tam yapılan meşrep etkinliği bir takım örf-adet ve müzik, dans, drama, halk sanatı, akrobasi, halk edebiyatı, yemek ve eğlence gibi sahne sanatlarını içerir. Uygur makamı, bu etkinlik içindeki şarkı söylemeyi, dans etmeyi ve eğlenmeyi birleştiren en kapsamlı sanat formudur. Meşrepte hem bir "mahkeme" hem de bir "dershane" bulunur. Tören yöneticisi onlardan yararlanarak çatışmalara aracılık eder, ahlaki standartları korur, katılımcılar kendi halkının gelenek ve örf-adetlerini öğrenir. Kendi örf-adetlerini ve onun kültürel çağrışımlarını anlayan tören yöneticileri, ünlü sanatçılar ve etkinliğe katılan tüm Uygurlar, meşrebin yayıcıları ve mirasçıları olmuştur. Ancak son dönemlerde meşrebin hayatta kalması kentleşme ve sanayileşmenin getirdiği sosyal değişimler, ulusal-yabancı etkiler ve çalışmak için şehirlere akın eden Uygur gençlerinin göçü gibi birçok faktörün tehdidi altında kalmıştır. Meşrebin yapıma sıklığı ve katılımcı sayısı gittikçe azalmış, etkinliğin geleneksel kurallarını ve derin anlamlarını anlayabilen taşıyıcı sayısı da büyük ölçüde azalmış, birkaç yüz kişiden birkaç on kişiye kadar düşmüştür. Meşrep etkinliği, Kasım 2010 tarihinde şu anki listeye kaydedilmiştir (Han Zi-yong ve Abliz Abdurahim 2012: 368).

Son yıllarda Meşrebin genel durumu, düzenleme şekli, ana içeriği değişikliklere uğramış, bölgesel farklılıkları, folklorik kökeni unutulmaya yüz tutmuştur. UNESCO'nun Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne kaydettirildikten sonra belli ölçüde iyileşme olmuştur.

Çin'in Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde (2021 beşinci dönem itibarıyla) Uygurlara ait 33 unsur, 61 alt unsur yer almaktadır. (Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Mirasçıları Listesi'nde, 2019 beşinci dönem itibarıyla, Uygur asıllı 53 mirasçı bulunmaktadır. Mirasçılar konusu bu çalışmamızda işlenmeyecektir.) Bu listede yer alan unsurlar sabit bir envanter numarasına sahiptir, ve yazımızın baş tarafında sözü geçen on kategori içinde gösterilmektedir. Biz burada kaynak aramanın kolay olması için unsurların orijinal numaralarını ve kategorilerini koruyacağız, ama onları mevcut on kategori boyunca değil, UNESCO *Sözleşmesi*'nde belirlenen beş alan boyunca inceleyeceğiz. Onay tarihi için 1. dönemin 2006, 2. dönemin 2008, 3. dönemin 2011, 4. dönemin 2014 ve 5. dönemin 2021'i gösterdiğini hatırlatmak gerekir.

## 2

Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde yer alan sözlü gelenekler ve anlatımlar alanındaki Uygurlara ait unsurlar.

Bu alanda sadece halk edebiyatı kategorisi, üç unsur bulunmaktadır.

1) Uygur halk destanları. Kategorisi: Halk edebiyatı. Unsur numarası: 558. Envanter numarası: I-71. Onay tarihi: 2. dönem. Kısa tanımı: Halk destanları mensur anlatım ve manzum tasvirlerle zengin sosyal yaşam konusunu anlatan büyük olay örgüsüne sahip eserlerdir. Uygurcadaki "halk destanı" teriminin anlamı geniştir, Batı dillerindeki "epos" onun içindeki bir alt türdür. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Hoten, Kaşgar, Kızılsu, Aksu, Korla, İli, Karamay, Sanci, Kumul, Turfan, Urumçi. Unsuru koruma kurumu: Sincan Uygur Özerk Bölgesi Halk Sanatçıları Derneği.

2) Çakçak (şaka) sanatı. Kategorisi: Halk edebiyatı. Unsur numarası: 1067. Envanter numarası: I-123. Onay tarihi: 3. dönem. Kısa tanımı: Bir çeşit geleneksel doğaçlama sanatıdır. İcracılardan ana diline vakıf olmaları, ustaca doğaçlama yapmaları ve aynı zamanda dinleyicileri eğlendirmeleri beklenir. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: İli'ye bağlı bütün ilçeler ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Gulca Şehri Kültür Salonu.

3) Hoca Nasrettin latifeleri. Kategorisi: Halk edebiyatı. Unsur numarası: 1242. Envanter numarası: I-148. Onay tarihi: 4. dönem. Kısa tanımı: Çoğu zaman Hoca Nasrettin'e mal edilen ve insanı konu eden mizah türündeki kısa sözlü anlatıdır. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kaşgar ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Kaşgar İli Kültür Salonu (Mo Fu –shan 2014:32).

## 3

Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde yer alan gösteri sanatları alanındaki Uygurlara ait unsurlar.

Bu alanda geleneksel müzik, geleneksel dans, geleneksel sanatlar gibi kategoriler, sekiz unsur, 20 alt unsur bulunmaktadır.

1) Uygur makam sanatı (Oniki makam) Kategorisi: Geleneksel müzik. Unsur numarası: 101. Envanter numarası: II-70. Onay tarihi: 1. dönem. Kısa tanımı: Yazımızın UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi'nde yer alan Uygurlara ait unsurlar kısmında belirtilmiştir. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kaşgar, Mekit, Turfan, Kumul ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Sincan Uygur Özerk Bölgesi Sanat Araştırmaları Enstitüsü (Wang Bao ve Lei Mao –kui 1986:508).

Dolan makamı, Turfan makamı, Kumul makamı alt unsurlar olarak Uygur makam sanatı (oniki makam) ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumları farklıdır.

2) Uygur halk şarkıları. Kategorisi: Geleneksel müzik. Unsur numarası: 615. Envanter numarası: II-116. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Lopnur ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Lopnur İlçesi Kültür Salonu.

İli halk şarkıları, Kuça halk şarkıları alt unsurlar olarak Uygur halk şarkıları ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumları farklıdır.

3) Vurmali üfleli çalgılarla Uygur müzikleri. Kategorisi: Geleneksel müzik. Unsur numarası: 626. Envanter numarası: II-127. Onay tarihi: 2. dönem. Kısa tanımı: Bir sunay (zurna), üç çift nagra ve bir büyük nagra veya dumbak (özel davul) ve bazen değişen sayıdaki def ile icra edilen grup dans melodisi. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: İli, Turfan, Korla, Kaşgar. Unsuru koruma kurumu: Sincan Uygur Özerk Bölgesi Sanat Araştırmaları Enstitüsü.

4) Uygurlarda Senem dansı. Kategorisi: Geleneksel dans. Unsur numarası: 693. Envanter numarası: III-96. Onay tarihi: 2. dönem. Kısa tanımı: Uygurlar içinde geniş

dağılan geleneksel dans türlerinden biri olup bayram, düğün ve diğer etkinliklerde oynanan grup dansıdır. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kumul ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Kumul İli Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma Merkezi.

Yeken Senem dansı, Çerçen Senem dansı, İli Senem dansı, Korla Senem dansı, Kuça Senem dansı, Çakılık Senem dansı, Hoten Senem dansı alt unsurlar olarak Uygurlarda (Kumul) Senem dansı ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Sadece unsuru koruma kurumu ve onay tarihleri farklıdır.

5) Sema dansı. Kategorisi: Geleneksel dans. Unsur numarası: 1099. Envanter numarası: III-110. Onay tarihi: 3. dönem. Kısa tanımı: Sema, Kaşgar menşeli geleneksel halk dansıdır. Bayram günleri Kaşgar İdigar Camii önünde yapılan sema dansı daha tipiktir. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kaşgar ve diğer illerdir. Unsuru koruma kurumu: Kaşgar Şehri Kültür Salonu.

6) Nazırkom dansı. Kategorisi: Geleneksel dans. Unsur numarası: 1284. Envanter numarası: III-131. Onay tarihi: 4. dönem. Kısa tanımı: Nazırkom, müzik icrasındaki atletizm, pandomim performansını içiren ve rapî birleştiren geleneksel bir halk dansıdır. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Turfan ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Turfan Şehri Kültür Salonu.

7) Uygurlarda söğüt sepet örmeciliği. Kategorisi: Geleneksel el sanatları. Unsur numarası: 831. Envanter numarası: VII-55. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Turfan ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Turfan Şehri Kültür Salonu.

8) Uygurlarda nakış işleme. Kategorisi: Geleneksel el sanatları. Unsur numarası: 855. Envanter numarası: VII-79. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i : Kumul ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Kumul İli Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma Merkezi. (Wang Rui –hua ve diğer 2015:161).

#### 4

Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde yer alan toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler alanındaki Uygurlara ait unsurlar.

Bu alanda folklor ve diğer kategoriler, üç unsur, yedi alt unsur yer almaktadır.

1) Uygurlarda Dolan meşrebi. Kategorisi: folklor. Unsur numarası: 497. Envanter numarası: X-49. Onay tarihi: 1. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Mekit ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Mekit İlçesi Kültür İdaresi(Wang Bao ve Lei Mao –kui 1986: 493).

Avat dolan meşrebi, Aksu çörüküm meşrebi, Mori dağ meşrebi, Kumul kök meşrebi alt unsurlar olarak Uygurlarda Dolan meşrebi ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumları ve onay tarihleri farklıdır.

2) Uygur (Keriye) kıyafetleri. Kategorisi: folklor. Unsur numarası: 1024. Envanter numarası: X-117. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Keriye ilçesi. Unsuru koruma kurumu: Keriye ilçesi Kültür İdaresi.

3) Nevruz. Kategorisi: Folklor. Unsur numarası: 1201. Envanter numarası: X-126. Onay tarihi: 3. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kaşgar, Çöçek ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Çöçek İli Kültür Salonu(Pu Kai –fu ve diğer 2006: 310).

#### 5

Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde yer alan doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar alanındaki Uygurlara ait unsurlar.

Bu alanda geleneksel spor, akrobasi ve geleneksel tıp kategorileri ile beş unsur, 10 alt unsur bulunmaktadır.

1) Uygurlarda güreş sporu. Kategorisi: Geleneksel spor, eğlence ve akrobasi. Unsur numarası: 793. Envanter numarası: VI-21. Onay tarihi: 3. dönem. Coğrafi dağılım

merkez(ler)i: Yopurga ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Yopurga İlçesi Kültür Salonu.

2) Uygurlarda çomak top (hokey) sporu. Kategorisi: Geleneksel spor, eğlence ve akrobasi. Unsur numarası: 1445. Envanter numarası: VI-84. Onay tarihi: 5. dönem. Kısa tanımı: Çiftçiler başları kavislili ilgin veya söğüt çubuklarını tutarak küçük beyaz bir top için kıyasıya yarışır. Oyun modern hokeyi andırır. Uygurlar bu oyuna "çomak top" veya "papuz" derler. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Keriye ilçesi. Unsuru koruma kurumu: Keriye İlçesi Kültür Salonu.

3) Uygurlarda oğlak oyunu. Kategorisi: Geleneksel spor, eğlence ve akrobasi. Unsur numarası: 816. Envanter numarası: VI-44. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Maralbaşı ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Maralbaşı İlçesi Kültür Salonu.

4) Uygurlarda davaz akrobasisi. Kategorisi: Geleneksel spor, eğlence ve akrobasi. Unsur numarası: 287. Envanter numarası: VI-5. Onay tarihi: 1. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Yenisar ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Sincan Akrobasi Topluluğu.

5) Uygurlarda geleneksel tıp ve ilaç yapımı. Kategorisi: Geleneksel tıp. Unsur numarası: 1196. Envanter numarası: IX-21. Onay tarihi: 3. dönem. Kısa tanımı: Uygur tıbbi ulusal geleneksel tıp hazinesinde büyük bir paya sahiptir. Onda 115 çeşit tıbbi malzeme ve 87 çeşit reçete müstahzarı olmak üzere ulusal farmakopeye dâhil edilmiş 202 çeşit ilaç bulunmaktadır. Ve benzersiz klinik etkinliğe, geniş ve derin bir tıbbi teori sistemine sahiptir. Uygur tıbbi, tümörlerin, kardiyovasküler hastalıkların, cilt hastalıklarının ve diyabetin önlenmesi ve tedavisinde benzersiz etkilere sahiptir. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Hoten, Kaşgar ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Sincan Uygur Tıbbi Meslek Okulu.

Uygurlarda kum tedavisi. Kategorisi: Geleneksel tıp. Unsur numarası: 1196. Envanter numarası: IX-21. Onay tarihi: 4. dönem. Kısa tanımı: Kum tedavisi, kuma gömülerek tedavi olmaktır. Mevcut uluslararası fitness tedavisinde yeni bir tedavi trendidir. Geleneksel Uygur tıbbi yöntemlerinden biridir ve dünyanın geleneksel etnik tıbbının önemli bir parçasıdır. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Turfan şehri. Unsuru koruma kurumu: Turfan Şehri Uygur Tıbbet Hastanesi.

Uygurlarda (Çira) geleneksel bitki çayı yapma becerisi. Kategorisi: Geleneksel tıp. Unsur numarası: 1196. Envanter numarası: IX-21. Onay tarihi: 5. dönem. Kısa tanımı: Şifalı çay. Uygur tıbbi malzemelerine dayanmaktadır. Havlıcan, karanfil, adzuki soya peyniri, gardenya, kereviz tohumu, karabiber, tarçın, papatya, gül çiçeği ve diğer tıbbi malzemelerin karışımından yapılır. Harareti giderme, susuzluğu giderme, zindelik verme ve sağlık bakımına faydaları vardır. Farklı formüller farklı zevklere sahiptir ve hepsi bir sağlık etkisine sahiptir. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Çira ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Çira İlçesi Kültür İdaresi.

Hotan munziçi-sil sıvı ilaç kaynatma becerisi, Yeken gıda tedavisi, Kustey tedavisi, Turfan kum tedavisi alt unsurlar olarak Uygurlarda Geleneksel Tıp ve İlaç Yapımı ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Sadece unsuru koruma kurumu ve onay tarihleri farklıdır (Komisyon 2010: 29).

## 6

Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde yer alan el sanatları alanındaki Uygurlara ait unsurlar.

Bu alanda geleneksel beceriler kategorisi ile 14 unsur, 21 alt unsur bulunmaktadır.

1) Uygurlarda kalıplama yöntemli toprak pişirme becerileri. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 356. envanter numarası: VIII-6. Onay tarihi: 1. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Turfan ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Sincan Büyük Çöl Toprak Sanatı Müzesi.

Kaşgar kalıplama yöntemli toprak pişirme becerileri. Yenisar kalıplama yöntemli toprak pişirme becerileri, Tumuşuk kalıplama yöntemli toprak pişirme becerileri alt unsurlar olarak Uygurlarda (Turfan) kalıplama yöntemli toprak pişirme becerileri ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumu ve onay tarihi farklıdır.

2) Uygurlarda baskılı keçe-kumaş dokuma ve boyamacılığı. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 373. Envanter numarası: VIII-23. Onay tarihi: 1. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Turfan, Çerçen, Yenisar ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Sincan Büyük Çöl Toprak Sanatı Müzesi.

Çerçen baskılı keçe-kumaş dokuma ve boyamacılığı, Yenisar baskılı keçe-kumaş dokuma ve boyamacılığı alt unsurlar olarak Uygurlarda (Turfan) baskılı keçe-kumaş dokuma ve boyamacılığı ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumları ve onay tarihleri farklıdır.

3) Uygurlarda dut ağacı kabuğundan kâğıt yapma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 420. Envanter numarası: VIII-70. Onay tarihi: 1. parti. Kısa tanımı: Eski çağlardan beri Uygur halkında dut dikme ve meyvesini toplama geleneği vardır. Dut kağıdı, yerel dut kabuğundan yapılan bir tür kağıttır. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Turfan, Hoten ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Sincan Büyük Çöl Toprak Sanatı Müzesi.

4) Uygurlarda geleneksel pamuk dokuma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 883. Envanter numarası: VIII-100. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Peyzavat, Bay ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Peyzavat İlçesi Kültür Salonu.

Bay geleneksel pamuk kilim (palaz) dokuma becerisi alt unsur olarak Uygurlarda (Peyzavat) geleneksel pamuk dokuma becerisi ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumları ve onay tarihleri farklıdır.

5) Uygurlarda yün dokuma ve basılı keçe yapma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 884. Envanter numarası: VIII-101. Onay tarihi: 3. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kelpin ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Kelpin İlçesi Kültür Salonu.

6) Uygurlarda Atlas ipeği dokuma ve boyama becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 892. Envanter numarası: VIII-109. Onay tarihi: 2. dönem. Kısa tanımı: Atlas ipeği, Uygur halkının eşsiz bir etnik el sanatıdır. Ülkemizin eski çözümler boyama sürecini benimser ve desenin gereksinimlerine göre çözümlerini boyama için düğümler. Bu ipek yumuşak, hafif ve zariftir. Uygur kadın elbiselerinin favori malzemesidir. Atlas ipeğinin dokuma, boyama ve onların süreci son derece karmaşıktır. Üretim süreci; kozaların kaynatılması, ipeğin çekilmesi, ipeğin birleştirilmesi, ipliğin sarılması, batık, desen tasarımı, demetleme, son iplik ayırma ve ipek dokuma işlemlerinden sonra bitmiş ürün oluşur. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Hoten, Kaşgar, Aksu ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Lop İlçesi Arzu Atlas Meslek Kooperatifi.

7) Uygurlarda kilim yapımı becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 893. Envanter numarası: VIII-110. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Lop ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Lop İlçesi Kilim Fabrikası.

8) Uygurlarda kuzu derisi şapkası yapma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 897. Envanter numarası: VIII-114. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi

dağılım merkez(ler)i: Şayar ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Şayar İlçesi Kültür Salonu.

9) Uygurlarda çakı bıçağı yapımı becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 905. Envanter numarası: VIII-122. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Yenisar ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Yenisar İlçesi Kültür Salonu.

10) Uygurlarda çalgı yapımı becerisi. Kategorisi: Geleneksel Beceriler. Unsur numarası: 907. Envanter numarası: VIII-124. Onay tarihi: 2. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Toksu ve diğer ilçeler. Unsuru koruma kurumu: Toksu İlçesi Kültür Salonu.

Konaşehir çalgı yapımı becerisi alt unsur olarak Uygurlarda (Toksu) çalgı yapımı becerisi ile aynı numarayı paylaşmaktadır. Unsuru koruma kurumu ve onay tarihi farklıdır.

11) Uygurlarda geleneksel nan (ekmek) yapma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 943. Envanter numarası: VIII-160. Onay tarihi: 5. dönem. Kısa tanımı: Nanda ana hammadde olarak un kullanılır. Nana tuz, kimyon, soğan, maya tozu, su ve bitkisel yağ eklenir. Nan çoğunlukla yuvarlaktır ve en büyük çeşidine "etmek" denir. Ortası ince ve desenli, kenarları biraz daha kalın, çapı 40-50 cm'dir. Nanın pek çok çeşidi vardır ve kullanılan hammaddeler de oldukça zengindir. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Bütün iller. Unsuru koruma kurumu: Urumçi Şehri Nan (Ekmek) Kültürü Endüstri Parkı vb.

12) Uygurlarda geleneksel konut ayvan-saray mimarisi ve yapıcılığı becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 1192. Envanter numarası: VIII-212. Onay tarihi: 3. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Hotan ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Hotan İli Kültür Salonu.

13) Uygurlarda geleneksel bakır alet yapma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 1336. Envanter numarası: VIII-222. Onay tarihi: 5. dönem. Coğrafi dağılım merkez(ler)i: Kaşgar ve diğer iller. Unsuru koruma kurumu: Kaşgar Şehri Kültür Salonu.

14) Uygurlarda karız (yer altı su kanalı) kazma becerisi. Kategorisi: Geleneksel beceriler. Unsur numarası: 1350. Envanter numarası: VIII-236. Onay tarihi: 4. dönem. Kısa tanımı: Karız, çöl alanlarında dahiyane yapıya sahip özel bir sulama sistemidir. Özellikle Turfan'da yaygındır. Çin Seddi ve Pekin-Hangzhou Büyük Kanalı ile birlikte eski Çin'deki üç büyük proje olarak bilinir. Turfan'da toplam uzunluğu yaklaşık 5.000 kilometre olan 1.100'den fazla karız kuyusu bulunmaktadır. Coğrafi dağılım merkez(ler)i :Turfan, Kumul illeri. Unsuru koruma kurumu: Turfan Şehri Kültür Salonu.

Buraya kadar Uygurların somut olmayan kültürel mirasının Mayıs 2021 itibarıyla UNESCO listelerinde, Çin'in Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsur Listesi'nde yer alan unsurları üzerinde duruldu. Bunlarla Sincan Uygur Özerk Bölgesi Özerk Bölge Düzeyi Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsuru Listesi'ndeki 315 unsur (içerindeki Uygurlara ait unsurlar), 551 mirasçı (içerindeki Uygur asıllı mirasçılar) bir araya konulduğunda zengin bir hazine oluşmaktadır (Özerk Bölge Düzeyi Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsuru ve Mirasçılar Listesi büyük bir çalışma alanı, ama bu çalışmamızda işlenmeyecektir.) (Wang Si –chao 16.06.2021). İşbu hazinenin inşa edilmesi temel konu ve tartışmasız bir başarıdır.<sup>7</sup>

## 7

Uygurların somut olmayan kültürel mirası çok eski ve zengindir. Bu mirasın değerini tam olarak bilmek gereklidir. Çin'de onunla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Şimdiye kadar yapılan çalışmaları takdirle karşılamakla birlikte mevcut çalışmalardaki

eksiklik olarak bilinen noktaları göstermek anlamlı bir yaklaşımdır. Bu koşullar altında aşağıdaki ayrıntılı noktalar tartışılabilir:

Toplumun Uygurlara ait olanları dâhil somut olmayan kültürel miras ve onun korunması, kullanılması ve geliştirilmesi üzerindeki bilgisi yeterli olmamaktadır. Sincan Uygur Özerk Bölgesinde konuyla ilgili çeşitli çalışmalar ve anket araştırmaları yapılmıştır. “Somut olmayan kültürel miras nedir?”, “Bu miraslar hakkında neler biliyorsunuz?”, “Bulduğunuz bölgedeki somut olmayan kültürel miraslardan 3-5 unsuru sayabilir misiniz?” gibi sorular memurlar ve sıradan insanlara ayrı ayrı sorulmuştur. Verilen cevaplar birçok insanın bu konudaki bilgisinin yetersizliğini ortaya çıkarmıştır. Örneğin Chen Xin tarafından Urumçi Şehrinde 2010’da 10 lisedeki öğrencilere ve bazı öğretmenlerine yapılan bir ankette “Konu hakkında çok az bilğim var” diyenlerin oranı %89, “Hiç bilğim yok” diyenlerin oranı %4, “Bilğim var” değenlerin oranı ise %7 olmuştur. Anket sonuçları bu liselerdeki öğretmenlerin de konuyla ilgili gerekli bilgilere sahip olmadığını göstermiştir (Chen Xin 2010: 21). Çöçek, Kaşgarlarda Ekim 2019’da tarafımızdan yapılan anket araştırmalarının sonuçları da iyimserlikten uzaktır.

Sözlü gelenekler ve anlatımlar alanındaki Uygur halk destanları, Çak-çak (şaka) sanatı, Hoca Nasrettin latifeleri eskiden daha çok halk edebiyatı açısından metin merkezli yöntemlerle belli bir seviyede araştırılmıştır. Onların, özellikle Şah Mehmet’in destanları, Hisam Kurban’ın şakaları somut olmayan kültürel miras bilimi açısından birkaç noktadan derin analiz edilmesi gereklidir. 1918’de üç kuşaktır destancı olan bir ailede dünyaya gelen, 1930 yılından yani 12 yaşından başlayıp yaşamının sonuna kadar 79 yıl destan söyleyen ve onlarca çırak yetiştiren bu büyük usta ve eserleri destancılık sanatındaki uygun yerine konulmalıdır. Çak-çakları (şaka), bakışı, sesi, mimikleri, duruşu, kıyafeti hatta yürüyüşü ile herkesi güldüren, düşündüren, doğaçlama maharetiyle şaşırtan konuşma ustası Hisam Kurban ve şakaları başlı başına bir araştırma objesi olmayı hak etmiştir. O şakalarda gizlenen mizah sanatının sırrı henüz çözülmemiştir. Mit, masal, mani, ağıt, ninni, koşma(koşak), meddahlık gibi sözlü anlatım türleri ulusal listeye kaydedilmemiş, bu alandaki araştırmalar istenen düzeye erişememiştir.

Gösteri sanatları alanındaki Uygur müzikleri, şarkıları, dansları diğer alanlara nispeten daha çok araştırılmıştır. Makam üzerine yapılan bilimsel çalışma 400’ü geçmektedir. 154 makam ustasının listesi hazırlanmıştır. Lopnur, İli, Kuça gibi il veya ilçelerin halk şarkıları kitap olarak yayımlanmıştır. Geleneksel halk dansı türü Senem de farklı yönlerden ele alınmıştır. Böyle olmakla birlikte çalışmaların daha sistemli, kalitesinin daha yüksek olması beklenmektedir. Özellikle 1950’ yıllarda Uygur oniki makamını tam olarak icra edebilen tek kişi sıfatıyla bu sanat geleneğini koruma ve kurtarma işleminde en önemli emek veren isim olan Turdi Ahun Aka (1881-1965) ve makam versiyonunu özel araştırma konusu yapmak gerekmektedir. Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler alanında meşrep, Keriye kıyafetleri ve Nevruz yer almaktadır. Bu üç unsur ulusal listede sayısal olarak az olmakla birlikte üzerine yapılan araştırmalar da yetersiz bulunmaktadır. Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar alanındaki güreş, hokey, oğlak oyunu, davaz akrobasisi gibi spor çeşitleri çeşitlilik ve üzerine yapılan incelemeler bakımından az ve nitelik bakımından zayıftır.

Şimdiye kadar Uygur geleneksel tıbbi ve ilacı alanında pek çok iş yapılmıştır. İhtisas hastaneleri, araştırma enstitüleri, profesyonel okullar açılmış, bilimsel dergiler yayımlanmış, ilaç üreten şirket, hatta grup şirketler kurulmuş, bazı şirketler borsada işlem görmeye başlamıştır. Bir kısım ilaçlar yeni tip koronavirüs pnömonisinin (COVID-19) tedavisinde kullanılmıştır. Bu gibi endüstri alanının başka bir konu olduğunu hatırlatmak zorunludur. Burada somut olmayan kültürel miras bilimi açısından vurgulanmakta



olan geleneksel tıp genel bilgisi, gıda tedavisi, bitki çayı yapma becerisi gibi konulardaki mevcut olan yerel bilgi ve uygulamalardır. Uygurlar, özellikle Hoten'deki Uygurlar binlerce yıldır geleneksel tedavi yöntemi ve ilaçları ile mükemmel bir tıp sistemi oluşturmuştur. En kıymetli tarafı söz konusu sisteme ait tedavi ve ilaç yapma bilgileri daha fazla sözlü olarak korunmuş, Hoten'de yaşamakta olan sayısı iki buçuk milyonu geçen yerel halkın hemen hemen tamamına yayılmıştır. Doğruluğu ve tıbbi etkisini kaybetmeden yararlılığını devam ettirmektedir. Şu anda bu konudaki araştırmalar ilgili listede görüldüğü gibi sadece birkaç unsur/alt unsur üzerinde yürütülmektedir. Bölgedeki sözlü gelenek çerçevesinde daha yüksek düzeyde, daha kapsamlı ve acil olarak araştırılmalıdır.

Atlas ipeği dokuma ve boyama sadece bir çeşit beceri değildir. Onun tarihi ve pratik değeri, maddi ve manevi anlamı, estetik ve psikolojik yönelimi vardır. Atlas ipeğinin bölge halkı arasında bilinmesi, yayılması, kullanılması ve sevilmesi tarih, kültür ve yaşama ilgili çeşitli sözlü anlatımları var etmiştir. Atlasın coğrafi dağılım alanı yurtdışına uzayacak kadar geniş olmakla birge, merkezleri Kaşgar, Yeken ve Hotan'dır. Onun çok yönlü araştırılması gereklidir. 1100'den fazla yer altı kanalından oluşan toplam uzunluğu yaklaşık 5000 kilometre olan karız (yer altı su kanalı) tarihte Uygurlar (özellikle Turfan Uygurları) tarafından kürek, çapa, ketmen, sepet, halat gibi en basit aletlerle karış karış kazılarak inşa edilen büyük bir sulama projesidir. Tüm insanlığa ait harika bir mucize eserdir. Onun yapımı tamamen sözlü iletişim ve anlatıma dayalıdır. Binlerce yıllık yapımı sırasında onunla ilgili efsaneler, rivayetler, masallar, şarkılar ve türküler yaratılmıştır. Ancak bugün karızın mevcut durumu çok endişe vericidir. Son yıllarda modern su koruma projelerinin inşasıyla, yeraltı suyu besleme miktarının yıldan yıla azalması, aşırı yeraltı suyu kullanımı su seviyesinin düşmesi ve karızların kademeli olarak kurummasına neden olmuştur. Karızların kuruması, karızları yapanların vefat etmesi ile birlikte engel tanımayan bir gidişattır. Somut olmayan kültürel miras biliminin karız konusundaki çalışmaları hem onun yapımındaki becerileri hem de var ettiği sözlü edebi anlatımları içermesi, ulusal ve küresel düzeyde acil olarak yürütülmesi gerekmektedir. Ama bu konuda sistemli ve kaliteli çalışmalar yeterince bulunmamaktadır.

### Sonuç

Uygurların somut olmayan kültürel mirası bölgenin, ülkenin ve insanlığın manevi zenginliğinin bir belirtisidir. Yerel yönetimin ve ülkenin konuyla ilgili çalışmaları niyet, uğraşı ve sonuç itibarıyla tartışmasız başarılıdır. Bununla birlikte onu daha detaylı tanıtmaya, daha bilimsel araştırmaya ve daha kapsamlı değerlendirmeye yine de ihtiyaç duyulmaktadır. Sahayla ilgili çalışmaların Uygur geleneksel giysilerdeki dekoratif motifler, beşik, yün kemer, kabak vesaireler gibi küçük noktaları kapsayacak şekilde derin, titiz olması beklenir. Aynı zamanda, söz konusu miras tüm insanlığa mal edildiği için öncelikle "İpek Yolu" güzergahındaki ülkelerin somut olmayan kültürel mirasları ile mukayese edilerek bir arada araştırılabilir. Uluslararası çalışmaların, ülkelerin ulusal ve Sincan Uygur Özerk Bölgesi Özerk Bölge Düzeyi Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Unsuru Listesi gibi daha alt düzeyi listelerdeki unsurları ve onların mukayese edilmesini de kapsayacak şekilde geniş, profesyonel olması beklenir. Böylece "Kuşak ve Yol" girişimine katkı sağlamayı amaçlayan işbu çalışma gerçekçi bir anlam kazanmış olacaktır.

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

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

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

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

## NOTLAR

1. Quyi, Çin ulusunun çeşitli "rap ve şarkı söyleme sanatlarının" ortak adıdır. Halk sözlü edebiyatı ile şarkı söyleme sanatlarının uzun vadeli gelişimi sonucunda oluşan bir sanat formudur.
2. Çin'de ulusal ve başka düzeyi listelere alınacak temsili unsurlar 1) halk edebiyatı; 2) geleneksel müzik; 3) geleneksel dans; 4) geleneksel tiyatro; 5) quyi (şarkılı anlatım); 6) geleneksel spor, eğlence ve akrobasi; 7) geleneksel güzel sanatlar; 8) geleneksel beceriler; 9) geleneksel tıp; 10) folklor gibi 10 kategoriye ayrılmaktadır.
3. Yazıda Urumçi, Çöçek, Kaşgar, Hotan, Turfan'larda Ekim 2019'da tarafımızdan yapılan alan derleme çalışmasında edindiğimiz materyaller kaynak olarak kullanılmıştır. Konuyla ilgili bütün dönemlerdeki temsili unsurlar ve temsili mirasçıları bir arada gösteren eserlerin çok az olması zorluk çıkarmaktadır.
4. Alt unsur, eşdeğer unsur olarak adlandırılabilir, farklı bölgelerde veya farklı topluluk ve gruplarda gerçekleştirilen aynı somut olmayan kültürel miras unsurunu teyit etmek ve korumak için genişletilmiş bir unsurdur. Alt unsur, daha önce ulusal somut olmayan miras listesinde yer alan aynı isimli unsurla aynı unsur numarasını paylaşıyor ancak özellikleri ve miras statüsü farklı, koruma birimleri de farklı.
5. Çin'in eyalet düzeyinde idari birimleri, 23 eyalet, 5 özerk bölge, 4 doğrudan merkeze bağlı şehir ve 2 özel idari bölge dâhil olmak üzere 34 tür. Bunlara Sincan Üretim Ordusu, Merkeze Doğrudan bağlı kuruluşlar eklenir. Tayvan ile ilgili veriler eksiktir.
6. Yazıda özel adlar Türkçede yerleşmiş biçimlerine göre yazılmıştır. Kaynak aramaya kolaylık sağlamak için Çince özel adlar Çin fonetik alfabesi yani Pinyin boyunca yazılmıştır. Uygurca özel adlarda önce küçük ad, sonra baba adı yani soyad tertibi korunmuştur. Uzun, kısa yapıtların Türkçe tercümesi verilmiştir.
7. Çin'in, özellikle Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nin konuyla ilgili çalışmaları başarılı olması koşulu altında toplumun Uygurlara ait olanları dâhil somut olmayan kültürel miras ve onun korunması, kullanılması ve geliştirilmesi üzerindeki bilgisinin yeterli olmaması, gittikçe çok az mirasçı kaldığı gibi ayrıntılı noktalar tartışılabilir ama bu tür eksikliklerin her yerde görüldüğü ve makalenin uzamaması dikkate alınarak kısaltılma yapılmıştır.

## KAYNAKÇA

- Chen Xin. "Sincan'da Somut Olmayan Mirasın Eğitimi ve Korunması Üzerine Bir Araştırma". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Urumçi: Sincan Üniversitesi, 2010.
- Han Zi-yong ve Abliz Abdurahim. Sincan'ın Somut Olmayan Kültürel Mirası Resim Albümü. Urumçi: Gençlik Çocukluk Yayınevi, 2012.
- Komisyon. Sincan Somut Olmayan Kültürel Mirasının Başyapıtları. Urumçi: Sincan Halk Yayınevi, 2006.
- Komisyon. Sincan'ın Somut Olmayan Kültürel Mirası. Urumçi: Sincan Güzel Sanat Fotoğrafçılık Yayınevi, 2010.
- Ma Ying-sheng ve Jiang Xin-jian. Sincan'ın Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Yüz Soru. Urumçi: Sincan Güzel Sanat Fotoğrafçılık Yayınevi, 2010.
- Mo Fu-shan. Azınlıklara Ait Ulusal Somut Olmayan Kültürel Miras. Pekin: Merkezi Milletler Üniversitesi Yayınevi, 2014.
- Oğuz, M. Öcal ve diğer. Türk Halk Edebiyatı El Kitabı (Gözden Geçirilmiş 10. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Pu Kai-fu ve diğer. Sincan Ansiklopedisi. Xi an: Shan xi Halk Yayınevi, 2006.
- Yuan Li ve Gu Jun. Somut Olmayan Kültürel Miras Bilimi. Pekin: Yüksek Öğrenim Yayınevi, 2009.
- Yusup İsak. Uygur Halk Destanları Araştırmalarından Seçilmiş Bildiriler. Urumçi: Sincan Halk Yayınevi, 2015.
- Zhongguo Feiyi Guanwang: Çin Somut Olmayan Kültürel Miras Ağı. Çin Somut Olmayan Kültürel Miras Dijital Müzesi. <<http://www.ihchina.cn>>
- Wang Bao ve Lei Mao-kui. Sincan Milletleri Halk Edebiyatı Araştırmaları. Urumçi: Sincan Halk Yayınevi, 1986.
- Wang Rui-hua ve diğer. Kuzey Batı Azınlıklarına Ait Somut Olmayan Kültürel Miraslara Genel Bakış. Pekin: Çin Sosyal Bilimler Yayınevi, 2015.
- Wang Si-chao. "Renkli Somut Olmayan Kültürel Mirasın Canlı Mirasçıları" Çin Seyahat Haber Ağı. 16.06.2021 <<http://www.ctnews.com.cn>>
- Wang Wen-zhang. Somut Olmayan Kültürel Mirasa Giriş. Pekin: Eğitim Bilimleri Yayınları, 2013.
- Mehmet, Abdulhakim. Uygur Halk Destanları ve Destancılık Geleneği Üzerine Araştırmalar. Uşak: Elik Yayınları, 2010.

# MİLMAN PARRY VE ALBERT LORD'UN GÜNEY SLAV DESTANLARINI DERLEME ÇALIŞMALARI VE MİLMAN PARRY KOLEKSİYONU\*

Compilation of South Slavic Epics by Milman Parry  
and Albert Lord and the Milman Parry Collection

Doç. Dr. Ömer AKSOY\*\*

## ÖZ

Avrupa'da 19. yüzyıldan itibaren yükselen romantik milliyetçilik düşüncesi ile yeni uluslar yaratma sürecinde halk ve halka ait olan her türlü geleneksel bilgi Avrupalı araştırmacıların ilgi alanına girmeye başlamıştır. Süreci, bu türünlerin kayıt altına alınıp yayımlanması yönündeki çalışmalar takip etmiştir. Ulusların tarihi kökenlerini ve ulusa mensup kahramanların mücadelelerini terennüm etmesi hasebiyle destanlar, bu araştırmaların merkezinde yer almıştır. Modern uluslar, kendi uluslarının yüceliklerini ve eskiliğini kanıtlama adına sözlü kahramanlık destanlarını ortaya çıkarma gayreti içerisinde olmuşlardır. Etnik çeşitliliği ile Balkanlar, sözlü kahramanlık destanlarının derlenip yayımlanması çalışmalarının en önemli merkezlerinden birisi olmuştur. Zira sözlü destan yaratım geleneği bölgede yaşayan başta Boşnaklar olmak üzere Güney Slav halklarının yaşantılarında önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede yerli ve yabancı birçok araştırmacı, Güney Slav destanlarını kayıt altına alma gayesi ile önemli bir Slav nüfusuna bünyesinde barındıran Batı ve Kuzeybatı Balkanlarda derleme faaliyetleri yürütmüşlerdir. Elbette ki yalnızca ulus ve ulusçu düşünce ile olan sıkı münasebetleri, bölgedeki sözlü destan anlatma geleneğine karşı artan ilginin temel sebebi olmamıştır. 20. yüzyıl Batı edebiyatı araştırmalarının en önemli tartışmalarından biri kabul edilen ve *Homer Sorunu* olarak bilinen; İlyada ve Odesa destanlarının ne şekilde teşekkül ettiği; bu destanların tek bir kişi yahut birden fazla kişi tarafından mı kaleme alındığı; Homeros'un kimliği, destanların sözlü gelenekten mi kayda geçirildiği yoksa telif mi olduğu gibi soruların yanıtını bulma gayretleri kapsamında, birçok araştırmacı dikkatini sözlü destan yaratma geleneğinin hâlâ canlı bir biçimde varlığını devam ettirdiği Güney Slav coğrafyasına çevirmiştir. Bu araştırmacıların öncüleri, aynı zamanda 20. yüzyıl Homeros araştırmalarına damgasını vuran iki isim olan Milman Parry ve asistanı Albert Lord olmuştur. 1920'li yıllarda Paris Sarbonne Üniversitesi'nde doktora öğrencisi iken Parry, Güney Slav destanları ve destancılık gelenekleri ile alakalı yapmış olduğu çalışmalar ile tanınan Sloven halkbilimci Matija Murko ile tanışmış, onun yönlendirmeleri ile bölgede saha çalışmaları yapmaya karar vermiştir. 1930'lu yıllarda Harvard Üniversitesi Klasikler bölümünde göreve başlayan Parry, 1933 yılında ilk kez bölgeye gelmiş ve aralıklarla toplam 2 yıl bölgeden ağırlıklı olarak destan olmak üzere önemli sayıda sözlü malzeme kayda geçirmiştir. Milman Parry'nin 1935 yılında ani ölümü üzerine asistanı Albert Lord onun çalışmalarını nihayete erdirmiştir. Kayıt altına alınan ve dünyanın en hacimli sözlü şiir koleksiyonu olarak kabul edilen külliyyatın büyük bir kısmı destanları ihtiva etmektedir. Koleksiyon, Harvard Üniversitesi, Widener Kütüphanesi bünyesinde muhafaza edilmektedir. Koleksiyon, Parry ve Lord'un kayıt altına aldığı malzemenin yanı sıra Zagreb ve Belgrad'dan daha önce kayıt altına alınan Güney Slavlarına ait kahramanlık şiiri koleksiyonları eklenmek suretiyle bugünkü hâlini almıştır. Bu çalışmada Milman Parry ve Albert Lord'un Güney Slav destanlarını derleme çalışmaları, bu çalışmaların hedefleri ve neticeleri ve koleksiyonda mevcut olan malzemenin değerlendirilmesi yapılacak, son tahlilde her ne kadar da Homer meselesinin çözümü adına yapılmış olsa dahi bu çalışmaların Güney Slav destan araştırmalarına olan katkısı üzerinde durulacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Milman Parry, Albert Lord, Milman Parry Koleksiyonu, Güney Slavları, Homer sorunu.

### ABSTRACT

In the process of creating new nations with the idea of romantic nationalism rising in Europe since the 19<sup>th</sup> century, folk culture began to be of interest to European researchers. This process was followed by the

\* Geliş tarihi: 25 Ağustos 2022 - Kabul tarihi: 16 Aralık 2022

Bu makale Harvard Üniversitesi Folklor ve Mitoloji bölümünde yürütülen 1059B192000057 başvuru numaralı TÜBİTAK 2219 doktora sonrası yurtdışı araştırma projesinin bir bölümünden türetilmiştir. Aksoy, Ömer. "Milman Parry ve Albert Lord'un Güney Slav Destanlarını Derleme Çalışmaları ve Milman Parry Koleksiyonu", *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 45-54

\*\* Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Edirne/Türkiye – Zenica Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Zenica/Bosna Hersek, omeraksoy66@outlook.com, ORCID ID: 0000-0001-9837-7567.

studies to register and publish these products. The epics regarding the historical origins of the nations, including the wars and the heroes of the nations, have all been at the center of these studies. Modern nations have tried to compile and record oral heroic epics in order to prove their nations magnificent and antiquity. Having ethnic diversity, the Balkans have been one of the prime places for the compilation and publication of oral heroic epics. These oral epic traditions have an important place in the lives of the South Slavic people, particularly the Bosnians living in the region. In order to record the South Slavic epics, many local and foreign researchers have carried out compilation activities in the Western and North-western Balkans, which contain a significant Slavic population. The close relationship of epics with nation and nationalist was not the only main reason for the increasing interest in oral epic telling traditions in the region. One of the most important discussions of 20<sup>th</sup> century Western literature research; how the Iliad and Odyssey epics were formed; whether these epics were written by one individual or by many people. In order to delve deeper into questions of, whether epics were recorded from oral traditions or copyrighted, many researchers turned their attentions to South Slavic territory, where the traditions of creating oral epics is considerably still alive. The most famous of the researchers from the 20<sup>th</sup> century Homer studies are Homerist Milman Parry and his assistant Albert Lord. While he was a doctoral student at the university of Paris Sorbonne in the 1920s, Parry became acquainted with the works of the famous Slovenian folklorist Matija Murko. Parry began to conduct field studies in the region. Starting work in the Classics Department of Harvard University in the 1930s, Parry came to Yugoslavia for the first time in 1933 and for the following two years he recorded songs from the Yugoslav region. Upon Milman Parry's sudden death in 1935, his assistant Albert Lord completed his studies. Most of the recorded material are epics. These collections are currently housed in the Widener Library at Harvard University. In addition to the material recorded by Parry and Lord, additional Southern Slavic heroic poetry, previously recorded from Zagreb and Belgrade, have also been included to the collection. In this article, the south Slavic compilation studies of Milman Parry and Albert Lord, objectives and results of these studies including the materials available in the collection will be evaluated. In the final analysis, the contribution of Parry and Lords studies to the South Slavic epic studies, even if they were made for the solution of the Homeric question, will be highlighted.

**Keywords**

Milman Parry, Albert Lord, Milman Parry Collection, South Slavs, Homeric question.

**Giriş**

19. yüzyılda Avrupa'da cereyan eden ulusçuluk düşüncesi, aydınların merakını ulusal kimliklerini temellendirmek veyahut inşa etmek adına belirli bir eğitim seviyesinde olup kent yaşantısına tezat teşkil edecek biçimde daha kırsal kesimlerde yaşayan insanlara, onların sahip olduğu geleneksel bilgiye yöneltti. Machperson ile filizlenen, Herder ile teorik temelleri atılan halka doğru hareketi, Grimm Kardeşler öncülüğünde halkın sahip olduğu bilgi birikiminin ulus ruhunu yansıttığı düşüncesi ile Avrupa fikir hayatında yerini aldı. Ulusçu düşüncenin çizdiği bu çerçevede, Herder ve onun görüşlerini devam ettiren entelektüellerden etkilenen Avrupalı çeşitli etnik ve dinî gruplara mensup aydınlar, kendi uluslarını yaratma adına (making nation) folklor ürünlerinin kayıt altına alınması çalışmalarına ön ayak oldular. Etnik çeşitlilik bağlamında Avrupa'nın adeta mozaik olarak tanımlayabileceğimiz Balkanlar, Kuzey Avrupa'da baş gösteren ve tüm dünyaya yayılan bu hareketlilikten en fazla etkilenen coğrafya olmuştur. Balkanların etnik çeşitliliğinin yanı sıra bölgenin Avusturya-Macaristan ve Osmanlı Devleti olarak multietnik iki büyük imparatorluğun hâkimiyet alanı içerisinde oluşu, ulusçu ve ulus yaratma düşüncesi bağlamında bahsedilen derleme çalışmalarının en yoğun yapıldığı yerlerden birisi olmasını, bölgede çoğunlukla guslar olarak adlandırılan destancılardan destan derleme çalışmalarının yapılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Vuk Karadžić, Vuk Vrčević, Luka Marjanović, Frederik Salomon Krauss ve Kosta Hörmann gibi isimler 19. yüzyılda bölgede yapılan destan derlemelerinin öncü isimleri olacaktır (Aksoy 2017). Bu isimlerden ilham alan 20. yüzyıl destan araştırmacıları içerisinde bölgedeki sözlü destancılık geleneğini modern bir yaklaşımla bilimsel bir çerçevede inceleyip kendinden sonraki araştırmacılara da bu doğrultuda ön ayak olan en önemli isim Matija Murko olmuştur. Murko'nun kendi çalışmaları yanı sıra Milman Parry'i Homer mesele-

sinin çözümü noktasında destancılık geleneğinin çok canlı bir biçimde varlığını sürdürdüğü Güney Slavlarının yaşadığı bölgeye yönlendirmesi, bölgedeki destan araştırmaları için adeta bir dönüm noktası olmuş, bu suretle bugün dünyanın en hacimli destan koleksiyonlarından biri olan Milman Parry Koleksiyonu'nun (Milman Parry Collection) oluşmasına zemin hazırlamıştır.

### 1. Parry'nin Bölgeye Geliş Amacı

Milman Parry, kısa akademik hayatının büyük bir kısmında mesaisini Homeros destanlarının teşekkülü meselesi üzerine harcamış ve ilk çalışmalarında Homeros'un şiirlerinin üslubu üzerine yoğunlaşmıştır. "Homer Meselesi", bu dönemde Batı edebiyatı araştırmalarının merkezinde, uzun bir süredir araştırmacıların zihnini kurcalayan ve tartışılmalı bir sorundur. Homeros kimdir, ne zaman ve nerede yaşamıştır? Homeros gerçekten tarihte yaşamış bir şahsiyet midir? İlyada ve Odesa destanlarının yazarı veyahut anlatıcısı tek bir kişi midir, yoksa destanlar farklı yazarlar tarafından mı vücuda getirilmiştir? Destanlar sözlü müdür yoksa bir müellifi mi vardır? Bu soruların tamamı, *Homer Meselesi* veyahut *Homer Sorunu (Homeric Questions)* adı altına uzun bir süre tartışılmıştır (Nagy 1996: 1-2).

Homeros destanlarının elde mevcut olan metinlerinden hareketle ortaya çıkışı ile alakalı öne sürülen tüm tezler sınırlı bir noktaya kadar bu yaratım sürecine ışık tutmaktadır. Parry'nin zihnini Paris'te doktora yaptığı esnada bu kadar kalıplaşmış bir üslubun yalnızca geleneksel ve sözlü olabilmesi gerektiği konusundaki fikirler kurcalamaktadır. Homeros'un şiirlerinin gerçek bir şekilde anlaşılmasının ancak sözlü şiirin doğasının tam olarak anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini ilk kez bu dönemde görmeye başlamıştır. Ona göre sözlü bir şiirin süreçlerine ilişkin en geçerli bilgi, ancak canlı bir şiiri ve bu şiirin yaratım sürecini ortaya koymakla elde edilebilir. Sözlü şiirin farklı zamanlarda icrası esnasında şairin kompozisyonunda ne ölçüde istikrarlı olduğu, icra esnasında farklı koşulların şiirin kompozisyonuna ne ölçüde etki ettiği ve şiirin tarihsel süreçte ne ölçüde değişiklikler geçirdiği gibi faktörler canlı yaratım sürecinin gözlemlenmesi ile ancak belirlenebilecektir. Sözlü metinlerin derlenmesi ve mevcut koleksiyonların oluşturulmasının amacı, zaten mevcut olan bu tarz sözlü şiir koleksiyonlarına yenilerini eklemek değildir. Amaç, buradan elde edilebilecek genellemelerin, sözlü şiirin yazılı şiirden farklarının Homeros şiirine taşınabilmesidir. Bu doğrultuda Parry, okuryazar olmayan bir gelenekte sözlü şiirin yaratım koşullarının, tekniklerinin ve süreçlerinin üzerinde durmak suretiyle Homeros'un şiirlerinin yaratımı konusunun tam anlamıyla aydınlatılabileceğini düşünmüştür.

Parry'yi yaşayan sözlü geleneklerin incelenmesi ve bu incelemenin Güney Slavlarının yaşadığı coğrafyada gerçekleştirilmesi konusunda yönlendiren iki isim Antoine Meillet ve Matija Murko olmuştur. Milman Parry'nin, Paris'te doktora yaptığı esnada hocası ve danışmanı olan Antoine Meillet, kendisine yapmış olduğu Homer sorununun çözümü adına canlı sözlü şiir söyleme geleneğine dikkatini çevirmesi ve bu geleneği mevcut metinlerden ziyade bizzat yerinde, canlı bir şekilde incelemesi konusundaki telkinleri, onu bu konu ile alakalı saha araştırmaları yapmaya yönlendirmiştir (Lord 1954: 3). Bu araştırmalar için Orta Asya güzel bir seçenektir, zira bölgede destancılık geleneği çok güçlü bir biçimde devam etmektedir. Fakat Sovyet Devrimi sonrasında bölgedeki siyasi konjonktür, onun bu bölgede saha araştırmaları yapması noktasında büyük bir engel teşkil etmektedir. Doktora eğitimi esnasında tanıştığı bir diğer hoca olan Matija Murko'nun, Yugoslavya'da sözlü şiir söyleme geleneğinin güçlü bir şekilde devam ettiği yönündeki yönlendirmeleri ve Murko'nun bölgenin destancılık geleneği ile alakalı yapmış olduğu çalışmalar, Parry'nin Güney Slav destancılık geleneği hakkında

yeterli derece bilgi edinebilmesini ve Homeros'un şiir tekniklerini araştırma kapsamında yönünü Orta Asya yerine Güney Slav coğrafyasına çevirmesini sağlamıştır (Lord 1954: 4). Güney Slavlarının yaşadığı Bosna Hersek, Güney Sırbistan, Karadağ ve Makedonya hâlâ güçlü bir destancılık geleneğine sahipti ve Parry'nin araştırmaları için ideal koşulları taşımaktaydı. Bu şartlar çerçevesinde Parry, Güney Slavlarının yaşadığı bölgeye, sözlü destancılık geleneğinin canlı laboratuvarında araştırmalar yapma amacıyla Yugoslavya'ya gitmeye karar verdi. Netice itibariyle Milman Parry, 1933 ve 1934-1935 yıllarında bölgede güçlü bir biçimde varlığını sürdüren sözlü destan anlatma geleneğini inceleyip Boşnak, Sırp ve Hırvat kahramanlık şiirlerini kayıt altına almak ve bu sayede Homer meselesine temel teşkil eden sorunların çözümünde bölgedeki canlı bir şekilde varlığını devam ettiren sözlü destan anlatma geleneğinden yararlanmak gayesiyle bölgede saha araştırmaları yapmış ve böylece mevcut koleksiyonun ilk temelleri atılmıştır.

## 2. Milman Parry'nin Bölgeye Gidişi ve Koleksiyonun Teşekkülü

Milman Parry ilk kez 5 Temmuz 1933'te dönemin Yugoslavya Krallığına ayak basmıştır. 6 ay kadar bölgede derlemeler yaptıktan sonra ülkesine dönen Parry, 1934 yılında yeniden bölgeye gelmiş ve 1935 yılının Ağustos ayına kadar yaklaşık 15 ay kadar burada kalmıştır. Bölgedeki alan araştırmaları yaklaşık 2 yıl sürmüştür. 1934 yılında gerçekleştirdiği ikinci saha araştırmasında kendisine, asistanı Albert Lord ve bölgede ikamet eden bazı isimler yardımcı olmuşlardır. Bu isimler: Stolac'lı guslar Nikola Vujnović, Hersekli guslar İbro Bećo, Gacko'da lirik şarkıların (kadın şarkıları/ženske pjesme) derlenmesinde yardımcı olan Hamdija Šaković, İbrahim Hrustanović, Dubrovnik'te bir lisede öğretmenlik yapan Rus göçmen Ilya Kutuzova'dır.

Parry'nin önceliği kahramanlık destanlarını kaydetmektir, bunlar çeşitli uzunluklarda, erkekler tarafından icra edilen Balkan Slavlarının kahramanlıklarının terennüm edildiği, Hristiyan ve Müslümanlardan kayda geçirilen şiirlerdir. Fakat Parry ve ekibi büyük bir sözlü şiir külliyatı meydana gelecek şekilde geniş bir derleme yelpazesine farklı türlerde sözlü şiirler kayda geçirerek toplam 12.544 metin derlediler. Bunlar 350 diske kaydedildi. Destan ve şarkıların yanı sıra destan geleneği ile alakalı çok sayıda guslar ile ayrıntılı mülakatlar yapıldı. Bu mülakatlarda guslarların biyografileri, kökenleri, guslar olma maceraları vs. gibi çok detaylı ve kapsamlı bilgiler yer almaktadır. Parry ve ekibi toplam 223 destan anlatıcısına ve şarkıcıya ulaşmayı başarmıştır. Anlatıcıların hayatları, destanlarını-şarkılarını ilk kez nereden duydukları, kimden ve ne şekilde öğrendikleri, öğretmenleri, anlatılardaki tarihî olaylar, anlatıların temaları, motifleri vb. hakkında çok geniş bir yelpaze içerisinde toplam 168 röportaj gerçekleştirmişlerdir. Bu 223 kişi Bosna Hersek, Sırbistan, Karadağ, Hırvatistan ve Makedonya'nın 49 farklı yerinde ikamet etmektedir. Bunlar içerisinde en fazla mesai harcadığı ilk 8 şehir Güney Sırbistan, Karadağ, Doğu Hersek, Kuzeybatı Bosna (Krajina)'da yer almaktadır. Bu 8 şehirden (Stolac 507, Gacko 284, Bjelo Polje 190, Nevesinje 141, Kolašin 134, Bihać 119, Kucevište 104, Novi Pazar 71) toplam 1545 metin derlenmiştir. Bu rakam toplam malzemenin %85,45'ini ihtiva etmektedir. Bu oran bahsi geçen bölgelerde destancılık geleneğinin diğer Güney Slav bölgelerine nazaran daha güçlü bir biçimde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (<https://curiosity.lib.harvard.edu/milman-parry-collection-of-oral-literature>).

Milman Parry ve ekibi tarafından derlenen bu geniş külliyat bugün Harvard Üniversitesi'ne bağlı Widener Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Koleksiyon, sadece Parry ve Lord'un 1933-1935 yıllarını kapsayan derleme çalışmaları esnasında kaydettiği malzemenin müttesekkil olmamakla birlikte sadece destanlardan oluşmamaktadır. Ayırı-

ca Albert Lord'un, Parry'nin ölümünün ardından 1937, 1950-51 ve 1966 tarihlerinde yaptığı geziler esnasında derlediği malzemeyi de ihtiva etmektedir. 1935 yılında Parry ve Lord'un kahramanlık destanları yanı sıra Bosna Hersek'in Gacko şehrinden yapmış olduğu derlemlerde kayıt altına alınan lirik şarkılar ile Parry ve Lord tarafından çekilen 1930'lu ve 1950'li yıllara ait 750'yi aşkın fotoğraftan müteşekkil fotoğraf koleksiyonu yer almaktadır. Koleksiyonda Parry tarafından kayıt altına alınan dosyalar PN (*Parry Notebooks*), Parry'nin ölümünün ardından Lord'un bölgede yaptığı derlemelerde kayıt altına alınan malzeme ise LN (*Lord Notebooks*) şeklinde kodlanmak suretiyle yer almaktadır. Bunların yanında koleksiyon içerisinde Zagreb'de bulunan ve 19. yüzyılda Hırvat Ulusal Enstitüsü (*Matica Hrvatska*) ile Sırbistan Arşivi'nde (*Arhiv Srbije*) ve Sırbistan Bilimler Akademisi Etnografya Enstitüsü (*Etnografski institut SANU*) bünyesinde bulunan Güney Slav coğrafyasında kayda geçirilen malzemedan müteşekkil destan koleksiyonlarının mikrofilmleri ve elektronik kopyaları mevcuttur. Bu anlamda Milman Parry Koleksiyonu hem Güney Slavları hem de dünya destan araştırmaları için çok büyük bir külliyyatı ihtiva etmektedir.

Koleksiyonda yer alan Güney Slavların yaşadığı bölgede kayıt altına alınmış malzemenin içeriği tam olarak şu şekildedir (Kunić 2018: 12-13):

1. Parry'nin 1933-1935 yıllarını kapsayan gezileri esnasında kayda geçirilen destan, hikâye, lirik şarkılar ve anlatıcılarla yapılan mülakatların metinleri ve ses kayıtları. Bunlar, 95 cilt olarak (14x14 cm, her biri 120 sayfa) transkribe edilmiş, 800 cilt olarak (14x14 cm, her biri 70 sayfa) dikte edilmiş 3500'den fazla çift taraflı alüminyum levha içerisinde kayıtlı malzemedan oluşur.

2. Albert Lord tarafından 1937 yılında Kuzey Arnavutluk'un yüksek bölgelerinden derlenen her biri 120 sayfa, 14x14 cm ölçülerinde 12 ciltte muhafaza edilen yaklaşık 100 Arnavutça kahramanlık şiiri.

3. Lord'un 1950-1951 ve 1966'da derlediği destanlardan oluşan, 35 kaset içerisinde yer alan Lord koleksiyonu.

4. Lord ve D. Bynum'un 1962'den 1967'ye kadar Bosna-Hersek'te kayıt altına aldığı şiir koleksiyonu.

5- 1930'larda Parry'nin ve 1950'li yıllarda Lord'un ziyaretleri sırasında çekilen 750'den fazla fotoğraftan oluşan fotoğraf koleksiyonu.

### 3. Boşnak Destancılarının Tercih Edilmesi Meselesi

Koleksiyon içerisindeki malzeme üzerine çeşitli isimler tarafından muhtelif dönemlerde çalışmalar yapılırken destanlar Sırp-Hırvat destanları olarak tanımlanmış ve yapılan çalışmalar bu doğrultuda isimlendirilmiştir. Esasında koleksiyonda dikkat çeken bir ayrıntı olarak Müslüman yani Boşnak destancılardan derlenen malzemenin hacminin diğer Slav gruplarından çok daha fazla olduğu görülmektedir. Lord ve Parry tarafından yapılan derlemelerde özellikle Boşnak guslarlar tercih edilmiştir. Koleksiyonda yer alan 223 destancının önemli bir çoğunluğu Boşnak olmakla birlikte gusle ile destan anlatma geleneğini kendilerine mal eden ve gusleyi özellikle geçtiğimiz yüzyılda Sırp ulusunun millî bir çalgısı olarak sembolleştiren Sırlara ait destanlar, araştırmacıların dikkatini pek fazla celp etmemiştir. Müslüman guslarların ve onlardan derlenen destanların yoğunlukta olmasının temel nedeni Homeros tarzı destan söyleme geleneği ile Boşnak destanlarının tam olarak örtüşmesidir. Bu noktada Murko'nun Parry'i bölgeye yönlendirmesi ve Boşnak destanlarının taşınmış olduğu birçok hususiyetin Homeros destanları ile örtüşmesi, Parry ve Lord'un dikkatini bilhassa Boşnak destancılara yöneltmesine neden olmuştur.

Murko, Güney Slavlarının destani şiirini tanımak için öncelikli olarak Müslümanların destani şiirinin incelenmesi gerektiğini vurgulamış ve dikkatini Boşnak destanlarına vermiştir. Murko'nun Güney Slavlarının sözlü şiirinin çözülmesi ile alakalı olarak yapacağı çalışmalarının merkezinde Müslüman Güney Slavlarının destanları yer alacaktır. Ona göre Güney Slav destanlarının kaynağının aydınlatılması ve Güney Slavlarının destan geleneğinin tanınması noktasında Müslüman destanlarının üzerinde özellikle durulmalıdır. Nitekim Murko'nun, Slav halk şiirlerinin kökenlerini aydınlatmak ve Slav destanlarının sahip olduğu hususiyetleri tanımlamak için ileri sürdüğü hipotezlerin dayanağı Müslüman destanları olmuştur. Kendi ifadesi ile Boşnak destanlarının en güzel örneklerini barındıran; Hırvatistan ve Dalmaçya bölgesi arasında kalan ve Bosna Hersek'in kuzeybatı bölgelerini kapsayan bölgelerde yaşayan Boşnaklardan kendisinin ve Luka Marjanović'in derleme çalışmaları ile oluşturulan Müslüman Slav Epik Koleksiyonu'nda (Marijanović 1898) Güney Slavlarının sözlü şiirine kaynaklık edecek tüm bilgiler mevcuttur. Zira Murko'ya göre bölgede yaşayan Slavlar içerisinde sözlü gelenek en iyi Müslümanlar yani Boşnaklar tarafından muhafaza edilmiştir. Güney Slavlarına ait destanların ve lirik halk şiirlerinin kaynağı Osmanlılar (Türk-Boşnak) ile olan mücadelelere ve çatışmalara dayanmaktadır. Halkın hafızasında derin izler bırakan bu çatışmalardan Slav destanları teşekkül etmiştir (Buturović 1992: 107-109; Çubelić 1961: 171-176).

Murko, Boşnak destancılık geleneğini diğer Slav gruplardan ayırıştırırken sadece derlediği destanların yapısal hususiyetlerini ve muhteva özelliklerini esas almamıştır. Bölgede yaşayan Boşnaklara ait destanların Sırp ve Hırvatlarınkinden farklı olduğunu vurgulayarak “Boşnak destancıların büyük bir çoğunluğunun bir meslek erbabı olarak maddi bir beklenti içinde destanlarını icra ettiklerini, beylerin destancılara icra karşılığında buğday, at, öküz gibi ödülleri verdiklerini” ifade etmektedir. Hristiyanlarda ise böyle bir şey söz konusu değildir. Müslüman guslarlar profesyonel destancılar ve özellikler Ramazan aylarında kahvehanelerde sanatlarını icra ederler. Yine bu profesyonel âşıklar Müslüman beylerin birinden diğerinin yanına giderek onları ve misafirlerini haftalarca eğlendirirdi. Bazı beyler maiyetlerinde tamamen kendileri için çalıp söyleyen özel âşıklar bulundururlardı (Murko 1990: 12-17). Murko ile aynı paralellikte Boşnak epik geleneğine dikkat çeken bir diğer isim ise Alman Slavist Alois Schmaus olmuştur. Schmaus, 1928-1940 yılları arasında Belgrad Üniversitesi'nde Almanca okutmanlığı yaptığı sırada dikkatini Müslüman Güney Slavlarına çevirmiştir. Schmaus, kendi ifadesiyle Müslüman Slavların destani şiiri ile ilgili o döneme kadar henüz yanıtı verilmemiş çok sayıda probleme çözüm getirmek adına (Schmaus 1953: 92-93) Müslüman destan icra geleneği üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Bu doğrultuda Krajina olarak adlandırılan; Bosna Hersek'in kuzey bölgelerinin destanları üzerine çalışmalarını başlatmıştır. Şiveye bağlı farklılıkların dışında genel itibarıyla aynı dilin konuşulduğu Karadağ, Sırbistan, Hırvatistan ve Bosna Hersek'te var olan tüm destani şiir geleneklerini dilbilimsel ve estetik açıdan değerlendirmiş ve özellikle Müslüman Slavların destani şiir geleneklerinin Güney Slavlarının destani şiir gelenekleri içerisindeki yeri problemi üzerinde durmuştur. Ona göre Boşnak destani şiiri, kendi etnik hususiyetlerini taşımak suretiyle diğer Slav epik gelenekleri içerisinde bağımsız bir yapıya sahiptir. Bölgede yaşayan Müslüman Slavların diğer Slavlardan farklı bir destan geleneğine sahip olduğuna işaret eden Karl Reichl ise Sırp ve Hırvatlarda “Junačke Pjesme” olarak adlandırılan hacim itibarı ile çok daha kısa olan kahramanlık türkülerinin bulunmasına rağmen bölgede yaşayan sadece Müslümanların (Boşnakların) geleneğinde büyük hacimli destanların var olduğunu belirtmektedir (Reichl 2014: 143). Parry'nin Homer



Sorunu kapsamında özellikle Boşnak destancıları tercih etmesindeki temel etken bu satırlarda açıkça ifade edilmektedir. Lord'a göre bunun temel sebeplerinden birisi Müslüman destancıların destanlarını Türk dünyasında rastladığımız biçimde özellikle Ramazan gecelerinde 30 gün boyunca icra etmesidir. Bu durum Müslüman destancıların anlattığı destanların diğer Slav gruplardan farklı olarak daha hacimli olmasına imkân sağlamıştır (Lord 1960: 15).

Koleksiyonda Boşnak destancılarından derlenen destanların hacim olarak diğer etnik gruplarınkinden belirgin bir biçimde fazla olduğu görülmektedir. Aynı şekilde en fazla destan derlenen ilk 8 şehrin (toplam derlenen malzemenin %85.45'i) Boşnak nüfusu ile meskûn yerler olması önemli bir göstergedir. Yine 2002 yılında başlatılan Harvard Üniversitesi dijitalleştirme projesi kapsamına dâhil edilen koleksiyonun bir kısmının, -destancının önemine göre seçilmek suretiyle destancı ile yapılan mülakatların ve destan icralarının- dijital nüshaları çevrimiçi olarak kütüphanenin internet sayfasına konmuştur. Bunlar içerisinde en fazla Avdo Medzedović (21 dijital kopya, 14 ses kaydı), Salih Ugljanin (12 dijital kopya, 8 ses kaydı), Sulejman Makić (7 dijital kopya, 4 ses kaydı), Halil Bajgorić (6 dijital kopya 7 ses kaydı) gibi Boşnak destancılarından derlenen malzemenin kopyaları ve ses kayıtlarının dijitalleştirilmesi, bu önemin başka bir göstergesidir. Lord, özellikle Boşnak destancı Avdo Medzedović'e ve ona ait destanlara özel bir önem vermiştir. Koleksiyonda ondan derlenen malzemenin hacmi Avdo'nun destancı kişiliğine verilen değer bir ispatıdır. Lord, bölgenin en büyük destancısı olarak gördüğü Avdo Medzedović'i Homeros ile kıyaslamış ve onu sözlü destan geleneğinin gerçek bir ustası, bir yaratıcısı şeklinde takdim etmiştir. Bugün Milman Parry Koleksiyonu'nda Avdo'dan derlenmiş 37 destan ve 120.000 dize tutarında destan metni bulunmaktadır.

Boşnak destanlarına verilen önemin başka bir göstergesi de Boşnak kahramanlar etrafında teşekkül eden destanların hacim olarak diğer etnik grupların destanlarından çok daha fazla olmasıdır. Meşhur Boşnak destan kahramanları Cercelez Ali, Mustaj-Beg Lički, (Likalı Mustafa Bey), Hrnjica Kardeşler (Mujo ve Halil), Budalina Tale (Budala Tale) gibi isimler etrafında teşekkül eden destanların toplam sayısı, Hırvat ve Sırp destan kahramanları etrafında teşekkül eden destanlara kıyasla oldukça fazladır. Netice olarak koleksiyon, her ne kadar Güney Slav destanlarını ihtiva edip birçok antolojide Sırp-Hırvat destanları veyahut Sırp-Hırvat destan koleksiyonu olarak adlandırılrsa da esasında büyük oranda Boşnak destanları ile müteşekkil bir yapıya sahiptir.

#### 4. Albert Lord ve Homer Meselesine Yeni Bir Bakış

Parry, Güney Slavlarının yaşadığı bölgede yapmış olduğu derlemelerde yukarıda bahsedildiği üzere canlı bir destancılık geleneğini yaratım ve icra bağlamında incelemek ve bu suretle sözlü destani şiirin kompozisyonunun nasıl oluşturulduğu meselesini açıklamayı hedeflemişti. Lakin Parry'nin Yugoslavya'dan döndükten yalnızca birkaç ay sonra, 1935 yılının Aralık ayında talihsiz bir şekilde ölümü, çalışmaların planlandığı şekilde tamamlanmasına imkân vermedi. Albert Lord, çalışmalarını Parry'nin hedeflediği şekilde devam ettirmiş ve nihayete erdirmiştir.

Parry'nin ölümünün ardından Lord birkaç kez daha bölgeye gitmiş ve sözlü şiirleri kayıt altına almaya devam etmiştir. Lord, destani şiirin serüvenini izlemek istemiş ve daha önce derleme yaptığı kişilerden aynı destanları tekrardan kayda geçirmiştir. İlk seyahatini 1937 yılında Arnavutluk'a gerçekleştirmiş ve burada 100 Arnavut destanını kayda geçirmiştir. Sonrasında 1950-1951 yıllarını kapsayan ikinci seyahatinde yeniden Yugoslavya'ya gelmiş ve özellikle kendi ifadesi ile "20. yüzyılın Homeros'u" olarak nitelendirdiği Avdo Medzedović'ten yeniden derlemeler yapmıştır. İlk ve ikinci seyahatte Avdo'dan derlenen destanlar *Osman Delibegović i Pavicević Luka (Osman Deli-*

*begoviç ve Luka Paviçević*), *Ženidba Smailagić Meha* (*Meho Smailagić'in Düğünü*), *Bećiragić Meho* (*Meho Bećiragić*) ve *Smrt Ličkog Mustafa Bega* (*Mustafa Bey'in Ölümü*) destanları şeklinde sıralanır. Lord, iki farklı zamanda yaptığı derlemeleri kıyasladığında başta hacim olmak üzere bazı farklılıklarla karşılaşmıştır. İki ayrı derlemede destanlardaki dize sayıları şu şekildedir (Kunić 2018: 22):

	PN	LN
Osman Delibegović ve Pavićević Luka	13.326	6119
Ženidba Smailagić Meha	12.311	8488
Bećiragić Meho	6311	3561
Smrt ličkog Mustafa Bega	2436	1356

Lord'un Homeros ve Avdo üzerinden kurmuş olduğu analogi onun 1960 yılında yayımlanan *Singer of the Tales* adlı meşhur çalışmasında Sözlü Kompozisyon Teorisi olarak sistemleştirilmiştir. Parry, formül olarak adlandırdığı bazı sözcük gruplarının belirli bir temel fikri ifade etmek için aynı ölçü koşulları altında düzenli olarak kullanıldığını ifade ederken (Parry 1930: 41-80) Lord bu eserinde destancının kurduğu sözlü destan kompozisyonunun poetik gramerini bu formüllere dayandırmıştır. Bu formüller, üslubun ve tüm destan kompozisyonunun üzerine kurulu olduğu temeldir. Destancı küçük yaşlardan itibaren özümseydiği bu kalıplarla destanın kompozisyonunu vücuda getirir. Parry ve Lord'un Homer destanlarının teşekkülü probleminde hareketle ortaya koyduğu bu düşünceler, Güney Slav topraklarından kayda geçirdiği destanlar üzerinde yaptığı analizler üzerine temellendirilmiştir (Lord 1960: 65).

### 5. Koleksiyon Üzerine Yapılan Diğer Çalışmalar

Koleksiyon içerisindeki malzeme günümüze değin çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bunlar içerisinde en bilinenleri, Albert Lord'un, koleksiyondaki mevcut materyali kullanmak suretiyle temellendirdiği *The Singer of the Tales* başta olmak üzere Sözlü Kompozisyon Teorisi ile ilintili çalışmalarıdır. Koleksiyon, Güney Slav sözlü şiir geleneği, bilhassa Güney Slav destancılık geleneği araştırmaları açısından yeterli değeri görmemiş, koleksiyonun bu ciheti sözlü şiir, sözlü kompozisyon tekniği ve Homer Sorunu araştırmalarının gölgesinde kalmıştır. Sözlü kompozisyon teknikleri ve Homer probleminde bağımsız olarak koleksiyon içerisindeki malzeme üzerine ilk inceleme 1941 yılında ünlü Macar etnomüzikolog Bela Bartok tarafından yapılmıştır. 1942 yılında Bartok, sadece lirik tarzda söylenen Boşnakların tabiri ile kadın şarkıları (ženske pjesme) olarak adlandırılan şarkıların ve baladların bir kısmını müzikolojik açıdan incelemiştir. Bu eser 1951 yılında *Serbo-Croatian Folk Songs* adıyla yayımlanmıştır. Eserin ilk bölümü Bartok tarafından yapılan müzikal incelemeyi kapsarken ikinci bölümü Albert Lord tarafından şiirlerin Boşnakça/Hırvatça/Sırpçadan İngilizceye çevirisi şeklinde terkip edilmiştir. Eser, koleksiyondaki malzemeye yönelik hazırlanan ilk çalışma olmakla birlikte eserde destanlara yer verilmemiştir.

Parry'nin büyük bir kısmını Bosna Hersek'in Gacko şehrinden kayda geçirdiği 250'den fazla diske kaydedilmiş yaklaşık 11.000 civarındaki lirik şarkı ve baladı ihtiva eden materyalin bir kısmı Bela Bartok tarafından incelenirken, bu materyalin geri kalanı üzerine uzun yıllar herhangi bir araştırma yapılmamıştır. 2003 yılında Aida Vidan tarafından yayımlanan *Embroidered with Gold, Strung with Pearls: The Traditional Ballads of Bosnian Women* adlı çalışma, koleksiyonda yer alan destanlar dışındaki malzemenin ilk kez incelendiği eserdir. Aida Vidan koleksiyondan seçtiği 40 şarkıyı incelemiştir. Bu şarkılar tür, şekil, tema, kompozisyon teknikleri, icracılarının biyografileri, geleneksel yaşantıları, cinsiyet rolleri, Güney Slav toplumu içerisindeki konumları gibi değişik

bakış açıları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Eserin ikinci bölümünde şarkılar İngilizce tercümeleri ile birlikte verilmiştir.

Koleksiyon, 1950'li yıllardan itibaren kitap serisi olarak yayımlanmaya başlanmıştır. Destan metinlerinin önemli bir kısmı *Serbo-Croatian Heroic Songs* adı altında Albert Lord ve asistanı David Bynum tarafından kitaplaştırılmıştır. Ayrıca Avdo Medzodović'ten derlenen ve yaklaşık 11.000 dize ile koleksiyon içerisindeki en hacimli destan olma özelliğini taşıyan *Meha Smailagić'in Düğünü (The Wedding of Smailagić Meho / Ženidba Smailagić Meha)* adlı destan Albert Lord tarafından bir cilt olarak yayımlanmıştır.

Koleksiyon ile alakalı en önemli çalışmalardan bir tanesi 1995 yılında hazırlanan indeks çalışmasıdır. Matthew Kay'in editörlüğünde hazırlanan ve *Parry Collection Index* olarak adlandırılan çalışmada koleksiyon içerisindeki malzeme anlatıcılar, malzemenin derlendiği yerler, kayıt tarihler, metinlerin başlıklarına göre farklı başlıklar ve koleksiyondaki katalog numaralarına (PN ve LN ile başlayan katalog numaraları) göre kategorize edilerek sıralanmıştır. Ayrıca indeks başlıklarında metinler hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Koleksiyonun kullanımı için önemli bir kolaylık sağlayan indeks, ses kaydı varsa kayıt sayısı, deşifre metnin bulunup bulunmadığı, transkripsiyonu yapan kişinin adı, mısra sayısı/miktarı gibi koleksiyondaki malzeme hakkında veriler sunmaktadır. Günümüzde koleksiyonun dijital ortama aktarımı, bu indeksin eski önemini yitirmesine neden olmuştur.

### Sonuç

20. yüzyılın ortalarına değin uzun bir süre boyunca sözlü şiir araştırmalarının merkezini Homeros'un şiirlerinin şüirlerinin şüirleri meselesi işgal etmiştir. Milman Parry ve Albert Lord, bunların sözlü ve geleneksel destanlar olduğu hipotezini ispat için Yugoslavya'da derleme çalışmaları yapmış, okuma yazma bilmeyen destancıları gözlemleyerek destanların kompozisyonunu nasıl vücuda getirdiklerini tespit etmek istemişlerdir. Milman Parry ve Albert Lord'un Güney Slavlarından derlediği destanlardan oluşan koleksiyon, bir yandan Homer meselesinin çözümü adına gerekli malzemeyi diğer yandan ise Güney Slavlarının destanları ve destancılık gelenekleri ile alakalı devasa hacimde bir koleksiyonu araştırmacıların hizmetine sunmaktadır. Güney Slav destanları ile alakalı bölgeden kayda geçirilen malzemenin müteşekkil çok sayıda koleksiyon olmakla birlikte bunların hepsi salt metin olarak elimizde mevcuttur. Gerek metin gerekse de işitsel ve görsel materyal olarak mevcut en büyük Güney Slav destan koleksiyonu Milman Parry Koleksiyonu'dur. Fakat koleksiyon günümüze değin Homeros araştırmalarının gölgesinde kalmış, Güney Slav destanlarının Homeros'tan bağımsız bir biçimde araştırılması noktasında pek fazla ilgi görememiştir. Bu denli geniş bir külliyatı ihtiva eden bir koleksiyonun, destan araştırmaları için yeterince alaka görmemiş olması Güney Slav destancılık geleneği araştırmaları için çok ciddi bir eksikliklerdir. Diğer yandan günümüzde popüler kültür etkisinde Boşnaklar arasında destan icraları küçümşenen bir köylülük-kırsallık emaresi olarak görülmekle birlikte, gelenek eski mahiyetini ve ehemmiyetini kaybetmiş ve eski geleneksel icralar bugüne değin varlığını sürdürememiştir. Ayrıca destan icra geleneğinin en önemli ve ayırt edici unsuru olan gusle ile birlikte Sırp aşırı milliyetçi politikalarının sonucu olarak ideolojik bir sembole dönüştürülmesi, bölgede hâlihazırda devam eden destan icralarının gerek muhteva gerekse de icra unsurları bağlamında eski geleneksel yapısını koruyamamasına sebep olmuştur. Bu nedenlerden ötürü koleksiyon içerisindeki malzeme büyük bir önem ihtiva etmektedir. Lord ve Parry'nin derleme yaptıkları anlatıcılar, geleneğin geleneksel bağlamdan kopmadan devam ettiricisi olan belki de son temsilcileri olarak kayıtlara geçmiştir.

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

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

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışma TÜBİTAK tarafından finanse edilmiştir.

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

#### **KAYNAKÇA**

- Aksoy, Ömer, “Boşnak Sözlü Kültür Araştırmaları Tarihi”, Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, (2017): 1-32.
- Bartok, Bela-Lord, Albert, Serbo-Croatian Folk Songs, Columbia Universty Press, New York, 1951.
- Buturović, Đenana, Bosanskomuslimanska Usmena Epika, Institut za Književnost Svjetlost, Sarajevo, 1992.
- Čubelić, Tvrtko, “Matija Murko kao proučavač Srpskohrvatskih narodnih epskih pjesama”, Slovenski Etnograf 14, (1961):171-182.
- Çobanoğlu, Özkul, “Sözlü Kompozisyon Teorisi ve Günümüz Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri” Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, (ed.) M. Özasan ve Ö. Çobanoğlu, Ankara, 1998.
- Çobanoğlu, Özkul, Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Elmer, David, “The Milman Parry Collection of Oral Literature”, Oral Tradition, 28/2 (2013):341-354.
- Fedakar, Selami, “Sözlü Kompozisyon Teorisi Bağlamında Özbek Destan Anlatıcıları”, Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslar Arası Sempozyumu Bildirileri, (2004): 213-222.
- Foley, John Miles, The Theory of Oral Composition: History and Methodology, Bloomington, 1988.
- Foley, John Miles, Traditional Oral Epic, University of California Press, 1993.
- Hörmann, Kosta, Narodna Pjesme Muslimana u BiH, 1888-1889, Priedala: Đenana Buturović, Sarajevo, 1976.
- Hörmann, Kosta, Narodne pjesne Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini, knjiga prva. Sarajevo: Zemaljska Štamparija, 1888.
- Hörmann, Kosta, Narodne pjesne Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini, knjiga druga. Sarajevo: Zemaljska Štamparija, 1889.
- Karadžić, Vuk Stefanović, Narodne srpske pjesme I, II, III, IV, Prosveta, Beograd, 1969.
- Kay, Matthew W., The Index of the Milman Parry Collection 1933-1935, Heroic Songs, Conversations and Stories, Garland Publishing., New York, 1995.
- Krauss, Friedrich, Tri Riječi Hercegovca, Mostar, 1885.
- Kunić, Mirsad, Citanje Parryjeve Zbirke, Connectum, Sarajevo, 2018.
- Lord, Albert, “Uticaj Turkish Osvajanja na Balkansku Epsku Tradiciju”, Narodno Knjizevnost, (Haz. Dzenana Buturovic, V. Palavestra), Svjetlost, Sarajevo. (1972): 65-83.
- Lord, Albert, The Singer of Tales, Cambridge: Harvard Universty Press, 1960.
- Lord, Albert, Serbo-Croatian Heroic Songs, vols. 1-2 (Cambridge & Belgrade, 1953-54), vols. 3-4, (David E. Bynum ile, 1974-75).
- Lord, Albert, The Wedding of Smailagic Meho, Cambridge, 1974.
- Lord, Albert, “Orta-Asya ve Balkan Destanların Arasındaki İlişkiler” (Çev. Metin Ekici), Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri, AKM Yay. Ankara, (1995): 273-308.
- Marijanović, Luka, Hrvatske narodne pjesme, što se pjevaju po gornjoj Hrvatskoj Krajini i u Turskoj, Hrvatskoj, Sv. Zagreb, 1864.
- Marijanović, Luka, Hrvatske narodne pjesme: Junačke pjesme (Muhamedovske), Matice Hrvatske, Zagreb, 1898.
- Milman Parry Koleksiyonu, Harvard Üniversitesi, Widener Kütüphanesi.
- Murko, Matija, “Die Volksepik der bosnischen Mohammedaner”, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin, (1909):13-30.
- Murko, Matija, “The Singers and Their Epic Songs” Oral-Formulaic Theory, (ed.-ter. j. M. Foles) New York: Garland Publishing, (1990): 3- 30.
- Murko, Matija, Tragom srpsko-hrvatske narodne epike, I-II, Zagreb, 1951.
- Nagy, Gregory, Homeric Questions, Austin: University of Texas Press, 1996.
- Parry, Milman, “Studies in the epic technique of oral verse-making”, Reprinted form the Harvard studies in classical philology, vol. XLI, 1930, pp.73-147; vol. XLIII, 1932, pp.1-50.
- Reichl, Karl, Türk Boylarının Destanları, (Çev. Metin Ekici) TDK Yay., Ankara, 2014.
- Schamus, Alois, Studije o krajinjskoj epici, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1953.
- Vidan, Aida, Embroidered with Gold, Strung with Pearls: The Traditional Ballads of Bosnian Women, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

#### **Çevrimiçi Kaynaklar**

<https://curiosity.lib.harvard.edu/milman-parry-collection-of-oral-literature>.

## NASREDDİN HOCA FIKRALARINDA ‘TÜRK’ OTO-STEREOTİPİ: BY7297 NUMARALI YAZMA ESER ÖRNEĞİ\*

**'Turk' Auto-Stereotype In Nasreddin Hodja Jokes: Sample Manuscript No. BY7297**

Doç. Dr. Fatih ERBAY\*\*

### ÖZ

“Türk” kelimesinin anlamı üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda çeşitli görüşler öne sürülse de bilinen yazılı ilk metinler olan Orhun Yazıtlarında “millet” anlamını ifade ettiği görülmektedir. *Türk* kelimesinin “Türkçenin çeşitli lehçelerini konuşan soy ve bu soydan olan kimse” anlamının yanında “güzel, güçlü, yiğit” gibi anlamlarda da eserlerde yer aldığı bilinmektedir. Farklı kültürlerle ait eser ve sözlüklerde (özellikle Fars ve Arap kaynakları) de “Türk” kelimesinin çeşitli anlamların yanında “sevgili” anlamıyla birçok eserde karşımıza çıkmaktadır. Ancak olumlu anlamların yanında kelimenin olumsuz kullanımları da mevcuttur. Tespit edilebildiği kadarıyla Türk kelimesinin olumsuz anlamlarda kullanılması 15. yüzyıla ait eserlerden itibaren başlamıştır. Bazen tamlamayla “türk-i bî-râh” şeklinde, bazen Farsça ek alarak “türkâne” şeklinde, bazen de sadece isim olarak “köylü; kaba” anlamında kullanımları görülmektedir. 17. yüzyıl hiciv şairi Nef’î, Sihâm-ı Kazâ’sında yer alan çok sayıdaki beyitte *Türk* kelimesini bir aşağılama unsuru olarak kullanır. Bu çalışmada, Nasreddin Hoca fıkralarında geçen “Türk” kelimesinin olumsuz/menfi (pejorative) anlamlarda kullanılması incelenmiştir. Çalışmaya esas teşkil eden eser, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi BY7297 numarasıyla kayıtlı *Hikâyât-ı Hoca Nasreddin* adlı yazmadır. Kütüphane kayıtlarından eserin hicri 1292 yılında (1875-1876) vakfedildiği anlaşılsa da eserin istinsah tarihi ve müstensih belli değildir. Ancak bağışlanma tarihi (1875-1876) dikkate alınarak istinsah tarihinin 1800’lü yılların başı olması muhtemeldir. *Hikâyât-ı Hoca Nasreddin* adlı yazmada yer alan fıkralar taranarak Türk/Türkmen kelimelerinin geçtiği latifeler tespit edilmiştir. Daha sonra bu latifeler Kırgız Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisi Cengiz Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsü’nün el yazması koleksiyonu 007 numarada kayıtlı olan ve başı-sonu eksik basma eserdeki latifelerle karşılaştırılmıştır. Dolayısıyla aynı döneme ait Batı ve Doğu Türkçesiyle kaleme alınmış Nasreddin Hoca fıkraları Türklük algısı yönüyle ele alınmıştır. Hikâyât-ı Hoca Nasreddin adlı yazmada “Türk” ve “Türkmân” tipinin yer aldığı altı fıkra, mezkûr basma eserdeki latifelerle bir araya getirilerek incelenmiştir. Bu latifelerin dili, geç dönem Çağatay Türkçesine aittir. Bu sebeple Batı Türkçesi (Hikâyât-ı Hoca Nasreddin) ve Doğu Türkçesinde yer alan fıkraları, Türk tipi üzerinden karşılaştırmak uygun görülmüştür. Cengiz Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsü 007 numarada kayıtlı geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış Nasreddin Hoca (Efendi) latifelerinde Türk tipi bulunmamaktadır. Bu tipin Anadolu sahasındaki Nasreddin Hoca fıkralarında bulunduğunu, Doğu Türkçesiyle yazılmış fıkralarda yer almadığını görülmektedir. Her ne kadar Doğu Türkçesinin coğrafyasında Türk kelimesinin menfi anlam içeren kullanımlarını Nevâî’de görmüş olsak da bu kullanımın sınırlı olduğunu, Anadolu Türkçesindeki kullanımının daha yaygın olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Çalışmada bir ötekileştirme unsuru olarak kullanılan “Türk” stereotipi değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Türk tipi Nasreddin Hoca fıkralarında bir oto-stereotiptir. Ele alınan fıkralarda köylü tipinin şehirliden daha uyanık ama bunun yanında kaba bir tip olduğu görülmüştür.

### Anahtar Kelimeler

Hikâyât-ı Hoca Nasreddin, fıkra, stereotip, anlam kötüleşmesi, Nasreddin Hoca.

### ABSTRACT

Many studies have been conducted on the meaning of the word "Turk". Although various opinions are put forward in these studies, it is seen that it expresses the meaning of "nation" in the Orkhon Inscriptions, the first known written texts. It is known that the word "Turk" is used in works with meanings such as "beautiful, strong, valiant" as well as "the lineage speaking various dialects of Turkish and the person of this lineage". In the works and dictionaries of different cultures (especially Persian and Arabic sources), the word "Turk" appears in many works with the meaning of "beloved" as well as various meanings. However, in addition to positive meanings, there are also negative uses of the word. As far as it can be determined, the use of the word "Turk" in negative meanings started from the works of the 15th century. It is sometimes used in the form of "türk-i bî-râh", sometimes as a Persian suffix "türkâne", and sometimes as a noun in the sense of "peasant";

\* Geliş tarihi: 15 Mart 2022 - Kabul tarihi: 4 Nisan 2023  
Erbay, Fatih. “Nasreddin Hoca Fıkralarında ‘Türk’ Oto-Stereotipi: BY7297 Numaralı Yazma Eser Örneği”, *Millî Folklor* 138 (Yaz 2023): 55-66

\*\* İğdir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İğdir/Türkiye, fatih.erbay@igdir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6086-9558.

rude". The 17th century satirical poet Nefî uses the word "Turk" as an element of humiliation in many couplets in his *Sihâm-ı Kazâ*. In this study, the use of the word "Turk" in negative / pejorative meanings in Nasreddin Hodja jokes is analyzed. The work that constitutes the basis of the study is the manuscript titled *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* registered in Konya Regional Manuscript Library with the number BY7297. Although it is understood from the library records that the work was endowed in the year 1292 (1875-1876), the date of the work and its author are not known. However, considering the date of donation (1875-1876), it is likely that the date of the manuscript was in the early 1800s. The jokes in the manuscript titled *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* were scanned and the Turkish/Turkmen words were identified. Then, these jokes were compared with the jokes in the manuscript collection of the Chingiz Aitmatov Institute of Language and Literature of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, number 007, which has a missing beginning and end. Therefore, Nasreddin Hodja jokes written in Western and Eastern Turkish belonging to the same period are discussed in terms of the perception of Turkishness. In the manuscript titled *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*, six jokes in which "Turk" and "Turkmân" type are included are analyzed by bringing together with the jokes in the aforementioned printed work. The language of these jokes belongs to late Chagatai Turkish. For this reason, it was deemed appropriate to compare the jokes in Western Turkish (*Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*) and Eastern Turkish through the Turkish type. There is no Turkish type in Nasreddin Hodja (Efendi) jokes written in late Chagatai Turkish, registered in Cengiz Aitmatov Institute of Language and Literature number 007. It is seen that this type is found in Nasreddin Hodja jokes in the Anatolian field, but not in jokes written in Eastern Turkish. Although we have seen the use of the word Turkish with a negative meaning in the geography of Eastern Turkish in Nevâyî, it would be appropriate to say that this use is limited and its use in Anatolian Turkish is more common. In the study, the stereotype of "Turk" used as an element of marginalization was evaluated. In this context, the Turkish type is an auto-stereotype in Nasreddin Hodja jokes. In the jokes analyzed, it was seen that the peasant type is more alert than the city dweller, but also a rude type.

#### **Keywords**

*Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*, joke, stereotype, pejorative, Nasreddin Hodja.

#### **Giriş**

Nasreddin Hoca Türklerin kültür tarihinde önemli bir yapı taşı durumundadır. Bu bakımdan nesilden nesile aktarılan Nasreddin Hoca fıkraları araştırmacılar tarafından çeşitli yönleriyle ele alınır. Türk halk kültüründe bu fıkralar sözlü geleneğin nadide örneklerindedir. Yüzyıllardır farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda aktarılması fıkraların toplum tarafından nasıl ve ne kadar benimsendiğiyle de yakından ilintilidir.

Nasreddin Hoca şimdiye kadar tespit edilebilen yazılı kaynaklar dikkate alındığında 15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren fıkraları anlatılagelen Türk kültürünün önemli sembollerinden biridir (Sakaoğlu ve Alptekin 2009: 8-9). Osmanlı döneminde Nasreddin Hoca'yı zikreden ilk eser Ebu'l-Hayr-ı Rûmî'nin yazdığı ve Sarı Saltuk'un menkıbelerini anlatan 1495 tarihli *Saltuknâme*'dir. Bu eseri takiben Lâmiî Çelebi'nin *Letâif*'inde de (1532-1533) Hoca'ya ait iki fıkraya yer verilir. Osmanlı ve Selçuklu dönemine ait birçok eserde Nasreddin Hoca'yla ilgili bilgiler veya fıkraları verilmiştir (Özkan 1999: 18; Sakaoğlu ve Alptekin 2009: 10-19).

Nasreddin Hoca fıkraları sadece Türklerin yaşadığı coğrafyalarda değil, Türklerin komşu oldukları milletlerde de söylenegelmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun genişleme alanına bağlı olarak bu fıkralar gerek kendi adıyla gerekse tiptaşı ile bilinmektedir (Sakaoğlu ve Alptekin 2009: 84). Nasreddin Hoca yayıldığı tüm sahalarda Türk kültürüne canla başla hizmet eden bir kültür taşıyıcısıdır. Türk kültürünü geleceğe taşımada halk dilinin sadeliği ve Türkçeyi ifade etme gücüyle mükemmeli yakalar (Şenocak 2007: 168). Bu mükemmeliyeti asla zamanın dışında yaşamaz. Kendi yarattığı mizah çerçevesinde "eski ve yeni" iç içedir. Klasik ve çağdaş uyarlama/yaratıların iç içe geçtiği bellek devamlı güncellenmektedir (Özdemir 2010: 37; Şenocak 2007: 97). Bununla birlikte Hoca'nın şehirlere ve ülkeler arasında paylaşılması, asırlar ve coğrafyalar üstü yaşama gücünün de sırrını içinde saklamaktadır. Mevlânâ ve Yunus Emre "gön-

lün”, Nasreddin Hoca ise “aklın sembolü olarak Anadolu’da Türk halk felsefesinin temelini oluşturan “akıl-gönül” birliğini yaratmıştır (Özdemir 2010: 28).

### 1. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi BY7297’de Kayıtlı *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*

Nasreddin Hoca fıkraları/latifeleri birçok yönden incelenmesi gereken özellikler taşımaktadır. Çalışmada Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi BY7297 numarasıyla kayıtlı *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* adlı yazmada verilen fıkralarda geçen *Türk* kelimesi üzerinde durulacaktır. Kütüphane kayıtlarından eserin hicri 1292 yılında (1875-1876) bağışlandığı anlaşılrsa da eserin yazılış tarihi ve yazarı bilinmemektedir. Ancak bağışlanma tarihi (1875-1876) dikkate alınarak istinsah tarihinin 1800’lü yılların başı olması muhtemeldir (Kalaycı 2018: 39-41).

Eser üzerinde ilk tanıtıma Ahmed Ateş (1948) yapmıştır. Ateş, tanıtımında yazmanın sekiz bölümden oluştuğunu belirtir (Ateş 1948: 179). Daha sonra Pertev Naili Boratav, Ahmed Ateş’in tanıtımına atıfta bulunarak eseri göremediğini bu yüzden fıkra sayısını bilmediğini belirtir (2014: 108). Bekir Şahin (2015), “*Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğünde Bulunan Bir El Yazması: Hikayat-ı Nasreddin Hoca*” adlı bildiriyle yazmanın ayrıntılı tanıtımını yapmıştır. Eser üzerinde en geniş çalışma Kalaycı (2018) tarafından yapılan yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada yazmanın tıpkıbasımı, transkripsiyonu ve günümüz Türkçesine aktarılmasına yer verilirken fıkraların incelenmesi de yapılmıştır.

*Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* adlı yazma rik’a hattı ile kaleme alınmıştır. Bu yazı cinsinin 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra ana çizgileriyle beliren bir karakter kazandığı düşünülmektedir. Eserin yazı karakteri dikkate alındığında dönem özelliklerini çok yansıtmadığı, rik’a hattı kurallarına da sıkı sıkıya bağlı kalınmadan yazıldığı tespit edilmiştir (Şahin 2023). Eser, Antalya/Elmalı Halk Kütüphanesi’nde 3032 numarada kayıtlı iken Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’ne nakledilmiştir. *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* adlı yazmada toplam 136 tane fıkra bulunmaktadır (Kalaycı 2018: 36-41).

Bu makalede, *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* adlı yazma eser taranarak “Türk” kelimesinin kullanıldığı yerler tespit edilmiş ve hangi anlam dairesi içinde kullanıldığı belirlenmiştir. Kalaycı’ya (2018) ait çalışmada verilen tıpkıbasım dikkate alınmış, tespit edilen okuma hataları giderilmeye çalışılmıştır. Çalışmaya esas alınan bu yazmanın yanında, Kırgız Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisi Cengiz Aytmатов Dil ve Edebiyat Enstitüsü’nün el yazması koleksiyonu 007 numarada kayıtlı olan ve başı-sonu eksik basma eserdeki latifeler de taranmıştır. Bu hâliyle Batı ve Doğu Türkçelerinde birbirine yakın dönemlere ait Nasreddin Hoca fıkralarının karşılaştırılması da yapılmıştır.

### 2. *Türk* Kelimesinin Olumsuz-Menfi (Pejorative) Kullanımı

*Türk* kelimesi ile ilgili, sözlük tanımında olumsuz bir çağrışım olmasa bile kelimenin aşağılayıcı olarak kullanımı özellikle yabancı kaynaklarda görülmüştür. Farsça kaynaklarda *Türk* kelimesinin olumlu anlamlarının yanında olumsuz anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir.<sup>1</sup> *Ferheng-i Kinâyât-ı Suhen* adlı eserde *Türk* kelimesine “Güzel yüzlü, maşûk, yağmacı, savaşçı, kavgacı” anlamları verilmiştir. Aynı eserde *Türkâne* kelimesine “Zerâfetsiz ve edebe riayet etmeyen, çabuk, hareketli, cesur ve korkusuzca davranan, öfke ile hareket eden, edepsiz”; *Türk-tâz* kelimesine de “Şiddetli ve acımasızca saldıran” anlamları verilmiştir (Armutlu 2020: 55).

*Türk* adının Türkçe yazılmış bazı eserlerde de olumsuz anlamda kullanımı görülmektedir. *Türk* kelimesine *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* adlı eserinde yer veren

Ahmet Talât Onay, kelimenin “Kaba-saba adam, köylü” gibi anlamlarında da kullanıldığını açıklamış; Surûri’nin şu beytiyle örneklendirmişti:

*Terket o Türkü k’etse teşehhür, ne denli kim  
Çifti komuş, Sitanbul’a gelmiş Sapanca’dan*

Ayrıca Onay, eserlerde “Türkman” kelimesinin de “Türk” yerine kullanıldığını belirtmiştir (Onay 1993: 421-422).

İskender Pala da eserinde *Türk* kelimesinin Divan şiirinde, “sarhoş, zalim, kavgacı, kötü kalpli” anlamları çerçevesinde ele alındığını, kelimeye daha sonraları “kaba-saba adam, köylü” anlamının yüklendiğini açıklamıştır. *Türk* kelimesine, şairi bilinmeyen şu beyit örnek verilmiştir:

*Böğürtlen açılsa bağ oldum sanır  
Türk şehre gelse beğ oldum sanır* (Pala 1995: 547).

İsmail Parlatır, sözlüğünde kelimeyi iki anlam dairesinde değerlendirmiştir. Öncelikle *Türk* kelimesine “Asya’da yaşayan mert ve yiğit büyük kavim” anlamını, sonra da *türk* kelimesine “görgüsüz, terbiyesiz, köylü” anlamlarını vermiştir (Parlatır 2006: 1737).

17. yüzyılın hiciv şairi Nefî’nin *Sihâm-ı Kazâ*’sında *Türk* kavramı, bu zamana kadar olan en kötü üslupla şiire girer. Bu tavrın özünde Osmanlı’nın kuruluş ve yükselişinde Türklerin yok sayılması bulunmaktadır. *Türk* kelimesine aşağılayıcı anlamlar yüklenir; vezirlerin ve vezir-i azamların etnik kökenleri itibarıyla Türk olmadığı için Osmanlı’nın da Türk olmadığı tezine malzeme sunulur:

*Vezir-i mülk-i İslâm olmağa lâayık mıdır andan*

*Doñuz çobanı Gürcü, Ermenisi, Türki Lâz ü Çingânı* (SK K2-9 / Çalışkan 2015: 142).

Tespit edilebildiği kadarıyla *Türk* kelimesinin olumsuz anlamlarda kullanılması 15. yüzyıla ait eserlerden itibaren başlamıştır. Bazen tamlamayla “türk-i bî-râh, etrâk-i bî-idrâk” şeklinde, bazen Farsça ek alarak “türkâne” şeklinde, bazen de sadece isim olarak “köylü; kaba” anlamında kullanımları görülmektedir. Buradan hareketle *Türk* kelimesinin olumsuz anlam içermesi Osmanlı İmparatorluğu içerisinde azınlıkların devlet bürokrasisinde önemli görevlere getirilmesiyle eş zamanlıdır.

### 3. Türk Folklorunda Stereotip

Stereotiplerin temel özellikleri ile ilgili bugüne kadar yapılan yayınlarda ortak bir anlaşma bulunmaktaysa da stereotiplerin nasıl ve neden oluştuğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak temelde bir stereotipin üç önemli aşaması vardır: 1) Bir grup insan belirli özelliklerle tanımlanır. 2) Daha sonra gruba bir bütün olarak bir dizi ek özellik atfedilir. 3) Son olarak, bir kişinin tanımlayıcı ve anlamlı özelliğe sahip olarak tanımlanması üzerine (birinin İngiliz olduğunu keşfettiğimizde), ona basmakalıp bir özellik atfedilir (Hinton 2000: 6-8). Temel olarak stereotipler, algılayıcının gelen bilgi yerine önceden depolanmış bilgiye güvenmesini sağlayarak bilgi işlemeyi kolaylaştırır (Hilton ve Hippel 1996: 238). İnsanlar bazen dil çeşitlerini farklılaştıran özellikler hakkında çok net algılara sahiptir. Bu stereotipler insanların üzerinde yorum yapabileceği ve tartışabileceği şeylerdir ve genellikle bunlar hakkında çok güçlü olumlu ya da olumsuz fikirlerle sahiptirler (Meyerhoff 2006: 22).

Stereotipler, basitçe, bir grubun üyelerine karşı duygularımızı etkileyen başka bir grubun bilişsel temsilleri anlamına gelir (Zhang 2009: 25). “Kalıp yargı” olarak adlandırılacak stereotipler tıpkı bir masal ya da ritüel gibi ilk üreticisi belirsiz olan ve kalıpsallaşarak gelenek içinde aktarılan bir bilgi türüdür (Çelik 2009: 17). Çeşitli grupların kimliklerinin oluşmasını sağlayan karmaşık niteliklerin zihinde beliren “imaj”larının



basite indirgenerek genelleştirilmesi stereotipleştirmenin özelliklerindedir (Çelik 2009: 12).

Aksoy-Sheridan (2007)'ın Temel fıkralarının bir "ötekileştirme" içerisinde stereotip olup olmadığı konusunda yaptığı çalışma dikkat çekicidir. Saralmaz (2021), çalışmasında Anadolu sahası Türk fıkralarında stereotipleri incelemiştir. Ancak bu çalışmada, diğer etnik gruplara değinilirken "Türk" stereotipine yer verilmemiştir. Karataş (2017), hekim folklorunda stereotiplerin fıkralara nasıl etki ettiğini inceleyerek hekim üst kimliği içerisinde yer alan alt grup kimlikleri ve ötekileştirmelerinin hekim folklorunun bir cephesinin oluşumundaki rolünü ortaya koymuştur. Hekim folkloruyla ilgili bir başka çalışmada Büyükokutan Töret (2018), hekimlerle yapılan görüşmelerden yola çıkarak, hekim folklorundaki stereotipleri tespit etmiş; bu stereotiplere bağlı olarak ortaya çıkan, farklı branşlardaki hekimlerle ilgili ayırt edici niteliklere ve stereotiplere bağlı olarak yapılan şakaları değerlendirmiştir.

Türk sözlü ve yazılı edebiyatı içerisinde belirli bir sosyal çevre veya zümre ile bir düşünüş ve davranış şeklini temsil yeteneği kazanan unsurlara *tip* denmektedir. Fıkra'yı diğer anlatı türlerinden ayıran ve fıkraya "özgünlük" katan *tip* unsuru, doğduğu toplumun temel özelliklerini bünyesinde barındıran ve toplumun kabullendiği kimselerdir. Zamanla yaygınlaşp "tip" hâline dönen şahsiyetler, toplumsal kimliğin oluşmasında önemli bir yere sahiptirler. Onlar sayesinde kültürel birikim sonraki nesillere aktarılmaktadır (Solmaz 2018: 342). Bu bakımdan Nasreddin Hoca fıkraları sonraki nesillere kültür birikiminin aktarılmasında önemli bir rol üstlenir.

Türk edebiyatında -ister yazılı ister sözlü olsun- bütün fıkralar halkın oluşturduğu bir fıkratipine bağlı bir şekilde anlatılır. Fıkraların temel özelliklerinden biri de budur. Fıkralardaki bu ana tipe "fıkra-tipi" adı verilmektedir. "Fıkra-tipi" yaşamış kişiler olabileceği gibi çeşitli zümrelerin, azınlıkların kültürlerin bir araya gelmesinden meydana gelmiş ve kişilik vasfı belirmiş tipler de olabilir (Yıldırım 1999:18).

İlhan Başgöz, 16. yüzyıldan kalma Nasreddin Hoca hikâyelerinde etnik unsurlarla ilgili aşağılayıcı bir durumun olmadığını belirtir. Ona göre Hoca hikâyeleri kent kültürü ile uzlaşmaya girince, yani 17. yüzyıldan sonra, onların arasında, sayıları az da olsa, Yahudi, Kürt, Acem, Zenci Arap hikâyeleri belirir. Bu hikâyeler Türklerin azınlıklarla yüz yüze gelmesi ve toplum hayatında onlarla yakın ilişkiye girmesiyle ilintilidir. Başgöz yeni Nasreddin Hoca hikâyelerinde 'Hey cahil Türk' ifadelerinin bulunduğunu köylü ya da göçebe Türkmen'e karşı bu davranışın saray kültürü ile halk kültürü arasındaki gerginliğin bir belirtisi olduğunu aktarır (2005: 65-67).

### 3.1. 'Türk' Oto-stereotipi

Stereotipler, birbiriyle ilişkili olmakla birlikte, önyargılarla özdeş değildir. Stereotipler, bilişsel işleve bağlı geniş inançlardır, önyargılar ise beynin duygusal kısmıyla ilişkili görüşler veya duygulardır. Bu nedenle, stereotipler ve önyargılar arasındaki fark, esas olarak duygusal çağrışımlarındadır. Bir stereotipin stereotip olması için doğru veya yanlış olması gerekmez (Janžekovič 2022: 4).

Stereotip, bir kişi veya grup tarafından belirli bir şey hakkında sahip olunabilecek bir kavram veya inançtır. Bir toplumun kendisiyle ilgili olan yargıları 'oto-stereotip' (auto-stereotyping/self-stereotyping), kendisinin dışında kalan gruplarla ilgili yargıları ise 'hetero-stereotip' şeklinde adlandırılmaktadır (Bourse 2009: 127). Otostereotipler, kişinin grubuna ilişkin kavramlar oluşturur ve bu sayede bireylerin zaten belirgin olan özellikleri aracılığıyla içinde bulunduğu toplumla bütünleşmesine aracılık eder. Eleştirel düşüncenin eksikliği, ait olduğumuz bir grup ya da ulus hakkındaki fikirlerin büyük

ölçüde olumlu olmasına neden olur, çünkü kendimizi çoğunlukla "diğerlerine" karşı tanımlar ve kendimize daha iyi nitelikler atfederiz (Vašečka 2023).

Oto-stereotipler, genel itibarıyla daha olumlu olma eğiliminde olsa da bazen olumsuz çağrışım yapımları da mümkündür (Janžekovič 2022: 4). *Türk* kelimesinin bir oto-stereotip olarak çok fazla olumlu anlamlarının yanında, Nasreddin Hoca fıkralarında birkaç olumsuz anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir.

Ulusal stereotipler çeşitli ulusların ayırdedici özelliklerini belirtirler. Bu yapılırken genellikle o ulusu diğer uluslardan ayırdedici davranış modellerine dayanan bir yaklaşım gösterilir. Bu davranış modelleri gelenek, göreneklerden oluşabileceği gibi inançlar, değerler ve tutumları da kapsayan kavramsal davranış modellerini de içerebilir. Özellikle Türkler ile ilgili öne sürülen karakter özelliklerinin bir kısmı olumlu, bir kısmı da olumsuz nitelikleri içermektedir (Tezcan 1974: 17-19).

### 3.1.1. *Hikâyat-ı Hoca Nasreddîn*'de 'Türk' Oto-stereotipi

"Hikâyat-ı Hoca Nasreddîn" adlı yazmada yer alan yüz otuz altı fıkra tarandığında *Türk* kelimesinin geçtiği beş, *Türkmân* kelimesinin yer aldığı bir fıkra tespit edilmiştir. Nasreddin Hoca fıkralarında karşılaşılan *Türk* tipi de belirli sosyal çevre içinde davranış biçimini temsil eden bir unsurdur. "Bundan Çıkar" ve "Öküz" adlı fıkralarda *Türk* kelimesi, "köylü" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tip şehirli ile köylü arasında geçen bir anlatı olma özelliğini taşır. Fıkralarda: "bu *Türk köyden şehre geldikde ol şehir oğlanınıñ hânesine gelüp konardı"* (50b-3/4), "bir gün *Türk gene gelüp ve gittiği vakitte bu şehir oğlanını köye da'vet eder"* (50b-8/10), "bu şehir oğlanı bir gün *karındaşlığı Türkün köyine varur"* (50b-10/11) şeklinde verilen tipler aslında şehirli ile köylü arasında geçmektedir. Bu bakımdan *Türk* stereotipi aslında köylü ya da kırsal bölge insanını anlatmaktadır. Köylü (Türk) stereotipi bu fıkralarda uyanık ancak çok fazla kültürlü olmaması bakımından eleştirilir:

**(Bundan Çıkar)** "50b (1) hikâyet gene bir gün bir **Türk** (2) ile bir şehir oğlanı dostlaşurlardı (3) bu **Türk** köyden şehre geldikde ol şehir (4) oğlanınıñ hânesine gelüp konardı velâkin (5) ol şehir oğlanınıñ birkaç ma'sümü varmış (6) bunları oğşayup oturlardı bu şehir (7) oğlanı ol **Türke** geldikçe haddinden ziyâde (8) ri'âyet edermiş bir gün **Türk** gene gelüp (9) ve gittiği vakitte bu şehir oğlanını köye da'vet (10) eder bu şehir oğlanı bir gün karındaşlığı (11) **Türkün** köyine varur **Türk** bunun önüne bir (12) mikdâr sūd ve bir päre etmek kor tamam yeyüp (13) gidecek maħalde der ki birâder ben senün evine (14) vardığım zamân sen baña beş on dürlü ta'am (15) getürüp 'azim ri'âyet edersin ammâ şimdi (16) ben saña işte sūt vërdim işte birâder (17) kaymak da bundan çıkar baklava da bundan çıkar 51a (1) börek de bundan çıkar deyüp bunı yollar lâkin bu (2) şehir oğlanı evine gelür ammâ bu **Türkün** böyle (3) işi gücine gelüp hatunına tenbîh eder ki şol (4) **Türk** ne zamân gelürse kapuyu açmayup baña (5) haber eyle dedi hatunı n'ola deyüp gözetmege (6) başladı bir gün **Türk** gelüp kapuyu dak eyledi (7) hatun kapuya vardı **Türk** eyitdi ma'sümları (8) Aħmedciği, Muştafacığı görecekim geldi dedi (9) hatun n'ola tur deyüp gelüp Çelebiye haber vërdi (10) Çelebi tüz sürüp kapuya gelüp meger kapunun bir (11) aralığı vardı hemân zekerin ol aralığdan (12) çıkarup bre **Türk** işte buña bak Aħmedcik (13) Muştafacık bundan çıkar demiş **Türk** kaçup (14) bir dağı gelmemiş"

**(Öküz)** "16a ... (4) bir gün gene hocanın tarlasında bir öküz (5) girüp harâb etmiş hoca görüp eline bir (6) degnek alup urmağa vardıkda öküz kaçup (7) gitti hoca arından yetişemedi bir iki (8) günden sonra hoca gördi ki ol öküzü (9) bir **Türk** bir 'arabaya koşup bázara gider hocaya (10) tüz eline bir degnek alup öküzü dögmeye başladı (11) **Türk** bre âdam divâne mi olduñ öküzü (12) niçün dögersin demiş hoca sen yabana (13) söyleme öküz yidigin bilür demiş"

Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn'de yer alan iki fıkrada Türk tipi, “kolayca kandırılan kişi” için kullanılır. Bu fıkrada bir aşâğılama bulunmamaktadır. Ancak Türk tipi bazen bir hamalın karısının, bazen de bir aşçının sözüne inanmaktadır ve komik olaylar bu tipin üzerine kurgulanmıştır:

**(Kaz Eti)** “49b ... (6) ammâ bir gün bir (7) hammâlin biri bî-çârenüñ tabî'atı kaz eti (8) ister pâzârdan bir besili kaz alup eve (9) getürüp hatunına şol kazı pişür deyüp (10) kendi taşra işine gider hatunı kazı (11) pişürüp döstuna haber gönderir döstü (12) ile kazıñ şafâsın ederler hamâl ikindi (13) vakti bir yârânı hammâlî da alup evine kaz (14) eti yemege gelürler hatunına dër ki kazı (15) misâfire ri'âyet eyle ben varup etmek (16) alayım deyüp gider lâkin karı fırsatı ğanîmet (17) bilüp töz eline bir tûc havân eli alup misâfirin 50a (1) karşusunda yağlayup âteşde kızdırmağa başlar (2) misâfir anı görüp bozulup dönüp hatuna (3) su'âl êdî karı eyitdi ey misâfir benim (4) saña cânım acıdı evvelâ sen bunda niye geldün (5) bilür misin belî bilürüm kaz yemege geldün dëdi (6) karı bre yok şol havân elin görür misin (7) işte bunı senüñ götine şoksa gerek (8) dëyince hemen **Türk** kapudan taşra olur bu kerre (9) hammâl gelüp misâfiri görmeyince su'âl eyledi (10) karı eyitdi kazı alup gitdi dëdikde (11) hammâl eline töz bir pârça etmek alup **Türkün** (12) ardına düşüp uzaktan gördi ki (13) **Türk** kaçup gider bir miqdâr koğdı (14) gördi erişemez çağırıp tûr (15) bâri şuyundan olsun banayım dëdi (16) **Türk** ardına bakup elindeki etmegi görüp (17) havân elin şatup var püzevenk eski 50b (1) bandediğma ban dëmiş”

**(Keşkek Tarifi)** “52a ... (5) hikâyet bir gün bir **Türk** (6) aşçı dükkânında keşkek alup yedikden soñra (7) aşçıya su'âl eder ki buña kaç arşun (8) iplik gider dëdi aşçı bir zarîf herîf (9) êdi **Türkün** ne için su'âl êtdigin tıyup (10) beş arşun iplik el vërür dëdi **Türk** (11) sürüp evine gelüp karısına ipliğın var mı (12) deyüp su'âl eyledi karı da vardır dëdi (13) töz getür deyüp beş arşun ipliği var (14) êmiş karısı şandıkdan çıkarıp **Türkün** (15) eline vërdi **Türk** hemân ol beş arşun (16) ipliği päre päre êdüp bir tencere içine (17) koyup âteş üzerine qodı karısı 52b (1) **Türke** su'âl eyledi ki tuzunu ne kadar qoya (2) **Türk** varayım haber alayım deyüp sürüp (3) aşçıya gelüp eyitdi keşkege ne kadar tuz (4) gerekirdi dëdi aşçı eyitdi ne az ve ne çok (5) dëdi **Türk** de unutmayım deyüp yolda (6) giderken ne az ve ne çok deyüp giderdi (7) meger ol aradan beylik koyunlar geçerdi **Türk** (8) koyunların yanında ne az ve ne çok deyüp ezberleyüp (9) giderken beylik çobanlar sen pâdişâh koyununa (10) ne çokdur dërsin deyüp buña bir eyü tayağ (11) çekdiler **Türk** ya ne söyleyim dëmiş Allah artırsın (12) deyüp du'â eyle dëdiler **Türk** de Allah artırsın (13) deyüp giderken bir cenâzeye râst geldi (14) Allah artırsın deyüp tûrurken bre ne (15) söyler bu **Türk** deyüp bir eyü tayağ dögдилer (16) ya ne dëyeyim ağalar dëdi bunı gördün (17) bir dağı görmeñ dë dëdiler **Türk** de 53a (1) bunı bir dağı görmeñ, deyüp giderken bir (2) gelin qoçı ile giderdi bunı göreñ (3) bir dağı görmesın deyüp giderken (4) **Türke** gelin aqrabâları bir eyü tayağ dögerler (5) ya ne dëyeyim ağalar doğrı yolına git dë (6) dëdiler **Türk** de doğrı yolına git deyüp (7) giderken meger iki yigit ğavğa ederlerdi (8) **Türk** de geçerken doğrı yolına git deyüp (9) giderdi bunlar **Türkün** bu sözüne incinüp (10) senün ne üzerine lâzım deyüp bir eyü (11) tayağ anlar da dögerler ya ne diyeyim ağalar (12) dëdi iki qarındaş dögüşürler gelin halâş (13) êdek dëseñe öyle dëyeyim ağalar deyüp (14) iki qarındaş dögüşüyorlar gelin halâş (15) êdiñ deyüp giderken bir ağa adam eline (16) et almış giderken bir köpek ol ağanuñ (17) elinde ol ete mü'kil olmuş ağa da köpegi 53b (1) dögmege başladı **Türk** de iki qarındaş dögü- (2) şüyor gelin halâş êdek dëyince ağa bre (3) ne poğ yer bu **Türk** deyüp bir eyü odun (4) döger yâ ne dëyeyim ağacığum oş bre köpek (5) dë dëdi **Türk** de oş bre köpek deyüp (6) giderken bir dikici dükkâmı oñine gelür (7) dikici mesti ağızına almış çeküp tûrırken (8) **Türk** de oş bre köpek deyüp geçüp (9) giderdi dikici de sen baña köpek dëdüñ

(10) deyüp bir eyü kötek çekdi yâ ne dëyeyim benim (11) ağacugum dëyerek sü-rüp **Türk** (12) evine gelüp karısına hâli (13) keyfiyeti nakl eyledi”

Beş fıkradan sonuncusunda Nasreddin Hoca ile *Türk* tipinin karşılaşması ve ko-nuşması vardır: “*günlerde bir gün hocaya bir Türk âdemi bir tavşan ile gelüp misâfir oldı*” (14a-3/4), “*Türk bre âdam dîvâne mi olduñ öküzi niçün dögersin dëmiş hoca sen yabana söyleme öküz yidigin bilür dëmiş*” (16a-11/13). Türk tipi burada “uyanık kimse” olarak görülür. Bu fıkrada *Türk* tipi, şehirde yaşayan bir dostunun evine misafirdir ve kendisinden sonra gelen herkes onun adını vererek Hoca’nın evinde yemek yemek ister. Nükteli olaylar şu şekilde anlatılır:

**(Tavşan)** “14a ... (3) günlerde bir gün hocaya bir **Türk** âdemi (4) bir tavşan ile gelüp misâfir oldı beş (5) on günden sonra ol tavşan getüren (6) **Türkün** hem-şehrilerinden beş on âdam (7) gelüp hocaya misâfir olmak istediler hocaya (8) eytdiler biz şol geçen gece saña tavşan (9) getüren **Türkün** hemşehrilerindeñiz saña (10) misâfir olmağa geldik dëdiler hoca da ikrâhen (11) bunları evine kon-durdı bunuñ üzerine beş (12) on gün geçdi beş on âdam dañı geldi eytdiler (13) biz saña tavşan getüren adamıñ koşullarıyuz (14) saña misâfir olmağa geldik dëdiler hoca (15) bunları evine kondurdı aħşâm olduğa (16) bir şahana bir miğdâr şu koyup heriflerin (17) öñüne kodı buyuruñ dëdi herifler eytdiler 14b (1) hoca hiç su yenür mi dëdiler hoca (2) eyitdi ey misâfirler işte bu ol tavşanuñ (3) şuyunuñ şuyudur dëmiş”

Fıkralarda Türk stereotipinden başka Türkmen stereotipi de bir fıkrada yer almak-tadır. Bir kez karşılaşılın *Türkmân* kelimesi “konar-göçer, yörük” anlamındadır: “*ol Türkmân dër ki gel emdi seni bizim obaya götüreyim*” (30b-7/8). Her ne kadar fıkranın son bölümü, el yazması sayfanın eksik olmasından dolayı tamamlanamasa da “konar-göçer, yörük” anlamında kullanılan *Türkmân* kelimesi metinde yer almaktadır. Fıkranın şahıs kadrosu bir hayli zengindir (Nasreddin Hoca, Türkmân, sarhoş, kocakarı (ev sahi-bi), kocakarının kızı, Bekri ve Bekri’nin arkadaşları):

**(Hocanın Yoldaşları)** “30b ... (4) bir gün hoca bir şahrâda (5) gezerken bir suhete râst gelüp eyitdi sen (6) faķı mısın, deyü su’âl eder hoca belî faķıyım dër (7) ol **Türkmân** dër ki gel emdi seni bizim obaya (8) götüreyim faķımız yokdur deyüp ibrâm eyledi (9) hoca sözünden çağmayup gtdiler yolda bir (10) serhoşa râst geldiler ve bir köre râst (11) geldiler ol dañı refiķ oldu lâkin havâ ziyâde (12) kış olmağla köy ba’îd olduğundan geceye (13) kaldılar ...

*Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*’deki tespit edilen beş fıkra değerlendirildiğinde Türk ti-pi, üç farklı karakterde görülür. Bunlar; “Öküz” ve “Bundan Çıkar” adlı fıkralarda “köy-lü”, “Kaz Eti” ve “Keşkek Tarifi” adlı fıkralarda “kolayca kandırılan kişi”, “Tavşan” adlı fıkrada ise “uyanık kimse” şeklindedir. Bu beş fıkranın hiçbirinde Nasreddin Hoca şahıs kadrosunda yer almaz. Sadece “Öküz” ve “Tavşan” fıkralarının şahıs kadrosunda yer alan Hoca, “Bundan Çıkar”, “Keşkek Tarifi”, “Kaz Eti” fıkranın şahıs kadrosunda yoktur.

### 3.1.2. Çağatayca Latifeler ile *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*’deki ‘Türk’ Oto-stereotipinin Karşılaştırılması

Nasreddin Hoca fıkralarının Türklere ait farklı coğrafyalarda anlatıldığı bilinmek-tedir. Bu sebeple çalışmada, Anadolu sahasında Batı Türklüğü tarafından kaleme alın-mış *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* ile Doğu Türklüğü alanında basılmış *Nasreddin Hoca Latifeleri*’nin karşılaştırılması amaçlanmıştır. *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* adlı yazmada *Türk* ve *Türkmân* tipinin yer aldığı altı fıkra, Kırgız Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Aka-demisi Cengiz Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsünün el yazması koleksiyonu 007 numarada kayıtlı olan ve başı-sonu eksik basma eserdeki latifeler arasında taranmıştır. Bu latifelerin dili, geç dönem Çağatay Türkçesine aittir. Dolayısıyla Batı Türkçesi

(*Hikâyât-ı Hoca Nasreddin*) ve Doğu Türkçesinde yer alan fıkraların *Türk* tipi üzerinden karşılaştırılması uygun bulunmuştur.

Geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış Nasreddin Hoca (Efendi) latifelerinde *Türk* tipi yer almaktadır. Dolayısıyla bu tipin Anadolu sahasındaki Nasreddin Hoca fıkralarında bulunduğu, Doğu Türkçesiyle yazılmış fıkralarda yer almadığı görülmüştür. Her ne kadar Doğu Türkçesinin coğrafyasında *Türk* kelimesinin menfi anlam içeren kullanımlarını Nevâyi’de görmüş olsak da (Özdarendeli 2013: 24) bu kullanımın sınırlı olduğunu, Anadolu Türkçesindeki kullanımının daha yaygın olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

Çağatay Türkçesiyle yazılmış basma Nasreddin Hoca latifeleriyle *Hikâyât-ı Hoca Nasreddin* adlı eser karşılaştırıldığında iki fıkranın ortak olduğu tespit edilmiştir. Bu fıkralar, *Hikâyât-ı Hoca Nasreddin*’in 14a varlığında kayıtlı “Tavşan” fıkrası ile 16a varlığındaki “Öküz” fıkrasıdır. Çağatay Türkçesiyle yazılmış latifelerde Türk tipinin yerine (şahrâ âdemi) “çöl-kır insanı” ve (höküzni egesi) “öküzün sahibi” ifadeleri kullanılmıştır. Dolayısıyla Türk kelimesi yer almamaktadır. “Tavşan” fıkrasının giriş kısmı *Hikâyât-ı Hoca Nasreddin*’de “bir gün hocaya bir Türk âdemi bir tavşan ile gelüp misâfir oldi” (14a-3/4) şeklinde iken Çağatay Türkçesiyle yazılmış metinde “Efendiğe şahrâ âdemleridin bir kişi koyan kültürdi-Efendiye çöl insanlarından bir kişi tavşan getirdi” (47-1) biçimindedir. “Öküz” fıkrasında ise *Hikâyât-ı Hoca Nasreddin*’de “eline bir degnek alıp öküzü dögmeye başladı Türk bre adam dīvâne mi olduñ öküzü niçün dögersin demiş” (16a-10/12) şeklindeki ibare, Çağatay Türkçesiyle yazılmış latifede “kolığa kette tayağ alıp barıp hiç neme demey höküzni ura-bêrdi egesi aydı ki ey ahmak bir mañlûknı bul tarîka âzâr bêrmağnı bâ’isi neme-dür - Eline küçük değnek alıp hiçbir şey demeden öküze vurdu. (Öküzün) sahibi dedi ki: Ey ahmak bir canlıya bu şekilde zulmetmenin sebebi nedir?” (22-6/8) olarak geçmektedir:

**(Tavşan)** “Lañife 47 (1) Efendiğe şahrâ âdemleridin bir kişi koyan kültürdi Efendi hoşnüd (2) bolup anı bir keçe öyide mihmân kılıp izhâr-ı minnet-dârlıklar birlen (3) uzatıp yiberdi yana bir heftedin soñ uşal âdem Efendini eşikin (4) kaçıp keldi Efendi çıkıp kim-sên dedi ol kişi koyan kültürgen (5) dostuñız-mên Efendim dedi Efendi yana ol keçe öyide alıp kalıp (6) şürbâ birlen mihmân kılıp uzatıp yiberdi mundin bir hefte ötgendin (7) soñ dört beş âdemler këlîp mihmân bolmağnı hı’ahladı Efendi (8) sizler kim bolur-sizler dedi alar aydılar koyan kültürgen birâderiñizni (9) hem-sâyesi-miz bes Efendi alarnı hem bir keçe şürbâ birlen mihmân kılıp (10) yiberdi êrse bir eki heftedin soñ yana on beş âdem këlîp (11) Efendini havlısığa mihmân bolmağ istedi Efendi alardın kim (12) êkenliğin soradı alar koyan kültürgen dostuñızni hem-sâyesin (13) hem-sâyesi-miz dediler Efendi hayr andağ bolsa şafâ këlîp-sizler dep (14) mihmân-hâneğa olturguzup köp i’zâz ikrâmlar birlen kette tağaranı (15) toldurup tunuğ su alıp çıkıp koydı alar sordılar Efendim (16) bul neçük ta’am-dur dep Efendi cevâb bêrdi uşal dostumuz (17) kültürgen koyannı şürbâsını şürbâsını şürbâsıdır dedi”

**(Öküz)** “Lañife 22 (1) Efendiniñ êkin-zârığa bir höküz kirip yörüp êrdi Efendi (2) körüp gâzab birlen kolığa tayağ alıp yügürüp bargin hemân (3) höküz kaçıp kitti Efendi anı soñıdın âvâz-ı bülend birlen dedi ki menı (4) zirâ’atlerimni bul tarîka vîrân kılıp yana maña firib bêrdiñ (5) hayr bir küni kolumğa tüşer-sên bes bir küni kördi kim ol (6) höküz hem-sâyesini höküzi êken koşğa koşup yörüp-dür kolığa (7) kette tayağ alıp barıp hiç neme demey höküzni ura-bêrdi egesi (8) aydı ki ey ahmak bir mañlûknı bul tarîka âzâr bêrmağnı bâ’isi neme-dür (9) Efendi aydı ey eşek seni işiñ bolmasun bul bed-baht (10) kılğan günâhın özi bilğan üçün hiç neme demağğa mecâli yoğ-dur dedi”

Nasreddin Hoca’nın geçmişten geleceğe yolculuğundaki esas özellik bütüncüllüktür. Nasreddin Hoca, tüm meslek, kesim, zümre ve tarafları kendi kimliğinde birleştire-

rek ortak toplumsal kimliği temsil etmektedir. O, herkesin “Hoca”ıdır veya herkesin bir Nasreddin Hocası vardır (Özdemir 2010: 28). Bu bakımdan Nasreddin Hoca sadece bir kültürün değil, medeniyetin de önemli unsurlarından biridir.

### Sonuç

Bir toplumun kendisiyle ilgili olan yargıları ‘oto-stereotip’ olarak adlandırılmaktadır. Türk milletinin bizatihi kendisinden doğan Nasraeddin Hoca fıkralarında yer alan *Türk* tipi de bu bakımdan bir oto-stereotiptir. Fıkralarda köylü tipinin şehirliden uyanık ama bunun yanında daha kaba bir tip olduğu resmedilir. Bu stereotip (Türk) etnik bir kimlik ifade etmez. Görgü kuralları çerçevesinde oluşturulan unsurdur.

Cengiz Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsü 007 numarada kayıtlı geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış Nasreddin Hoca (Efendi) latifelerinde menfî Türk tipi yer almamaktadır. Dolayısıyla bu tipin sadece Anadolu sahasındaki Nasreddin Hoca fıkralarında bulunduğunu, Doğu Türkçesiyle yazılmış fıkralarda/latifelerde yer almadığı görülmektedir. Bu durum saray kültürü ile halk kültürünün bir sonucudur. Bu fıkralardaki *Türk* “Köylü, göçebe, cahil” anlamlarında kullanılmaktadır.

Taranan eserler her ne kadar sınırlı olsa da Türk kelimesinin anlam kötüleşmesine uğradığı dönem 15. yüzyıl sonrasındır. Türk kelimesinin bu olumsuz kullanımları bazen bir tamlama ile “türk-i bî-râh” şeklinde, bazen Farsça bir ek alarak “türkâne” şeklinde, bazen de sadece isim olarak “köylü; kaba” biçimindedir. Ancak Nefî’yi burada zikretmek yerinde olacaktır. 17. yüzyıl hiciv şairi Nefî, Sihâm-ı Kazâ’sında bulunan çok sayıdaki beyitte *Türk* kelimesini bir aşağılama unsuru olarak kullanır.

Geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış Nasreddin Hoca (Efendi) latifelerinde - Anadolu Türkçesiyle yazılmış metinlerdeki (*Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn*) Türk kelimesi kullanımı yerine- (şahrâ âdemi) “çöl-kır insanı” ifadesi kullanılmıştır. Bu bakımdan aslında fıkralarda bir denklik vardır. *Türk* kelimesinin bir oto-stereotip olarak köylüyü ifade ettiği düşünüldüğünde farklı sahalarda anlatılan fıkranın tip/tipler olarak aynı olduğu söylenebilir.

Taranan *Hikâyât-ı Hoca Nasreddîn* adlı eserde *Türk* tipi beş fıkrada yer almaktadır. Bu fıkralarda *Türk* kelimesi “köylü” anlamında kullanılmıştır. Bir fıkrada ise *Türkmân* tipi bulunmaktadır. “Konar-göçer, yörük” anlamında kullanılan bu kelimeyi anlam kötüleşmesi ile açıklamak doğru değildir. İlaveten, *Türkmen* kelimesinin bugün de Anadolu ağzlarında “yörük” anlamıyla kullanıldığı bilinmektedir.

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

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

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

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

### NOTLAR

1. Türklerin Farslarla münasebetleri Araplardan önceye dayanmaktadır. Her ne kadar ne zaman başladığı bilinmese de Farslarla olan bu ilişkinin bu kadar eski devirlere dayanması, her iki millette iç içe geçmiş kültür unsurlarının oluşmasına sebep olmuştur. Araplar ise, İslamiyet’ten önce Türklerle yakın bir ilişkide bulunamamış, Türkler hakkında Farslar aracılığıyla bilgi sahibi olmuşlardır (Özdarendeli 2013: 12-13). (Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Doğan 2020).

### KAYNAKÇA

Aksoy-Sheridan, R. Aslıhan. “Temel Fıkraları’nda ‘Öteki’leştirme Boyutu”. Millî Folklor 19/75 (2007): 95-103.

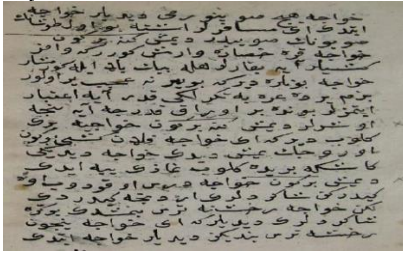
Armutlu, Sadık. “Fars Şiirinde ‘Türk’ Kelimesine Yüklene Anlamlar”. Doğu Esintileri 12 (2020): 51-90.

Ateş, Ahmed. “Burdur-Antalya ve Havalisi Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe Arapça ve Farsça Bazı Mühim Yazma Eserler”. *TDED*. II/3-4, (1948): 171-191.

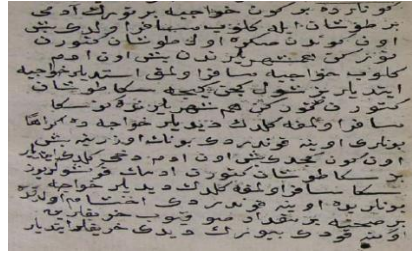
Başgöz, İlhan. Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2005.

- Boratav, Pertev Naili. Nasreddin Hoca. İstanbul: Işık Yayınları, 2014.
- Bourse, Michel. Melezliğe Övgü (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Büyükokutan Töret, Aslı. "Meslek Folkloru Bağlamında Hekimlerle İlgili Stereotipler ve Bunlara Bağlı Şakalar Üzerine Bir Değerlendirme", Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 11/ 24 (2018): 13-30.
- Çalışkan, Nurettin. Tarihi Metinlerin Sahihlik ve Güvenirlik Bakımından Tenkidi: Nef'i'nin Sihâm-ı Kazâ Örneği. Doktora Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
- Çelik, Adil. Türk Anlatı Geleneğinde Stereotipler. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2019.
- Doğan, Enfel. "Fars Klasığı Kabus-Nâme'de Türklere Bakış ve 'Türkelmiş' Kelimesi Üzerine". Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi 8 (23) (2020): 94-107.
- Hilton, James ve William Hippel. "Stereotypes". Annual Review of Psychology 47 (1996): 237-271.
- Hinton, Perry R. *Stereotypes, Cognition and Culture*. USA: Psychology Press, 2000.
- Janžekovič, Izidor. "Ethnic 'stereotypes' in early modern Europe: Russian and Ottoman national costumes", History and Anthropology, 2022: 1-25.
- Kalaycı, Muhammed. Hikâyat-ı Hoca Nasreddin (İnceleme-Transkripsiyon-Tıpkıbasım). Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Karataş, Pınar. "Hekim Folklorunda Stereotiplerin Lakapları Şekillendirmesi ve Fıkralara Yansımaları". Millî Folklor 116 (2017): 129-142.
- Meyerhoff, Miriam. *Introducing Sociolinguistics*. Newyork: Routledge, 2006.
- Onay, Ahmet Talât. Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Özdemir, Nursel. "Ali Şir Nevâyî'de Türk Kavramı". Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi 4/19 (2013): 11-30.
- Özdemir, Nebi. "Mizah, Eleştirel Düşünce ve Bilgelik". Millî Folklor 22 (2010): 27-40.
- Özkan, İsa. Türkiye ve Tatar Türkçesiyle Nasreddin Hoca Fıkraları. Ankara: Tika Yayınları, 1999.
- Pala, İskender. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1995.
- Parlatır, İsmail. Osmanlı Türkçesi Sözlüğü. Ankara: Yargı Basım Yayım, 2006.
- Sakaoğlu, Saim ve Ali Berat Alptekin. Nasreddin Hoca. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Sararmaz, Zeliha. Anadolu Sahası Türk Fıkralarında Stereotipler. Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2021.
- Solmaz, Erhan. "Afyonkarahisar/Sandıklı'da Mahallî Bir Fıkra Tipi: Hamamcı Kazım". 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri. Ankara: Dumat Ofset, 2018.
- Şahin, Bekir. "Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğünde Bulunan Bir El Yazması: Hikayat-ı Nasreddin Hoca". Uluslararası Nasreddin Hoca Sempozyumu, 5-7 Temmuz 2015.
- Şahin, Bekir. "Nasreddin Hoca Yazmaları ve Bazı Özellikleri". (2015) <https://konyaaramistirmalari.blogspot.com/2015/07/nasreddin-hoca-yazmaları-ve-bazi.html> (Erişim Tarihi: 05.02.2023).
- Şenocak, Ebru. İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca. Konya: Mozaik Kültür Sanat Vakfı, 2007.
- Tezcan, Mahmut. Türklerle İlgili Stereotipler (Kalıp Yargılar) ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme. Ankara: AÜ Eğitim Fakültesi Yayınları, 1974.
- Vašečka, Michal. "Autostereotypes and heterostereotypes". (<https://www.encyclopediaofmigration.org/en/autostereotypy-a-heterostereotypy/> Erişim Tarihi: 16.03.2023)
- Yıldırım, Dursun. Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1999.
- Zhang, Shuli. "Stereotypes Communication". International Education Studies 2/4 (2009): 25-27.

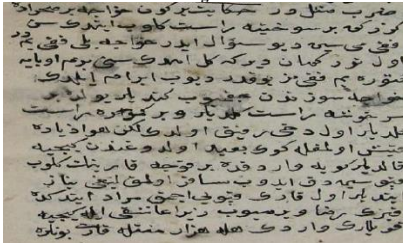
## EK: ÖRNEK TIPKIBASIM Hikâyât-ı Hoca Nasreddin



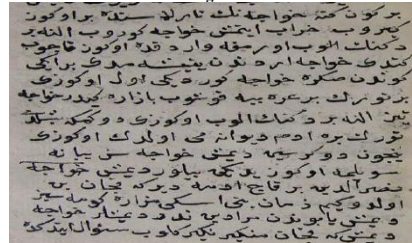
Fotoğraf 2



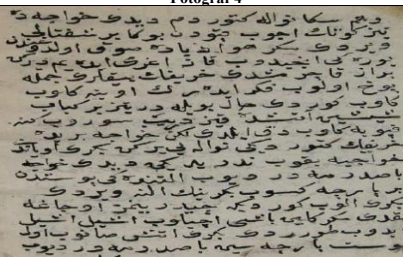
Fotoğraf 1



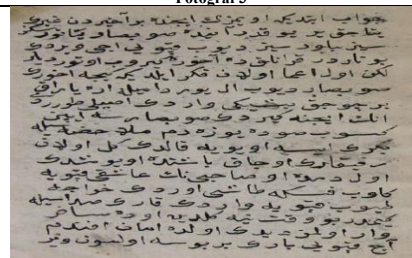
Fotoğraf 3



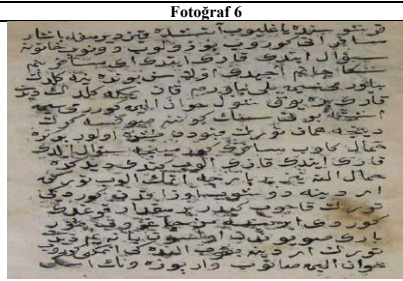
Fotoğraf 5



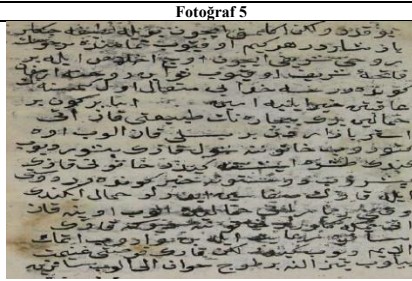
Fotoğraf 6



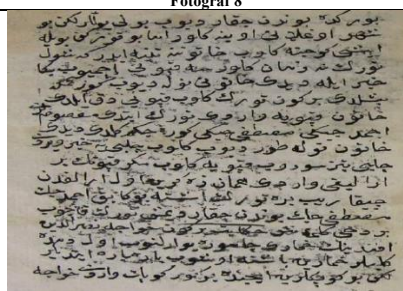
Fotoğraf 7



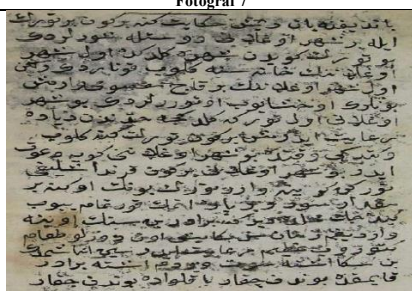
Fotoğraf 8



Fotoğraf 9



Fotoğraf 10



Fotoğraf 11



## NAZİ İDEOLOJİK SÖYLEMİNDE FOLKLORA YAPILAN GÖNDERMELER: SIEGFRIED MİTİ\*

### References to Folklore in Nazi Ideological Discourse: The Myth of Siegfried

Doç. Dr. Erkan ZENGİN\*\*

#### ÖZ

Nazi Dönemi (1933-1945), kitlesel propaganda ve kitlesel yönlendirme faaliyetleri bakımından çeşitlilik göstermektedir. Söz konusu faaliyetlerin ideolojik arka planı önemli ölçüde, başta Adolf Hitler olmak üzere Nazi ideologların yaratmış olduğu “siyasi sözde-mitler” üzerine kurgulanmaktadır. Kanımızca Roland Barthes’ın modern zamanların simgesel araçları için kullandığı “çağdaş söylenler” terimi, Nazi ideolojisinin ürettiği yapay mitoloji için de geçerlilik kazanmaktadır. Nazi ideologları kendilerine ait olmayan eski mitleri söylemlerine dâhil etmekten geri durmamışlardır. Benimsedikleri böyle bir tutum Hans Blumenberg’in *Arbeit am Mythos* [Mitlerin İşlenişi] başlıklı yapıtında “mitlerin işlenişi” terimine, bir söylem biçimi olarak yüklen-dikleri role (işleve) açıklık kazandırmaktadır. Batı kültürü için “temel bir mit” olarak görülen *Prometheus* mitine odaklanıp *otantik bir Antik Yunan* mitinin daha sonraki *Avrupa kültüründeki* çeşitlemeleri (bir başka anlatımla eş metinleri) yaratılmıştır. Nazi söylemi benzer bir mantıkla Prometheus miti yerine benzer bir yönelimle Siegfried mitine gönderme yapar. Öyleyse bu çalışmada, Cermen folklorunun ana unsurlarından birisi olan *Siegfried* mitine odaklanarak bu mitin *Nazi ideolojisi* tarafından nasıl “işlendiğini”, bir başka anlatımla yeni bir bağlamda dönüştürülüp siyasi bir söylemde araçsallaştırıldığını ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu türden bir sorgulama mitin kimi yerleşik tanımlarının ve işlevlerinin anımsatılmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla ilk aşamada “mit” kavramına ilişkin kimi genel tanımlamalara değinerek her mitolojinin şu ya da bu biçimde, sonraki dönemlerde yeniden yazıldığını, şu ya da bu söylemin bir parçası yapıldığını, sözlü ya da yazılı aktarım yoluyla mevcudiyet kazandığını, bir başka anlatımla güncellendiğini, yani biçimi ve içeriğiyle basamaklılaşan eski bir mitolojik anlatının “işlem” görmüş bir biçimi olduğunu vurgulayacağız. Bu tanımlamalar, Aktulum, *İmgelem Çözümlemesine Giriş* kitabında ele aldığı Gilbert Durand’ın mit çözümlemesi bağlamında dile getirdiği gibi, “işlem” görmemiş, “saf” ya da “aslı”, bir başka anlatımla dönüşüme uğramayan bir mitin bulunmadığına dikkat çekmeye de yöneliktir. İşte bu yolla, Nazi ideologları kendi dönemlerinde hazır buldukları, bir dönemden ötekine süregelen mitolojik içeriğin kendi propaganda söylemlerindeki payını göz önünde bulundurmanın etkili bir yol olduğuna, dolayısıyla ideolojik söylemlerinde mitsel gereci kullanmanın gerekliliğine inanmışlardır ve söylemlerinde bunu temellendirmeye çalışmışlardır. Buna göre, kuramsal belirlemenin bir gereği olarak ilk aşamada ideologların hazır buldukları *Siegfried* mitinin, Alman kültüründe sahip olduğu anlamının üzerinde durulması kaçınılmazdır. Göreceğimiz gibi *Siegfried* miti birkaç “işlem”den geçmiş, biçimsel olduğu kadar anlamsal bir dönüşüme uğratılmıştır. Örneğin ideologların mitsel söylemlerinin ilk durağı 13. yüzyılda yazılmış olan *Nibelungen* destanıdır. *Siegfried* miti, Orta Yüksek Almanca’da yazılmış bu metinde feodal kültürün süzgecinden geçirilmiştir. Nazi ideologlarının benimsediklerinin mitsel içerikli söylemin alt-metni söz konusu bu destandır. İkinci durak, Cermen mitolojisinin 1800 civarında yeniden doğuşunu sağlayan Alman Romantiklerinin işlemleridir; yani Siegfried miti Alman romantikleri için bir ‘milli şuur’ arayışını temsil etmektedir. Üçüncü önemli aşama, Richard Wagner ve onun görüşlerini paylaşan Nietzsche’nin *Siegfried* tasavvurudur (19. yüzyılın son çeyreği). Richard Wagner, bu miti bir Alman kimliği simgesine dönüştürür. Nietzsche de bu doğrultuda mitten yararlanır. Benzer biçimde, Nazi ideologları (dolayısıyla baş ideolog Adolf Hitler) *Siegfried* mitini bilinçli bir biçimde saptırarak onu, kitleleri yönlendirmek amacıyla araçsallaştırmışlardır. Nazi ideolojisinde, Siegfried figürünün ihanete uğrayıp öldürülmesiyle Alman İmparatorluğu’nun Birinci Dünya Savaşı’nı (sözde arkadaş hançerlenip) kaybetmesi arasında bir koşutluk kurulmaktadır. Naziler folklorik bir unsuru kendi söylemlerine yediren Siegfried’in mitolojik yazgısıyla kendi gerçek koşulları arasında koşutluklar kurarlar. Bu çalışmada eski bir mitolojik öykünün ideolojik bir bağlamda nasıl dönüştürülerek araçsallaştırıldığı izleneksel bir perspektifte çözümlenecektir.

#### Anahtar Kelimeler

Mit, Folklor, Nazi İdeolojisi, Normatif İşlev, Formatif İşlev.

#### ABSTRACT

The Nazi Era (1933-1945) varied in terms of mass propaganda and mass manipulation activities. The

\* Geliş tarihi: 20 Mart 2022 - Kabul tarihi: 29 Nisan 2022

Zengin, Erkan “Nazi İdeolojik Söyleminde Folklore Yapılan Göndermeler: Siegfried Miti”, *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 67-74

\*\* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, ezengin@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3306-839X.

ideological background of these activities is largely based on the "political pseudo-myths" created by Nazi ideologues, especially Adolf Hitler. In our opinion, the term "contemporary myths" used by Roland Barthes for the symbolic tools of modern times is also valid for the artificial mythology produced by the Nazi ideology. Nazi ideologues did not hesitate to include old myths that did not belong to them. Such an attitude they adopt clarifies the term "working of myths", the role (function) they have assumed as a form of discourse in Hans Blumenberg's work titled *Arbeit am Mythos*. Focusing on the myth of Prometheus, which is seen as a "fundamental myth" for Western culture, later European cultural variants (i.e. co-texts) of an authentic Ancient Greek myth were created. With a similar logic, the Nazi discourse refers to the Siegfried myth with a similar orientation instead of the Prometheus myth. So, in this study, we aim to focus on the Siegfried myth, one of the main elements of Germanic folklore, to reveal how this myth was "processed" by the Nazi ideology, in other words, it was transformed in a new context and instrumentalized in a political discourse. Such an interrogation necessitates recalling some established definitions and functions of myth. Therefore, at the first stage, by referring to some general definitions of the concept of "myth", each mythology was rewritten in one way or another in later periods, made a part of this or that discourse, gained existence through oral or written transmission, updated in another way, that is, its form and we will emphasize that it is a "processed" form of an old mythological narrative that has become stereotyped with its content. These definitions are also intended to draw attention to the fact that there is no myth that has not been "processed", "pure" or "original", in other words, not transformed, as Gilbert Durand, which Kubilay Aktulum discussed in his book *Imgelem Çözümlemesine Giriş*, expressed in the context of myth analysis. In this way, Nazi ideologists believed that it was an effective way to consider the share of the mythological content that they found ready in their own time and that continued from one period to another in their propaganda discourse, and therefore they believed that it was necessary to use mythical material in their ideological discourses, and they tried to justify this in their discourses. Accordingly, as a requirement of the theoretical determination, it is inevitable to focus on the meaning of the Siegfried myth, which ideologists found ready at the first stage, in German culture. As we shall see, the myth of Siegfried has undergone several 'processes', undergoing a semantic as well as formal transformation. For example, the first stop of the mythical discourses of ideologues is the Nibelungen epic written in the 13th century. The myth of Siegfried was filtered through the feudal culture in this text written in Middle High German. The sub-text of the mythical discourse adopted by the Nazi ideologues is this epic. The second stop is the operations of the German Romantics, who brought about the rebirth of Germanic mythology around 1800; that is, the myth of Siegfried represents the search for a 'national consciousness' for the German romantics. The third important stage is Richard Wagner and Nietzsche's vision of Siegfried (last quarter of the 19th century), which shares his views. Richard Wagner transforms this myth into a symbol of German identity. Nietzsche also makes use of myth in this direction. Similarly, Nazi ideologues (hence the chief ideologue Adolf Hitler) deliberately distorted the Siegfried myth and instrumentalized it in order to manipulate the masses. In Nazi ideology, a parallel is drawn between the betrayal and murder of the figure of Siegfried and the German Empire's defeat (allegedly stabbed in the back) of the First World War. While the Nazis infuse a folklore element into their discourse, they draw parallels between Siegfried's mythological destiny and their own real conditions. In this study, how an old mythological story is transformed and instrumentalized in an ideological context will be analyzed in a thematic perspective.

#### **Keywords**

Myth, Folklore, Nazi Ideology, Normative Function, Formative Function.

#### **Giriş**

Mitler günümüze kadar aktararak gelen, tarihsel olarak en eski folklorik söylemlerdir. Bir toplumunun kendi imgeleminde doğan, özünde insanlara bir nirengi noktası bulmaları için kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılardır. Mitler, sözlü gelenekten doğmuşlardır, dolayısıyla da yazılı kaynaklardaki biçimlerinden çok daha eskilere dayanırlar (bkz. Pott 1992: 63). Söz konusu anlatıların sözlü gelenek sayesinde bir dönemden ötekine aktarılması bir mitin kökenine inip "ilk hali" ya da "asıl hali"nin saptanması kuşkusuz olanaksızdır. Dolayısıyla örneğin, Alman romancı Thomas Mann hem tarih hem de mitolojinin bu özgül niteliğini imgeleştirmek için *Yusuf ve Kardeşleri*'nde (bilineği gibi Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından atıldığı) "kuyu" motifini kullanmıştır.<sup>1</sup>

Hans Blumenberg, mitlerin bu niteliğinin yanı sıra başka bir özelliğe de işaret etmiş, hatta bu ikinci özelliğine oylumlu bir kitapla açıklık getirmeye çalışmıştır. Kitabın başlığından anlaşılacağı üzere (*Arbeit am Mythos*)<sup>2</sup> mitler aktarılırken belirli bir "iş-

lem”den geçer ve her yeniden aktarımda değişikliğe uğrarlar; çünkü her toplum, sözlü ya da yazılı olarak aktarılmış bulunan bir geleneği üstlenirken, hazır bulduğu mitolojik malzemeyi aynı zamanda kendi gereksinimleri doğrultusunda değiştirirler, çünkü “mitoloji olayları değil, olayların ortaya çıkma nedenlerini simgesel yoldan ve bir *örtüklük* kullanımına başvurarak açıklar, gerçek [yani sabit bir] dünyanın resmini çizmez; bu âlemin sembollerle kavranılmasını sağlar” (Bayat 2010: 13). Bu âlem tasavvuru, yani dünya görüşü tarihsel süreçte değiştiği, her dönemin kendine özgü koşulları içerisinde yeniden uyarlandığı için söz konusu şu ya da bu mit süreç içinde biçimsel ve anlamsal bakımdan dönüşüme uğrar (yenidenyazılır). Bu durumda *hiçbir* mitolojik aktarım salt kökensel bir yapıya (dolayısıyla anlama) sahip değildir.<sup>3</sup> Her aktarım (yenidenyazma), ortaya çıktığı dönemin izlerini taşır ve “âlemin sembollerle kavranılması”na ilişkin toplumsal gereksinimleri yansıtır.

Batı kültüründe egemen olan mitolojiler bir yandan Antik Yunan mitolojisinin, öte yandan da eski Cermen mitolojisinin anlatılarıdır. Yunan mitolojisi, Orta Çağ boyunca kilise tarafından geri plana itildikten sonra, Rönesans döneminde diğer Antik kültür unsurlarıyla birlikte yeniden doğmuş, hümanist eğitimin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Rönesans klasisizmi 17. ve 18. yüzyıllarda egemenliklerini sürdürdükten sonra, 18. yüzyılın son on yılında ortaya çıkan Romantizm akımı eski Cermen mitlerine geri dönüş yapar. Tüm Avrupa’da yayılan bu eğilim, özellikle Almanya’da büyük bir önem taşıyordu. Almanlar, diğer başlıca Avrupa halkları olarak görülen İngiltere ve Fransa gibi henüz siyasi birliğini kuramadığı için bir kimlik arayışı içerisindeydiler. Bu süreçte, 13. yüzyıla ait *Nibelungen* destanı ve onun başlıca kahramanı olan Siegfried, özel bir öneme sahiptir, çünkü destan bu sürecin içinde bir tür ulusal destan (*Nationalepos*) durumuna gelmiştir (bkz. Ehrismann 1975). Nazi ideologları işte bu geleneğe yönelerek destanı kendi amaçları doğrultusunda çarpıtma yoluna gitmişlerdir. Bizim için önemli olan nokta, söz konusu çarpıtmayı aslı ya da kökensel bir anlatıya göre değil, daha çok kendisi de işlem görmüş Romantik aktarım geleneğinin ve Wagner ile Nietzsche’nin düşünceleri ışığında değerlendirmektir. Bu nedenle Cermen mitolojisi konusundaki Romantik geleneğin, ayrıca Wagner ile Nietzsche’nin Cermenlik’le ilgili düşüncelerini önemle anmak gerekir düşüncesindeyiz.

### I. Nazi İdeolojisinin Hazır Bulduğu Siegfried Miti

Nazi ideologları Birinci Dünya Savaşı’nın sonuna gelindiğinde (1918) kamusal alanda hazır bulunan kapsamlı bir Siegfried geleneğinden kendi siyasi amaçları doğrultusunda yararlanabiliyorlardı. Onlar için Siegfried miti, yukarıda belirtildiği gibi 19. yüzyıldan beri bir “ulusal mit” sayılan *Nibelungenlied* destanının en önemli unsuru olarak yaslandıkları temel bir kaynak olmuştur. *Nibelungenlied* destanı yüzyıllardan beri sözlü gelenek tarafından taşınan farklı anlatıları buluşturan anonim bir yazar tarafından yazılmıştır (bkz. Ehrismann 2002: 19- 22). Nazi-öncesi zamanlardan bu yana biçimlenen ve geçerlilik kazanan bu geleneğin dayandığı ilk yazılı metin, sözlü olarak aktarılagelen anlatıları birleştiren bir sanatçının (yazıldığı 13. yüzyılın ilk yarısına ait üç suret<sup>4</sup> biçiminde [A, B ve C] günümüze kalmış) yazılı anlatısıdır. Diğer bir deyişle hem *Nibelungen* geleneğinin hem de Nazi ideologların yola çıktığı *ilk metin* (köken metin), üst düzeyde eğitim görmüş anonim bir sanatçının “işlem”den geçirmiş olduğu, dolayısıyla da *bağlılık ve onur* (*trouwe ve ere*) gibi Stauffer hanedanı zamanına ilişkin temel Orta Çağ değerlerini yücelten bir metindir. Orta Yüksek Almanca’da kaleme alınmış bu yazınsal yapıtın ilk kritikli baskısı 1826’te yayımlanmıştır. Böylece *Nibelungen* destanı hem Orta Çağ’dan sonra yeniden kitlesel bir şöhret kazanmaya hem de üniversitelerde ciddiye alınmaya başladı. İşte Nazi ideolojisi zaman içerisinde farklı “işlem”ler görmüş,

Siegfried mitini de içeren böyle bir geleneğe dayanıyordu: “*Üçüncü Reich’de Alman mitolojisi zirve yaptı [...] ve mitolojik-ideolojik kullanımı*” Nazi ideolojisinin özsel bir parçası haline geldi (Borchmeyer 2019: 340-341).

*Nibelungen*’in 1826’da yayımlanması, 1800 civarında Alman Romantikleri’nin Cermen mitolojisine yönelmesinin bir sonucudur. “Halk ruhu”na duyulan bu yurtsever ilgi, Almanya’da Herder’den beri süregelen ve klasisizmin evrenselciliğine bir alternatif arayışının sonucunda doğmuştur (bkz. Zengin 2020: 18– 26). Almanya’nın, Fransa’nın ve İngiltere’nin çok önceden gerçekleştirdikleri gibi, bir ulus devlet kurmanın gecikmiş çabaları bu yöndeki araştırmalara, özellikle (nihaî olarak 1813 yılındaki Leipzig Savaşı’nda yenilen) Napolyon ordularının işgaline karşı yürütülen “Kurtuluş Savaşları”ndan sonra hız kazanmıştır. Dolayısıyla *Nibelungenlied* destanının el yazmalarının bulunması, incelenip filolojik ölçütlere uygun olarak yayımlanması, “Almanya’nın birliği” (*Deutsche Einheit*) sorunsalının ağırlığını ve sorumluluğunu taşır. Örneğin, Grimm kardeşlerin Alman halk masallarını derleyip yayımlamaları bu sorunsalın bir gereğidir (bkz. Oğuz 2010: 38). Doğal olarak, Romantik ekolden sayılan Grimm Kardeşler *Nibelungenlied* destanını yayımlayan filolog Lachmann’la mesleki bir iş birliği içindeydi. Alman Romantikleri böylece Nazi ideologlarından bir yüzyıldan daha uzun bir süre önce Siegfried mitini ortaya çıkarmış ve Nibelungen geleneğinin temellerini atmıştı. Nazi ideolojinin kurgulanması, yurtseverlik-milliyetçilik çizgisinde ilerleyen işte bu geleneği saptırıp ırkçı bir söyleme dönüştürmüştür. Ne var ki Siegfried mitinin Nazi dönemi öncesinde gördüğü son “işlem” bununla sınırlı değildir.

Son “işlem”, özellikle Schopenhauer’in nihilist, yani metafizik-karşıtı felsefesinden yola çıkan Richard Wagner ve Friedrich Nietzsche’nin (“üstün-insan”) Siegfried tasavvurlarıdır. Her ikisi davranışlarında hiçbir metafizik bağlantısı olmayan Siegfried’i Alman halkıyla özdeşleştirmiştir. Wagner ve Nietzsche’ye göre Siegfried “*Alman halkının temsilcisidir. Gücünün, şiirsel özgünlüğünden, önsezisinin derinliğinden alan Siegfried bağlılığın simgesidir. Eski Cermenlerin ‘üstün gücü’nü doruk noktaya çıkarmayı göze alan gençliğin coşkulu cesaretini ve eylemlerini, maceraya susamışlığını, kısacası eski Alman’ın karakterini; küçük devletler ve kemikleşmiş bürokrasi onu dönüştürmeden önceki halini simgeler. O, ebediyen genç, kahraman Siegfried, modern Almanların karşısına bir ideal olarak çıkar. Almanya da Siegfried’in bir yansıması değil mi? Yalnızken ve herkes tarafından hor görülürken, çok ihtiyaç duyduğunda kendi kılıcını dövmüyor muydu? Ejderhayı yok etmedi mi? Ve böylece halklar üzerindeki egemenliğini güvence altına alacak hazineyi elde etmedi mi? Dünyanın en şanlı soylu yönetici ailesiyle evlenmedi mi?*” (Bermbach 2011: 344). Bu ideale bağlı kalan Richard Wagner, Siegfried’i Nibelungen Operasının başkahramanı olarak “işlemiştir. Nietzsche içinse Siegfried “sarışın vahşi”nin timsalidir.

Böylelikle Siegfried, Alman kimliğini aşır *yeni bir insan tipini* temsil eden öncü bir kahramana dönüştürülmüştür. Nazi ideolojisi birkaç kez “işlem”den geçmiş bu “malzemeler”den yararlanır.

## II. Alman Nasyonal Sosyalizm Döneminde ‘Mitlet’

Nazi ideolojisi tümüyle “Adolf Hitler’in dünya görüşü üzerine yaslanmaktadır” (bkz. Fest 2002: 225). Öyle ki Hitler, henüz “Führer” olmaktan çok uzak olduğu zamanlardan beri araştırmalarını sürdürüp bir kültür tarihçisi gibi Cermen ve Alman tarihini incelemiş, Nazi ideolojisinin inşası için elverişli unsurları, verileri bağlamlarından koparıp ırkçılığa dayanan bir “büyük anlatı” oluşturmuştur. Birinci Dünya Savaşı bittikten (1918) ve (Weimar) Cumhuriyet(i) kurulduktan sonra kendi dünya görüşünü büyük

kafasında kurgulamış ve 1924/25 yıllarında tüm Nazi ideolojisinin ana hatlarını içeren *Mein Kampf*'ı (1925) bu perspektifte yazmıştır.

Bu kitaba, *mitolojik unsurların* Nazi ideolojisine uygun olarak “işlem”den geçirilip *araçsallaştırılması açısından* bakıldığında, burada oluşturulan “büyük anlatı”da sahici bir mitin (Siegfried mitinin) merkezî bir önem taşıdığı görülmektedir: “*Biz, savaşın zaferle bitmesi ile Almanya'nın Güney Tirol'ü de korunabileceği inancıyla savaşırken, bu hainler o kadar çok rezalet işleyip isyanları teşvik ettiler ki sonunda savaşan Siegfried arkasından hançerlenerek yere serildi.*” (Hitler 1943: 707).

Siegfried'in *Nibelungen* destanının başında “ejderha öldüren bir kahraman”ı temsil etmesi, Siegfried mitinin “sahici” bir mit olduğuna ilişkin en kayda değer ipucudur.<sup>5</sup> Söz konusu mitin folklorik kökeninden gelen bu olağanüstü kahramanlık öyküsü, Nazi ideolojisinde mitin üç ayrı “toplumsal işlev”inden<sup>6</sup> birini, yani “formatif işlev”i yerine getirmesinin temelini oluşturur. Nazilerden önce de Alman halkının bir güç ve kahramanlık simgesi olarak yücelttiği Siegfried, şanlı (kahramanca) bir ortak köken fikrini ifade eder. Hitler, en geç 19. yüzyıldan beri Almanların “ulusal destanı” durumuna gelmiş olan *Nibelungen* destanı'nın ve onun başkahramanı Siegfried mitinin bu “formatif” (bu terimin biçimlendiricilik- Almanların ortak duyusunu- düşüncesini içerdiğini anımsatalım) işlevinden doğrudan yararlanıp, Alman halkının onu kendisinin bir temsilcisi olarak görmesinden yola çıkar, buna karşın onu ırkçı söylemine eklemelerken olumsuzlayarak dönüştürür. Nazi ideolojisinin yeni bir düşünce öne sürmediği savının somut bir örneğini oluşturan bu “işlem”, Nazi ideolojisi için oldukça semptomatiktir. Siegfried miti Almanya sınırlarını aşan geniş bir yayılım gösterdiği için, Hitler onu genel olarak “Kuzeylilerin üstünlüğü” düşüncesiyle (“Ari” ırkın üstünlüğüyle) harmanlamıştır. Böylelikle mitin bu formatif işlevi sayesinde kendini Alman olarak görmek isteyen her birey ortak bir kahramanla özdeşleşerek ideolojik olarak *tek bir halk* meydana getirir.

Formatif işlevle bağıntılı olarak Siegfried mitinin Nazi ideolojisinde yerine getirdiği diğer işlev, “normatif” işlevidir. Bilindiği gibi mitler davranış modelleri ve etik normlar, hatta idealler sunar. Nazi ideologların temel aldığı *Nibelungen* destanının metni kuşkusuz böyle bir normatif niteliğe sahiptir. Ne var ki söz konusu yazılı metin, yukarıda belirtildiği gibi Siegfried mitinin yüzyıllarca aktarılan sözlü geleneğini geç Orta Çağ toplumunun (13. yüzyıl) düşünsel “işlem”inden geçirilerek oluşturulmuştur. Nazi ideologları destanda sunulan Orta Çağ değerlerini olduğu gibi söylemlerine katarak bu normları Alman ırkının ebedî üstün niteliklerine dönüştürmüştür. Bu niteliklerin arasında, özellikle *bağlılık* kavramı büyük bir önem taşır. Siegfried, şövalye ve saray kültürünün bir gereği olarak kralı Gunther'e bir yeminle bağlıdır. Kayıtsız şartsız bağlılık (Orta Yüksek Almanca *trouwe*), feodal ilişkilerin ve genel olarak şövalye kültürünün temelini oluşturmaktadır. Hitler, başka bir topluma, hatta başka bir çağa özgü olan bu ideali “işlemden” geçirip söylemine *Führer*'e (ve elbette Nasyonal-Sosyalist Parti teşkilatına) kayıtsız şartsız bir bağlılık anlayışına dönüştürür.

Siegfried mitinin söz konusu formatif ve normatif unsurları, ırkçı ideolojinin iki sorununu böylece çözüme kavuşturmuştur. İlkin, görkemli geçmişin ve tarihin derinlerinde yatan (belgelere dayanılarak kanıtlanamadığı için hayalî tasavvurlara açık) bir ortak köken sorunu böylece çözülmüştür. Bu ortak kökenin tercihen görkemli olması gerekirdi. Siegfried'in efsanevî bir kahraman olması, birlik arz eden bir Alman halkı tasarımına elbette katkıda bulunur ve millî aidiyete gurur verici bir nitelik kazandırır. Ne var ki bu millî aidiyet, Nazi ideolojisinde belirli bir ırka ait olmakla özdeşleştiriliyordu. Mitin formatif niteliği bu ideolojide ırkçı bir dünya görüşünü temellendirmek için sapıtılmaktadır.

Siegfried mitinin üçüncü ve Nazi ideolojisi bakımından bizce en can alıcı işlevi, o dönemin yakın Alman tarihini açıklamak için kullanılabilir bir olay örgüsüne sahip olmasıdır. Nazi ideologları, Siegfried mitindeki ihanet öyküsünü Alman İmparatorluğu'nun çöküş tarihiyle, yani Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi ve Weimar Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla özdeşleştirmişler. Bu yolla gerçek tarihte olup bitmiş ya da olup bitmekte olan olaylara mitolojik bir anlatım sayesinde sözde bir 'açıklık' getirilir. Tarihi olayları nesnel bir biçimde ele almanın yerine, mitolojik bir açıklama getirmek kuşkusuz oldukça sorunludur – buna karşın somut tarihi olayların çarpıtılması için son derece elverişlidir.

Siegfried mitinin olay örgüsünün (sözcüğün tam anlamıyla) can alıcı kısmı, Siegfried'in kendi yakın çevresinden gelen Hagen adında başka bir şövalye tarafından ihanete uğrayıp beklenmedik bir anda (Hagen'in gösterdiği bir pınardan su içtiği sırada) sırtına saplanan bir mızrakla öldürülmesidir. Bu ihanet ve cinayet, daha önceleri yalnızca kahramanın trajik ölümü bağlamında değerlendirilirken, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nı kaybetmesinden sonra başka bir ışıkta görünmeye başladı.

Siegfried miti ile tarihsel gerçekler arasında ilk kez bağ kuranlara Nazi ideologları değil de savaşı kaybetmenin asıl sorumluluğunu taşıyan Alman ordusunun en üst düzeydeki komutanlarıydı. Daha sonra "arkadan hançerlenme efsanesi" (*Dolchstoßlegende*) olarak adlandırılan bu çarpıtma, Alman ordusunun askerî hatalardan ötürü değil de bizzat Alman anayurdunda arkadan hançerlendiği için savaşı kaybettiğini iddia eder. Hem Ludendorff hem de Hindenburg bu benzetmeyi bilinçli olarak kullanmışlardır. Nasıl ki kahraman Siegfried, bağlılık (*trouwe*) göstermesi gereken yerde onu arkadan hançerleyen Hagen tarafından ihanete uğradıysa, aslında savaşı kazanabilecek durumda olan "kahraman Alman ordusu" da bağlılık göstermesi gereken Alman Yahudileri ve Alman komünistleri tarafından ihanete uğrayıp arkadan hançerlenmiştir bu 'efsane'ye göre.<sup>7</sup> Sabık Başkomutan ve 1933'de Cumhurbaşkanı olarak Hitleri başbakanlığa atayan Hindenburg'un deyişiyle "[Alman ordusu] boşuna anayurdun giderek suyu kesilen güç kaynağından hayat bulmaya çalışmıştır."<sup>8</sup>

Hemen savaşın ardından özellikle Kayzer yanlısı çevrelerce yaygınlaştırılan bu "arkadan hançerlenme efsanesi"ni Hitler daha da keskinleştirerek, söz konusu "hainler"i, yani Hitlerin görüşüne göre "Yahudileri ve komünistleri "Kasım mücrimleri"<sup>9</sup> başlığı altında toplayarak, 1920'lerde onların topyekûn olarak ortadan kaldırılmasına haklılık kazandırmaya başlamıştır. Tüm evrensel insan haklarını çiğnemenin meşru bir zeminini yaratmak için Hitler, Kayzer yanlılarının işleminden geçmiş Siegfried mitini bir kez daha kendine özgü (ırkçı) bir işlemde geçirerek propagandasının temel taşı durumuna getirmiştir.

Bu noktada kitle psikolojisi açısından düşünen Nazi ideologları Siegfried miti sayesinde savaşı ve imparatorluğu kaybetmiş bir halkın psikolojik buhranını tedavi etmeyi amaçlıyordu. "Arkadan hançerlenen Siegfried" figürü, tarihi açıklayan bir özdeşleşme yoluyla yenilmişlik duygusunu aşmaya yarayan bir ruhsal arınma aracına dönüşmüştür. Nazi ideologları işte bu olumsuz tarihsel duruma Siegfried mitini kullanarak 'açıklık' getiriyor, *ulus* olarak Almanların yaşadığı başarısızlığın suçunu, iktidara geldiklerinde imha edecekleri (ve gerçekten de topyekûn imha ettikleri) bir "günah keçisi"<sup>10</sup> yükleyorlardı. Bu örnek, mitoloji ile somut çağdaş tarih arasında analogi yoluyla bir bağlantı kurmanın (bağdaştırmanın) ne kadar büyük tehlikeler barındırdığını göstermek bakımından aydınlatıcıdır.

Yukarıdaki saptamalar dikkate alındığında, Hitler ve yardımcı ideologlarının bir mitin her üç toplumsal işlevinden (formatif ve normatif işlevler; çağdaş tarihin mitolo-

jiyle bağdaştırılıp anlamlandırılması) yararlanmış olduğunu saptamak mümkündür. Elbette birçok başka “sözde söylen” yaratmışlardır, ancak Siegfried mitinin Nazi ideolojisindeki yeri, anlamı ve önemi özeldir, çünkü ırkçı ideolojileri ile Naziler mitolojinin arındırıcı etkisini kullanarak derin bir düş kırıklığından kaynaklanan saldırganlık birikimlerini dışa vurma yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken bir bakıma bir kitle psikolojisi bağlamında siyasetlerini psikolojik bir tedaviyle (daha doğrusu saptırmayla/yanıltmayla) birleştirmişlerdir. Bunun sonucu olarak Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra biriken saldırganlık duygularının önce sözde (söylemde), sonra da fiiliyatta (eylemde) nasıl bir felakete yol açtığı bilinmektedir. Eski bir mitin araçsallaştırılmasının dramatik sonucu özetle böyledir.

### Sonuç

İncelememizde, Nazi ideologların kitleleri kendi amaçları doğrultusunda yönlendirmek için Siegfried mitini kökensel anlamından saptırarak nasıl yeniden kullandıklarını ortaya koymaya çalıştık. Bu saptırmayla varılmak istenen hedef, aslında Siegfried figürünü kullanarak üstün bir “Ari” ırk düşünüyü gerçekleştirmek ve bu düşü ırkın “dünya egemenliği”ni haklı çıkarmaktır. Mitin özünde böyle bir içerik mevcut olmamasına karşın başta Hitler olmak üzere bu mitsel figürü ve mitin olay örgüsünü nasıl dönüştürdüğüne vurgu yaptık. Hareket ve varış noktamız boyunca şöyle bir yol izledik:

1) Hans Blumenberg’in “mitin işlenişi” (work on myth) kavramından yola çıkarak, mitlerin işlenmiş bir sözlü gelenekten, yani folklorik unsurlardan meydana geldiğini belirttik. Mit, her zaman öncülleri olan olay örgülerinin işlenmiş biçimi olarak karşımıza çıktığından biçim ve içerik olarak basmakalıplaşmış bir “ilk mit”ten (köken mitten) yola çıkmak olası değildir. Doğal olarak bir köken (orijin) aramak yerine, daha çok mitlerin nasıl bir “işlem”den geçtiğine (bir başka anlatımla yeniden yazıldıklarına), yani daha önceki (ancak kendisi de “işlem”den geçmiş) aktarımların nasıl işlediğine odaklanmak daha verimli sonuçlar elde etmeye kapı aralamaktadır. Dolayısıyla bu perspektifte yeniden yazılan eski bir mitin uğradığı anlamsal ve biçimsel dönüşümleri irdelemek kaçınılmazdır. Bu yaklaşımdan hareketle yeniden yazılan eski bir mitin yeni koşullardaki görünümünü belirledik.

2) Nazi ideologların stratejik hedeflerinin bir “üstün-ırk” söylemi yaratmak olduğu bilinmektedir. Bu “Ari ırk” söyleminin özsel bir parçası olarak, mitlerin toplumsal birliği sağlama konusunda yerine getirdiği “formatif işlev” kuşkusuz büyük önem taşımaktadır. Herder’in ya da Alman Romantikleri’nin de bir “Alman birliği”nin kurulması bağlamında Alman folklorundan ve mitlerinden yararlandıkları bilinmektedir; ancak onlar bu yola meşru bir Alman ulus devletini kurma çabasının bir parçası olarak başlamışlardır. Nazi ideologlarıysa bu meşru çabayı saptırıp, Almanların bir “üstün ırk” olduğu düşüncesini yerleştirmek için kullanmışlardır.

3) Toplumsal birliği sağlama bakımından mitlerin formatif işlevinin yanı sıra, normatif işlevleri de büyük önem taşımaktadır. Nazi ideologları, Siegfried mitinin temel normlarından biri ve şövalye kültürüne ait olan bağlılık normunu (*trouwe*) alıp, geçmişte şövalyelerin kendi aralarında bir yeminle oluşturdukları söz konusu bağı, “Führer”e (yani Hitler’e) ve Nazi partisine gösterilmesi gerek bir boyun eğme normuna dönüştürmüşlerdir. Bu yolla, Nazi diktatörlüğüne meşru bir zemin yaratmaya çalışmışlardır. Oysa kayıtsız şartsız bağlılık, karşılıklı ikna (konsensüs) üzerine kurulan modern demokratik toplumlarda söz konusu değildir. Burada karşılıklı olarak verilmiş sözlere bağlılık vardır. Nazi ideolojisiyse bağlılığı yetkeye dayalı baskının bir normu durumuna getirmiştir.

4) Mitlerin çok farklı, hatta birbiriyle hiçbir ilgisi olmayan “işlem”lere tabi tutulabilme potansiyeline sahip olması, mitlerle somut tarihin özdeşleştirilmesi olanağını da beraberinde getirir. Nitekim Birinci Dünya Savaşı’nın komutanları, kendi başarısızlıklarını (savaşın kaybedilmesi, Alman İmparatorluğu’nun tarihe gömülmesi) ‘açıklamak’ ve sorumluluğu ötekilere yüklemek için Siegfried’in ihanetten kaynaklanan trajik olay örgüsünden yararlanmışlardır. Bu “işlem”i Nazi ideologları olduğu gibi devralıp, iktidara geldikten sonra Nazi düzenine karşı yükselen her türden muhalif kesimi toplama kamplarında ortadan kaldırmak için (ikinci bir “işlem”le) keskinleştirmiş, hatta savaşın kaybedilmesine neden olan Yahudileri bir soykırımdan geçirmeye kadar götürmüşlerdir. İdeolojiyi kendi beklentilerine göre, bir sapıtma işleviyle folklor söylemine karıştırarak idealize edilen eski bir mitsel kahramanı (Siegfried), biraz önce vurguladığımız gibi, kendilerince bu biçimde araçsallaştırmışlardır.

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

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

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

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

#### NOTLAR

1. Bkz. Mann 2019: 27; Thomas Mann hem Tevrat hem de Kuran’daki Yusuf anlatılarından yararlanmıştır; ayrıca bkz. Tekvin 37 ve Kuran, Yusuf Suresi (12. Sure: 15 vd.).
2. Blumenberg, Hans. *Die Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 2017 [1979]. İngilizce çevirisi: *Work On Myth*, MIT Press, Cambridge 1988.
3. Blumenberg’in deyişleyle: “Mitin nasıl meydana geldiği ve içeriğinin hangi deneyimlere dayandığını hiçbir zaman bilemeyeceğiz” (Blumenberg 2017: 68). Dolayısıyla köken sorunundan daha çok farklı aktarımlara odaklanmakta yarar vardır.
4. Nibelungenlied destanının ilk el yazması günümüze kalmamıştır. A, B ve C olarak adlandırılan metinler, asıl metnin on yıllar sonra yazılmış kopyalarıdır, ama yine de aynı yüzyıla aittir (bkz. Borghart 1977: 26).
5. “Ejderha öldüren kahraman” izleği, Hint-Avrupa geleneğinde Hint mitolojisine dek izlenebilir. Ama dünyanın birçok mitolojisinde ejderhaya ve onu öldüren bir kahramana rastlamak mümkündür (bkz. Heinssohn 1997).
6. Mitin toplumsal (“formatif” ve “normatif”) işlevi kavramları için bkz. Heinzle 1998: 201 vd.; “çağdaş tarihle bağlantılandırma işlemi” için bkz. Borchmeyer 2019: 145 vd.
7. Bkz. Borchmeyer 2019: 235 vd. Buradaki “efsane” sözcüğü, “uydurma hikâye” anlamında kullanılmaktadır.
8. Hindenburg 1920: 403. Ayrıca bkz. Hoegen 2007: 253.
9. “Kasım Mücrimleri” deyişi, Hitler’in (“Alman İmparatorluğu” isminin baki kalmasıyla birlikte) ilk Alman cumhuriyetinin kurucularına verdiği lakaptır ve Nazilerin demokrasi konusundaki görüşlerini bariz biçimde yansıtmaktadır. Onların gözünde Almanya’nın bu demokrat kesimleri halkı sözüm ona kandıran “mücrim”lerdir.
10. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: René Girard, çev. Işık Ergüden, *Alfa* Yayıncılık, 2018.

#### KAYNAKÇA

- Aktulum, Kubilay. *İmgelem çözümlemesine Giriş*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler* [çev. Tahsin Yücel]. İstanbul: Metis, 2018.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötügen, 2010.
- Bernbach, Udo. *Richard Wagner in Deutschland Rezeption – Verfälschungen*. Stuttgart / Weimar: Metzler J. B. Verlag, 2011.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am M.: Suhrkamp Verlag, 2017 [1979].
- Borchmeyer Dieter. *Was ist Deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst*. Berlin: Rowohlt Verlag, 2019.
- Borghart, Kees Hermann Rudi. *Das Nibelungenlied: Die Spuren der mündlichen Ursprungs in schriftlicher Überlieferung*. Amsterdam: Rodopi Verlag, 1977.
- Ehrismann, Otfried-Reinald. *Nibelungenlied. Epoche, Werk, Wirkung*. München: Beck Verlag, 2002.
- Ehrismann, Otfried. *Das Nibelungenlied in Deutschland: Studien zur Rezeption des Nibelungenlieds von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg*. München: Fink Verlag, 1975.
- Fest, Joachim C. *Das Gesicht des Dritten Reiches, Profile einer totalen Herrschaft*. München: Piper Verlag, 2002.
- Golther, Wolfgang. *Germanische Mythologie*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2011.
- Heinssohn, Gunnar. *Die Erschaffung der Götter*. Hamburg: Rowohlt, Reinbek Verlag, 1997.
- Heinzle, Joachim. *Zur Funktionsanalyse heroischer Überlieferung: das Beispiel Nibelungensagen*. In: Tristram L. C.(Ed.). *Neue Methoden der Epenforschung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1998.
- Hindenburg, Paul von. *Aus meinem Leben*. Leipzig: Hirzel Verlag, 1920.
- Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. Leipzig: August Pries GmbH Verlag, 1943 [1925].
- Hoegen, Jesko. *Der Held Von Tannenberg: Genese Und Funktion Des Hindenburg-Mythos*. Weimar: Bohlau Verlag, 2007.
- Hübner, Kurt. *Die Wahrheit des Mythos*. München: C. H. Beck, 1985.
- Mann, Thomas. *Yusuf ve Kardeşleri* [çev. Zeki Cemil Arda]. Ankara: Hece Yayınları 2019.
- Oğuz, M. Öcal. Türkiye’de Mit ve Masal Çalışmaları veya Bir Olumsuzlama ve Tek-Tipleştirme Öyküsü. *Millî Folklor* 85 (2010): 36-45.
- Pott, Martin. *Aufklärung und Aberglaube*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992
- Zengin Erkan. “Herder’in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası”. *Millî Folklor* 126 (2020): 18 – 26.
- Zimmermann, Christiane. *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*. Tübingen: Günter Narr Verlag, 1993.



## ANSIZIN KALPTE UYANAN: ÂŞIK VEYSEL'İN ŞİİRLERİNDE KALBİN BELLEĞİ\*

**Suddenly Awaken In the Heart: The Memory of the Heart In Âşık Veysel's Poems**

**Prof. Dr. Gökhan TUNÇ\*\***

### ÖZ

Bellek ve belleğe ilişkin olan hatıralar, hatırlama ve unutma gibi unsurlar, bireysel yaşantımızda merkezi bir rol oynarlar. Kimliğimizin inşasında kurucu bir rol üstlenen bellek, aynı zamanda toplumun ve kültürün varlığında, onun sürdürülmesinde de hayati bir fonksiyon üstlenir. Bununla birlikte kişisel deneyimlerimizin depolanabilir hâle gelmesi otobiyografik bellek aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Öte yandan bütün insanlar için önem taşımasına karşılık sanatçıların eserlerini oluşturma sürecinde temel başvuru kaynaklarının geçmiş deneyimleri olması, onlar için otobiyografik belleği ayrıcalıklı bir hâle getirir. Bahsedilen nedenlerle sanatçıların genelde bellek, özde ise otobiyografik bellek algılarının sorunsallaştırılması, onların eserlerini anlamak için elzemdir. Bu kapsamda çalışmada, Türk halk şiirinin önde gelen isimlerinden biri olan Âşık Veysel'in şiirlerinde bellek algısı, belleğin işlevi ve niteliği üzerine bir tartışma yürütülmüştür. Modern Türk şairleri için daha görünür bir sorunsal olan bellek, Âşık Veysel'in şiirlerinde, Türk halk şiirinin genelinde olduğu gibi, örtük bir işlev ve anlama sahiptir. Bu bağlamda Âşık Veysel'in şiirlerinde bellek ya da eş anlamı olarak hafıza sözcüklerinin geçmemesi düşündürücüdür. Ancak onun bir şiirinde "Dostlar beni hatırlasın" demesi ve sık sık şiirlerinde özellikle aşka dair yaşanmışlıklarını konu edinmesi, bizi Âşık Veysel'in şiirlerinde bellek konusunu sorgulamak için teşvik eder. Bu makalede, bahsedilen kapsamda ünlü sanatçının şiirleri bellek kavramı merkezinde incelenmiş ve kalbin, belleğe ait özelliklerle donatıldığı ve bellek metaforu olarak konumlandırıldığı sonucuna varılmıştır. Âşık Veysel'in kalbe bellek özellikleri atfetme durumunu anlamlandırma uğraşında öncelikle felsefede ve psikolojide belleğin alımlanışı tartışılmıştır. Yazıda, Platon'un hatırlamayı "namevcut bir şeyin mevcut temsili" şeklinde paradoksal bir şekilde açıklamasına; Aristoteles'in zaman kavramı ile şimdi arasındaki bağlantının altını çizmesine ve "Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir." vurgusuna değinilmiştir. Ayrıca Augustinus'un düşüncelerine de yer verilerek belleğin, hâlihazırda olmayan şeylerin bilhassa imgelerle temsiline gerçekleştirdiği söylenmiştir. Diğer taraftan psikoloji ile nörolojinin bellek araştırmalarında özellikle son çeyrek asırda önemli bir mesafe aldığı ve böylelikle gelenekselleşmiş kalıp düşünceleri yerle bir ettiği gözlemi aktarılmıştır. Klasik algılayışta belleğin mutlak kontrolümüzde olduğu varsayılırken son dönemde yapılan çalışmalarla belleğimizin kendi iradesinin olduğunun ortaya çıktığına işaret edilmiştir. Bu noktada unutmamaya çalıştığımız hatıraları unutan belleğimizin aksi bir tavırla unutmaya çalıştığımız şeyleri olur olmaz zamanlarda gün yüzüne çıkarması durumu anımsatılmıştır. Yine araştırmacıların, her hatırlamanın anıyı yeni baştan şekillendirdiğine dair tartışmaları ele alınmıştır. İkinci düzlemde ise kalbi, araştırmalarının odağına alan bazı araştırmacılara ve onların "dinamik sistemler hafıza teorisi" kavramsallaştırmasından hareket ederek kalbin belleği olduğuna yönelik savlarına yer ayrılmıştır. Son aşamada ise inşa edilen kuramsal temelden hareketle Âşık Veysel'in şiirlerinde kalbin tıpkı bellek gibi geçmişe dair hatıraları, bilgileri, duyguları vb. depolaması ve kalpte saklananların istençli ya da istençsiz bir şekilde gün yüzüne çıkması tartışılmıştır. Bununla birlikte Âşık Veysel'in "HATIRLAMAK UYANMAKTIR." ve "HATIRLAMAK YAŞAMDIR." kavramsal metaforlarını belleğin yerine kalbi ikame ederek kullandığı tespitinde bulunulmuş ve böylelikle onun şiirlerinde kalbin bellek metaforu oluşu ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak bu çalışmanın, kalbin belleğini konu edinen başka şairlerin değerlendirilebilmesi için bir emsal teşkil edeceği vurgulanmalıdır.

### Anahtar Kelimeler

Âşık Veysel, bellek, kalbin belleği, Türk halk şiiri, metafor.

### ABSTRACT

Memory and recollections related to it, factors like remembering and forgetting play a central role in our personal lives. Memory, which has a constitutive role in the establishment of our identities, is also vital for the existence and maintenance of society and culture. In addition to this, it is through the autobiographical memory that our personal experiences can become storable. On the other hand, even though autobiographical

\* Geliş tarihi: 20 Mart 2022 - Kabul tarihi: 20 Kasım 2022  
Tunç, Gökhan. "Ansızın Kalpte Uyanan: Âşık Veysel'in Şiirlerinde Kalbin Belleği", *Millî Folklor* 138 (Yaz 2023): 75-84

\*\* Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, gokhantunc@anadolu.edu.tr, Eskişehir/Türkiye, ORCID ID: 0000-0002-9450-8045.

memory is important for all people, it is privileged for artists since their past experiences are the basic resources for them while creating their works. Thus, problematizing the artists' perceptions of memory in general and of autobiographical memory specifically is requisite to understand their works. Within this framework, a discussion on the perception of memory, its function and quality in Âşık Veysel's, one of the prominent names in Turkish folk poetry, poems is held. Memory, which is a more visible problem for modern Turkish poets, has an implicit function and meaning in Âşık Veysel's poems as it is in Turkish folk poetry in general. In this context, it is thought provoking that neither the word "memory" nor its synonyms are mentioned in Âşık Veysel's poems. However, the facts that he says "Let friends remember me" in one of his poems and that he frequently mentions his life experiences, especially related to love, in his poems encourages us to question memory in Âşık Veysel's poetry. In this article, the famous artist's poems are analysed in the centre of the memory concept, and it is concluded that he equips the heart with characteristics specific to memory, and places it as a metaphor for memory in this way. While trying to explain the way Âşık Veysel attributes the characteristics of memory to the heart, the perception of memory in philosophy and psychology is discussed in the first place. Plato's paradoxical explanation of memory as "the existing representation of a non-existing thing", Aristotle's emphasis on the connection between the time concept and now, and the statement as "Only the ones having taken place in the past can be mentioned while talking about memory" are focused on in the article. Furthermore, memory is stated to present currently non-existing things especially through images by referring to Augustine's thoughts. On the other hand, the observation of the fact that psychology and neurology have gained ground significantly in terms of research on memory in the quarter century particularly, and that this has destroyed the traditionalized cliché thoughts is conveyed. It is pointed out that while it is assumed in classical understanding that memory is in our absolute control, the recent studies have revealed that our memory has its own will. At this point, it is reminded that our memory, which forgets things we try not to, brings out the things actually try to forget in and out of season. The researchers' discussions on the fact that every remembering reshapes the memory are dealt with. Secondly, some researchers focusing mainly on the heart in their studies, and their claims that the heart has a memory are covered in relation to their conceptualization of "the dynamic systems memory theory". Built upon the hypothetical basis, it is discussed in the last part that the heart stores memories, information, feelings etc. from the past, just like a memory in Âşık Veysel's poems, and that the things stored in the heart come to light intentionally or unintentionally. It is also found out that Âşık Veysel uses metaphors of "REMEMBERING IS WAKING UP" and "REMEMBERING IS LIFE" by replacing memory with heart. Therefore, it is aimed to put forward that the heart is a metaphor for memory in his poems. Finally, it should be noted that this study will be an example to analyse other poets mentioning the memory of the heart.

**Keywords**

Âşık Veysel, memory, the memory of the heart, Turkish folk poetry, metaphor.

**Giriş**

Bellek; özellikle sözlü kültürün başat olduğu dönemlerde insanoğlu için en büyük yardımcı, güvenilir bir dost ve bir prestij unsuru olarak alınılmıştır. Öyle ki belleği güçlü olanlar, toplum içinde taltif edilmiş ve başarılı görülmüştür. Hatta belleğin toplumsal işlevi konusunda da büyük bir gücünün olduğunu söylemek mümkündür. Ancak belleğin mutlak gücü ve ona duyulan sınırsız itimat, modernist anlayışla yerle bir olmuştur. Belleğe dair bahsedilen algı dönüşümünü edebiyat sahasında da rahatlıkla takip edebiliriz. Bilhassa Marcel Proust'un *Yitik Zamanın İzinde* eserinde bellek başlı başına bir sorunsala dönüşmüştür. Nitekim modernist ve postmodernist şair, yazarlar da belleğin örtük ve gizemli varlığını sorgulayıp ona yönelik kimi zaman olumlu kimi zamansa olumsuz çift kutuplu bir algılayış geliştirirler. Bu noktada makalenin temeli olacak soruyu şu şekilde sorabiliriz: Peki modernist/postmodernist şair ve yazarlarda hâl böyleyken halk şairlerinin belleği alımlayışları nasıldır? Bu makalede, dile getirilen soruya Âşık Veysel özelinde cevap aranmaya çalışılacaktır. Dile getirilen bağlamda, "Dostlar beni hatırlasın" diyerek hatırlama edimine verdiği önemi somutlayan sanatçının "kalbin belleği" kavramsallaştırmasıyla açılmaya uygun bir şekilde özgün bir bellek algılayışı ortaya koyduğu iddia edilecektir. Ayrıca Âşık Veysel'in şiirlerinde görülen istençsiz bellek ve belleğe dair kimi kavramsal metaforlar da bu çerçevede yorumlanacaktır. İfade edilen amaç doğrultusunda ilk olarak bellek; ikinci olarak da kalbin belleği kav-

ramları tartışılacak ve Âşık Veysel'in bellek algısını yorumlamak için gerekli arka plan oluşturulmaya çalışılacaktır. Böylesi bir çaba, Türk halk şiirinin farklı isimlerini değerlendirme konusunda emsal bir niteliğe sahip olabilecektir.

### 1. Bellek Kavramı ve Değişen Bellek Anlayışı

Yaşamımızı idame ettirme noktasında vazgeçilmez bir önemde olan bellek, bireysel ve toplumsal kimliğimizin inşasında da hayati bir rol oynar. Bu anlamda belleğin gündelik, toplumsal ve kültürel açıdan merkezî bir önemde olduğunun altı çizilmelidir. Ancak Henri Bergson ve Maurice Halbwachs gibi önemli bazı düşünürlerin haricinde “yüzyılımızın kuramsal yönelimlerinde” belleğin merkezî rolüne dikkat çeken felsefecilerin olmadığı söylenebilir (Barash 2007: 11). Buna karşılık belleği nasıl anlamlandırmamız gerektiği, onun sınırlarının ve türlerinin ne olduğu gibi sorular özellikle modern zamanlarla birlikte üzerinde daha çok tartışma yürütülen bir nitelikte olmuştur. Nitekim bellek araştırmalarının önemli isimlerinden biri olan Douwe Draaisma, belleğin kişisel deneyimleri depoladığı bölümünü 1980’li yıllardan beri “otobiyografik bellek” olarak adlandırdıklarını ve “daha düne kadar” bu bellek türünü tanımlamamış olmalarının tuhaf gelebileceğini dile getirir (2012: 13-14). Draaisma, her ne kadar bahsedilen durum için bir izah girişiminde bulunsa da vurgulanması gereken durum, bellek araştırmalarının ve belleğe atfedilen önemin her geçen gün artıyor; belleğe bakış açısının ise değişiyor oluşudur. Bu noktada bellek ve doğrudan onunla ilişkili olan unutmak, hatırlamak, hatıra gibi unsurların genel hatlarıyla tartışılmasına geçilebilir. İfade edilen kapsamda öncelikli olarak şimdi ve geçmiş kavramları tartışılabilir.

Günümüzde de etkisini ve geçerliliğini koruyan birçok düşüncenin sahibi olan Aristoteles, *Fizik* adlı kitabında zaman ve an kavramlarını mercek altına alır. Ona göre “an” tek ve bölünmez bir şey olsaydı zaman kavramından bahsedilemezdi (2001: 189). Daha sonra an ile zaman kavramlarının mutlak bir etkileşim içinde olduklarını söyler: “Şu da açık: zaman olmasa ‘an’ da olamaz; ‘an’ olmasa zaman da olamaz” (2001: 195). Şimdi kavramı önemlidir; zira “hatırlamak için tek uygun zaman, yani anların sahip çıktığı, *anılara özgü* zaman şimdiki zamandır.” Diğer bir deyişle an, bugüne muhtaçtır (Sarlo 2012: 10). Öte yandan Paul Ricoeur’ün Aristoteles’e gönderimde bulunarak söylediği gibi hafızanın konusu geçmiştir (2012: 34). Nitekim Aristoteles’in, “Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir.” (Aktaran Çağla 2007: 222) sözleri, belleğin geçmişe aitliğini somutlar niteliktedir. Hatırlama eyleminin şimdide gerçekleşmesine karşılık belleğin geçmişe ait oluşu, bir paradoksu gündeme getirecektir. Ricoeur’ün Platon’dan yola çıkarak bilhassa öne çıkardığı özellik, bu bağlamda “namevcut bir şeyin mevcut temsili” (2012: 25) olma durumudur. Bir başka ifadeyle bir zaman mevcut olan şeyler, mevcudiyetini yitirmiş, yok olmuştur. Hatırlama ise, artık var olmayı (namevcut), en azından çok kısa bir süre için, temsiliyi mevcut kılar. Ricoeur, bu paradoksun hallinin pek de mümkün olmadığına inanır. Platon’un düşüncelerinin antik Yunan felsefesinde hatırlamanın varlık ve yaşam; unutmamanın ise yokluk ve ölümle ilişkilendirilmesi (Nikulin 2015: 35-36) bakımından manidar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Platon’un düşüncesinde önemli bir noktanın altını çizmek gerekir: Tabii ki hatırlamanın “namevcudun” kendisini geri getirmediğini, ancak temsiliyi ortaya çıkardığını belirtmek gerekir. Nitekim imge, iz, kopya gibi sözcükler de böylelikle tartışmaya katılır. Bu aşamada, “Geçmiş bellekte ne şekilde yer alır?” sorusu da gündeme gelir. Felsefe tarihinde belleğe dair özgün düşünceleriyle anılan filozoflardan biri konumundaki Augustinus; belleği, geçmişte yaşanmış olayların imgelerinin bulunduğu yer olarak betimler (İlhan 2018: 35). Belleğe büyük bir hayranlık besleyen Augustinus, hatıraların tarifi imkânsız birtakım yollarla onları bölmelerinde saklayan büyük hafıza

ambarlarında korunduğunu düşünür (Draaisma 2007: 51-52). Bellek, olayların imgelelerini dağınık deposundan toplar. Belleğin ne'liğine dair metaforlar değişse de burada hatırlama eyleminin kendisini odağa alabiliriz. Hatırlama, basit olarak bilinçten tamamen çıkmış olan bir hatıranın çabayla ya da çaba göstermeden fiil hâline gelmesidir (Ross 2011: 228). Ricoeur, Aristoteles'ten yola çıkarak hatırlama eyleminin iki şekilde gerçekleştiğini öne sürer ve bu yolda *mneme* ile *anamnesis* kavramlarına başvurur. Yazara göre "basit anı bir duygulanım gibi geliverir, oysa hatırlama etkin bir arayıştır" (2012: 37).

Felsefenin yanı sıra belleğin ne'liğine, niteliğine ve hatırlamayla unutmamın anlamına dair tartışmaların psikoloji ve nörobilim alanında da özellikle son yıllarda artarak devam ettiği belirtilmelidir. Psikoloji çalışmalarında bilhassa belleğin biçimleri, türleri üzerine belirlemeler yapma çabası ve böylelikle onun niteliğini daha iyi anlama uğraşı gözlemlenmektedir. Söz konusu çabada farklı kıstasların varlığı dikkat çekmektedir. Anı depolama süreleri göz önünde bulundurularak kısa ve uzun süreli bellek; ilişkide oldukları duyular nedeniyle işitsel ve ikonik bellek vb.; depolanan bilgi hesaba alınarak semantik, motor veya görsel bellek gibi tanımlamalar kullanılır (Draaisma 2012: 14). Daha önce de vurgulandığı gibi bellek araştırmalarında son dönemlerde merkezî bir rol oynayan bellek türü ise "otobiyografik bellek"tir. Kişisel deneyimlerimizi biriktirdiğimiz, depoladığımız söz konusu bellek türü, âdeta hayatımızın vakayinamesi gibidir. Başka bir deyişle herhangi biri bize çocukken oturduğumuz evi ya da en son okuduğumuz kitabı sorduğunda "başvurduğumuz uzun dönemli bir kayıttır" (Draaisma 2012: 13). Otobiyografik bellek aynı anda hem hatırlar hem unuttur. Unutma ve hatırlama açısından araştırmaların gösterdiği dikkat çekici sonuçlardan biri, çoğu insanın ilk anılarını iki ila dört yaşına kadar götürebildiğidir. İlk anı ile diğer anılar arasında zaman farkı bulunmakta ve bu fark yedi yaşından sonra düzenli hâle gelmektedir (Draaisma 2012: 13, 27, 29). Söz konusu aşamada "hatıra efekti" kavramı gündeme gelir. Bu kavrama göre altmış yaşlarında daha çok gençlik hatıralarımızı hatırlamaya meyilliyizdir (Draaisma 2012: 17). Bellek araştırmacılarının ortaya attığı bir diğer kavram "unutma eğrisi"dir. Bu kavramın gönderimde bulunduğu anlam, kişisel hatıralarımızın hatırlanma durumunun özellikle belli dönemlerde artıp belli dönemlerde azaldığıdır. Pek çok araştırmada ortak bir şekilde gözlemlenen bu durum otobiyografik belleğin işleyişi ile ilgili önemli bir bulgu olarak alınılmıştır. Ancak araştırmaların bize sunduğu bir başka ve çarpıcı bulgu, belleğin zannettiğimiz gibi bizim hizmetimize amade olmadığıdır. Klasik algılayışta belleğe dair mutlak kontrolümüz olduğuna ilişkin varsayım, özellikle çeyrek asır boyunca yapılan çalışmalarla yerle bir olmuştur. Artık bellek araştırmacıları "Belleğimizin kendi iradesi vardır." (Draaisma 2012: 13) tezini ileri sürmektedir. Unutmamaya çalıştığımız hatıraları unutan belleğimiz, diğer taraftan unutmaya çalıştığımız şeyleri olur olmaz anlarda ortaya çıkarır. Peki hatırlanan hatıralar, ilk hatırlarla aynı mıdır? Dile getirilen soruyla ilgili psikologların keşfi ise her hatırlamanın yeni bir hatıraya dönüştüğüdür (Draaisma 2016: 7-8). Birçok çalışmanın ortaya koyduğu gibi bellek geçmişi manipüle edebilir, hatıraları çarpıtabilir ve yaşanmamış hatıraları yaşanmış gibi gösterebilir. Böylelikle güven duyulan, dost ve hizmetkâr bellek anlayışının yerini başına buyruk, güvenilmez ve manipülatif bellek anlayışı almıştır.

## 2. Kalbin Belleği

Modern zamanlarda genelde beynin özeldense belleğin kazandığı öneme karşılık özellikle Antik Mısır'da kalbin merkezî bir konumda olduğu gözlemlenmektedir. Buna göre Antik Mısırlılar, bir kişinin hayatındaki tüm iyi ve kötü eylemleri kalbin kaydettiğine inanırlar. Bu nedenle bir kişi öldükten sonra kalbi hakikat ve adalet tanrıçası

Ma'at'ın tüyüne karşı tartılır.<sup>1</sup> Kalp; düşüncenin, belleğin, iradenin ve duygunun merkezi ve ahiret için de hayati bir önemdeyken Antik Mısırlılar beyni pervasızca bir kenara atarlar.<sup>2</sup> Antik Mısırlılar gibi Aristoteles de belleğin “ortak duyu ve *phantasianın* merkezi olan kalpte” bulunduğunu düşünmektedir (Akdeniz 2020: 12). Benzer şekilde İslami düşüncede de kalbe atfedilen böylesi bir önemden söz edebiliriz. Nitekim Süleyman Uludağ, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı “Kalb” maddesinde, “Dinî ve insanî hayatın merkezinin kalp olduğu Kur'an ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir.” demektedir. Söz konusu çerçevede Uludağ, Kur'an'da düşünme ve anlama vasıflarının kalbe atfedilmesini hatırlatır: “Kur'an'da akletme (düşünme) fiili kalbe nisbet edilmiş (el-Hac 22/46), yani düşünmenin kalbin bir işlevi olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde fıkhetmenin de (anlama) kalbin bir işlevi olduğuna dikkat çekilmiştir (el-A'râf 7/179)” (2001). Kur'an'da kalbe atfedilen vasıflar, İslam medeniyeti etrafında gelişen edebiyatı büyük ölçüde etkilemiş ve kalp-akıl ikili karşıtlığında kalp ön plana çıkarılmıştır.

Daha önceki bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi belleğin gizemini çözmek ve onu daha iyi anlamlandırmak için özellikle son dönemlerde gerçekleştirilen bilimsel çalışmaların sayısında büyük artış görülmektedir. Öte yandan beynin insan açısından merkezi bir konumda olduğu düşüncesini savunan görüşe meydan okuyan ve daha önce olduğu gibi kalbi merkeze alan araştırmacıların da varlığı dikkat çekmektedir. Söz konusu araştırmacılara göre insan bedeni için merkez, beyin veya bellek değil kalptir. Bahsedilen araştırmacılardan biri, lisanslı bir psikolog olan Paul Pearsall'dır. Pearsall, *The Heart's Code: Tapping the Wisdom and Power of Our Heart Energy* adlı kitabında, nasıl ki uzun yıllar güneşin dünya etrafında döndüğüne inanılmış, fakat sonrasında gerçek anlaşılırsa, aynı durumun kalp ve beyin için de geçerli olduğunu ileri sürer. Ona göre metaforik olarak kalp; atışlarıyla bizim biyofiziksel “güneş” sistemimizin merkezidir. Beyin ise dünyadır, bu bağlamda biyofiziksel sistemimizde en önemli gezegenlerden biridir. Pearsall, beynin enerji bakımından kalp etrafında döndüğüne dair radikal bir sav geliştirir (1999: XII). Kalbin, beyinden ve otonom sinir sistemimizden bağımsız yaklaşık 40.000 nörondan oluşan bir ağa sahip ve manyetik alanının beyindekinden yaklaşık 5000 kez daha güçlü olması, ifade edilen görüş için temel dayanaklardandır (Yıldırım 2015). Beynin yerine kalbin merkezi konumuna inanan araştırmacılar, onun hafızası olduğunu da iddia ederler. Bahsedilen görüşlerini ise “dinamik sistemler hafıza teorisi” ile açıklama yoluna giderler. Araştırmacılar; hücrelerin, vücut sistemi boyunca kalp tarafından sürekli dolaştırılan bilgi-enerji sabitliğinden hatıralar oluşturabileceğini düşünürler (Pearsall 1999: 12-14).

Kalbin belleği olduğuna dair iddialar genellikle organ nakli yapılan hastaların tanıklıklarına dayanır. Kulaktan kulağa anlatılan tanıklıkların en dikkat çekicilerinden biri organ nakli yapılan genç bir kıza aittir. 10 yaşında öldürülmüş bir çocuğun kalbinin nakli yapılan bu sekiz yaşındaki kız, bağışçısını öldüren adamla ilgili rüyalar görür ve bunun üzerine annesi onu bir psikiyatra götürür. Kız çocuğunun, katile dair tariflerini anne ve psikiyatr, polise iletir ve böylelikle polis katili kolayca bulur (Pearsall 1999: 7). Kalbin kendine ait bir hafızası olduğunu ve ifade edilen özelliğin organ naklinde bile devam ettiğini gösteren bu ve benzeri tanıklıklar, bilim dünyasında şüphe ile karşılanmaktadır. Ancak kalbin sezgisel zekasıyla ilgili bilimsel araştırmalara rast geldiğimizi de belirtmek gerekir. HeartMath Institute'te Dr. Rollin McCraty'nin 26 katılımcıya 30 resim göstererek yaptığı çalışma kalbin sezgisel zekasını kanıtlamaya yöneliktir. McCraty, araştırmasında bilginin önce kalbe ulaştığını, oradan beyne iletilildiğini, daha sonra da vücudun tepki verdiğini ortaya koyar (Yıldırım 2015).

Öte yandan kalbin doğrudan bellek olarak konumlandırılmasına farklı edebî geleneklerde rastlamak mümkündür. Bu bağlamda verilebilecek karakteristik örneklerden biri Honoré de Balzac'ın *Otuzundaki Kadın* adlı kitabıdır. Bahsi geçen kitapta, “Kalbin de kendine göre hafızası vardır. En mühim hadiseleri, hatırlamaktan âciz olan bir kadın, bakarsınız ki hisleriyle ilgisi olan vakaları, ölüp gidinceye kadar unutmaz.” (2018: 72) der. Eserde, “kalbin de kendine göre hafızası vardır.” cümlesiyle aynı zamanda belleğin kendi iradesi olduğu da vurgulanmış olur. Türk edebiyatında ise kalbin belleği sözünü doğrudan dile getiren şairlerden biri Murathan Mungan'dır. Mungan, “Yusuf Has Hacı'ya Demek İsterim ki,” başlıklı şiirinde “kalbin hafızası” ifadesini doğrudan kullanır:

Kalbin de hafızası yok mudur, / Açık kalpte / İz kalmaz mı, kalır / Hem yumruktan, hem kırbaçtan / Hem sözden / Bölünmez sandığın / Parça parçadır / Aklında kalmış, kalbin / Kal-dığı kadar / Aşk yokken de vardır. (2007: 55)

Alıntılanan şiirde Mungan, beyin yanı sıra kalbin de ayrıca bir hafızaya sahip olduğunu vurgular. Şiirde özellikle yaşanan olumsuzlukların kalpte iz bıraktığına dair düşünce de dikkat çekicidir. Yine farklı sanat dallarında da kalbin belleğine yönelik düşüncelere rastlanabilmektedir. Örneğin Fikret Kızılok'un “Bu Kalp Seni Unutur mu?” şarkısı, kalbe belleğe ait hatırlama yetisini vermesi açısından önemlidir. Aynı şekilde Leonardo Padrón tarafından yazılan 2022 yapımı *Palpitó* adlı dizinin olay örgüsünün temelinde organ kaçakçılığı ve kalbin hatırlama yetisi bulunmaktadır. Her ne kadar kalbin belleğine yönelik örneklerin sayısı artırılabilir olsa da bu noktada Âşık Veysel'in şiirlerinde kalbin belleği kavramını tartışabiliriz.

### 3. Âşık Veysel'in Şiirlerinde Kalbin Belleği

Âşık Veysel, gerek trajik yaşam öyküsüyle gerek sanatıyla hem genel okur kitlelerinde hem de âşık şiirinde önemli bir konum elde etmiş bir sanatçıdır. Bununla birlikte “onun gelenek temsilcisi bir âşık mı yoksa Cumhuriyet dönemi şairlerinden biri mi olduğu noktasında farklı görüşler ortaya konmuştur.” Ancak Âşık Veysel'i geleneğin içinde kalıp yeni söyleyişlere imza atan “âşık-sanatkâr tipi” olarak nitelendirmek mümkündür (Bekki 2021: 110-112-122). Bu bağlamda Âşık Veysel'in yeni söyleyişlerine örnek olarak geçmiş ve belleği alımlayışı gösterilebilir. Şair, şiirlerinde sıklıkla geçmişten, geçmişe ait hatıralarından, hatırlamaktan vb. bahsetse de bellek/hafıza kavramını kullanmayı tercih etmez. Peki bu durumun nedeni nedir? Geçmişten, hatıralardan, hatırlamaktan bahsedildiğine göre söz konusu kavramın yokluğu, belleksizlik/hafızasızlık olarak tanımlanamayacağına göre bu durum nasıl yorumlanabilir? Bellek/hafızanın yerine başka bir sözcük mü geçer? Sorulan sorulara kalbin belleği kavramıyla cevap verilebilir. Zira Âşık Veysel'in şiirlerine yakın bir okuma gerçekleştirildiğinde onun, kalbi belleğe dair özelliklerle donattığı fark edilebilir. Kalp tıpkı bellek gibi geçmişe dair hatıraları, bilgileri, duyguları vb. depolar ve kalpte saklananlar istençli ya da istençsiz bir şekilde gün yüzüne çıkarlar. Bellek üzerine derin bir okuma yapmadan sadece belirtilen depolama ve geri çağırma özellikleri çerçevesinde bile kalbin bellek metaforu olarak kullanıldığı kabul edilebilir. Bu noktada öncelikle dile getirilen durumun nedeni sorulabilir.

Âşık Veysel üzerine çalışan birçok araştırmacı onun şiirlerinde kalbin özel konumuna bilhassa vurgu yapar. Ancak söz konusu vurguların büyük çoğunluğu, sanatçının görme engelli olmasından dolayı kalp gözünün açık oluşuna daırdır. Örneğin Memmet Aslan bahsedilen durumla ilgili şunları söyler: “Âşık Veysel'in gözleri görmüyordu ama onun kalbinden dünyaya bin bir göz açılmıştı. Âşık Veysel kendi dünyasından yollarımıza ışıklar saçıyor” (Aktaran Alptekin 2007: 48). Alıntılanan ifadelerde, Âşık Veysel için kalp gözle eşdeğerde tutulmuştur. İslami bakış açısında insanın başında yer alan gözlerinin yanı sıra kalp gözü vardır ki esas hakikatler bunun sayesinde görülmektedir.

O hâlde bu paradigmadaki başımızdaki gözlerin görmemesi değil kalp gözünün kapalı olması sorundur. Zira Âşık Veysel de kalp gözüyle dünyayı, hakikatleri kavramaktadır. Diğer taraftan Âşık Veysel için kalbin sadece şimdiyi, var olanı görme anlamına gelmediği söylenmelidir. Âşık Veysel’de kalp, aynı zamanda geçmişteki anları, hatıraları depolayan bir niteliktedir. Tam da bu nedenle kalbin belleğin metaforu olduğu dile getirilmelidir. Bir başka ifadeyle Âşık Veysel; kalbe geçmiş, hatıraları muhafaza etme özelliğini atfederek onu bellek metaforu olarak konumlandırır. Âşık Veysel için kalbin, kişisel geçmişi muhafaza etme işlevine sahip olması, otobiyografik bellek vasfını açığa çıkarır. Bahsedilen düşünceleri somutlaması açısından Âşık Veysel’in ilk olarak “Bir Seher Vaktinde Gençlik Çağında” şiiri örnek gösterilebilir:

Bir seher vaktinde gençlik çağında  
Hayali kalbime geldi gizlendi  
Boynum iğri semeserhoş gezerken  
Aklımı başımdan aldı gizlendi. (Âşık Veysel 2001: 83)

İlk bölümü verilen şiirde dikkatimizi çeken nokta, şiirdeki anlatıcının gençlik çağında birine duyduğu aşk ve aşkının hayalinin kalpte gizlenmesidir. Burada öncelikle hayal sözcüğü sorgulanmalıdır. Belleğin niteliğinin tartışıldığı bölümde vurgulandığı gibi Ricoeur’un Platon’a atıfla söylediği şekilde hatırlama “namevcut bir şeyin mevcut temsili”dir. Olmayan şeylerin temsili ise bahis konusu şiirde imge anlamına gönderimde bulunan hayalle mümkün olmaktadır. Bir başka ifadeyle geçmiş, imgeler aracılığıyla bellekte canlanır, depolanır. Bahsedilen şiirde ise bu kez kalp, geçmiş imgeleri (burada hayal) depolar ve bu şekilde bellek metaforu olarak işlev görür. Yine şiirdeki “gizlendi” ifadesinin de sorgulanması gerekir. “Gizlendi” eylemi ilk olarak uzun süreli belleğe gönderimde bulunur. Yani gençlikteki imge, hayal, kalıcı hâle gelmiş ve silinmesi (unutulması) mümkün olmayan bir iz bırakmıştır. Gizlenmek eylemi ikinci olarak istençsiz hafızaya da işaret etmektedir.

Âşık Veysel, “Derdim Gizli Kapağını Kaldırma” şiirinde, “Bir Seher Vaktinde Gençlik Çağında”da olduğu gibi, hayal sözcüğüyle geçmiş şimdide yaşatmayı mümkün kılan görüntüye, imgeye gönderimde bulunur. Belleğe ait olduğu düşünülen hayali saklama, muhafaza etme görevi şiirde kalbe verilmiştir. Şiirde bahsedilen sevgilinin hayalidir. Şair, o an içinde mevcut olmayan sevgilinin hayalini (görüntüsünü, imgesini) kalple birlikte var edebilmektedir. Bu şekilde “Derdim Gizli Kapağını Kaldırma”da, kalp belleğin işlevini üstlenirken ser/baş sevdayı taşımaktadır. Bu durum, kalbin sevdıyla doğrudan ilişkilendirildiği yerleşik düşünce göz önünde bulundurulduğunda dikkat çekici olmaktadır. Bahsedilen şiirin ilgili kısmı şöyledir:

Herkes sevdiğine çekmiş bir perde  
Benim yârim açık saçık her yerde  
Hayali kalbimde sevdası serde  
Mart nisan misâli bir an görünür. (Âşık Veysel 2001: 40)

Alıntılanan mısralardaki “görünmek” eyleminin altı çizilmelidir, çünkü bellek literatüründe o, alegorik anlamda hatırlamaya karşılık gelir. Daha ayrıntılı bir şekilde söyleyecek olursak görünmek, hatıranın bilince çıkmasıdır.

Âşık Veysel, “Ayrılık Günleri Geldi Dayandı” şiirinde de kalple bellek arasında doğrudan bir ilişki kurar. Sözü edilen ilişki, kalbin bellek gibi hatıraları depolayan bir mekân işlevi taşımasıdır:

Gelin birer birer helâllaşayım  
Yol verin ki şu dağları aşayım  
İstemezdim senden uzaklaşayım  
Hasreti kalbime dolan elvedâ

Kalbimde kadimdir gurbet korkusu  
Gitmiyor burnumdan sıla kokusu  
Bir güzelin meftunuyum doğrusu  
Beni bu sevdaya salan elvedâ.  
(Âşık Veysel 2001: 114)

Şiirin alıntılanan kısmında dile getirilen gurbet duygusu, şairin şiirlerinde genel olarak ön plana çıkan konulardandır. Zira gezgin halk ozanlarından biri olan Âşık Veysel hayatının önemli bir bölümünü gurbette geçirmiştir (Kaya 2004: 83). Bununla birlikte makalenin konusu bağlamında şiirdeki dikkat çekici ilk unsur, şairin sılaya dair özleminin ve hatıralarının bellek yerine kalbe dolmasıdır. Bu kertede Draaisma'nın, bellek ve mekân arasında sıklıkla kurulan metaforik paralelliğe yaptığı vurgu hatırlanabilir (2007: 53). Diğer taraftan şiirde hatırlama ediminde koku duyusunun ön plana çıkarılmasının üzerinde durulmalıdır. Gerçekleştirilen bilimsel çalışmalar, koku ve tat duyularının hipokampus ile doğrudan bir bağa sahip olduğunu ve bu nedenle de bıraktıkları izlerin silinmediğini ortaya koymuştur (Lehrer 2009: 88-89). İfade edilen bağlamda şairin sıla özlemini ve orada yaşadığı hatıraların canlılığını, kalıcılığını koku duyusu üzerinden dile getirmesi önemlidir.

“Bir Seher Vaktinde Gençlik Çağımda”da bahsedilen istençsiz bellek durumu, “Ansızın Kalbimde Uyanan Aşkın” şiirinde daha belirgin bir şekilde somutluk kazanır. Anılan şiirin ilk dört mısraı şöyledir:

Ansızın kalbimde uyanan aşkın  
Mübarek cemâlin görünce coşar  
Gerdan yaylasında gördüğüm köşkün  
Adalet tahtını kurunca coşar. (Âşık Veysel 2001: 91)

“Bir Seher Vaktinde Gençlik Çağımda”da gizlenen, ama kalıcı bir niteliğe sahip olan imge/hayal, “Ansızın Kalbimde Uyanan Aşkın” şiirinde anlatıcının kalbinde ansızın uyanmaktadır. Daha önce belirtilen nedenlerle bellek metaforu olarak işlev gören kalpte, aşkın ve sevgilinin hayalinin ansızın uyanması istençsiz bellek kavramıyla açıklanabilir.

İstençsiz bellek kavramı için Walter Benjamin'in *Pasajlar* kitabına gidebiliriz. Benjamin, Proust'un *Yitik Zamanın İzinde* adlı eserinde Bergson'un *mémoire pure* (yalın bellek) kavramını *mémoire involontaire*'e (istenç dışı bellek) nasıl dönüştürdüğünü “madeleine” adlı kurabiye merkezinde tartışır. Romanda bir öğleden sonra Proust madeleine yer ve o zamana kadar dikkatin buyruğundaki bellek, buyruğunun dışına çıkar. Burada kaybolmuş gibi görünen deneyimler, kurabiyeler aracılığıyla ortaya çıkar. Bu durumu isteğe bağlı olmadan işleyen belleğe gönderimde bulunan *mémoire involontaire*'le açıklar (Benjamin, 2002: 205). Alıntılanan şiirde ise geçmişte yaşanan bir aşk, belleğe ait bir buyurganlığın dışında, irademizin dışında, istençsiz bir şekilde uyanır. Böylelikle burada hatırlamanın etkin değil (Ricoeur'ün Aristoteles'e atfen kavramlaştırdığı şekilde *anamnesis*), edilgen (*mneme*) bir özellik kazandığı da vurgulanmalıdır.

Tartışma konusu ifadedeki dikkat çekici bir başka nokta, uyanma durumudur. Şiirde geçmiş ansızın uyanır. Uyanma ile kastedilense hatırlamaktır. Bu aşamada “HATIRLAMAK UYANMAKTIR.” kavramsal metaforu gündeme gelir. Söz konusu kavramsal metafora göre “aktif olmayan hatıralar uyuşmuş hâldedir ve hatırlanarak uyanık duruma gelirler” (Tunç 2020: 62). Hatıralar bazen kendiliğinden uyanır bazen de uyandırılır ki Âşık Veysel'in şiirinde hatıralar istençsiz bir şekilde kendiliğinden uyanır.

Âşık Veysel'in şiirlerinde kalpte gizlenen aşktan ve sevgilinin kalpte yer ettiğinden bahsedilir (Âşık Veysel 2001: 93). Yer etmek önemlidir; çünkü belleğin en temel özelliklerinden biri, depolama mekânı olarak işlev görmesidir. Öte yandan “Sen Olmasan”



şirde bu kez kalbin bellek metaforu olma konusundaki bir başka özelliği ön plana almıştır:

Kalbimde yaşarsın her an	Ansızın kalbime girdin
Varım yoğun sensin inan	Türlü türlü dertler verdin
Kalbimdeki aziz mihman	Berberce çekek derdin
Sen olmasan ben olmazdım	Sen olmasan ben olmazdım.
	(Âşık Veysel 2001: 107)

Alıntılanan şiirin özellikle ilk mısraı bellek metaforu açısından önemlidir. Hatırlamaya dair kullanılan kavramsal metaforlardan biri “HATIRLAMAK YAŞAMDIR/UNUTMAK ÖLÜMDÜR.” şeklindedir. Bu kavramsal metafora göre bir daha geri gelmeyecek geçmiş anlar, hatıraların ölü olarak yorumlanmasına yol açmaktadır (Tunç 2020: 60). Nitekim Marc Augé’nin, *Unutma Biçimleri* adlı kitabında, anımsama-unutma ile yaşam-ölüm arasındaki bağlantının aynı olduğunu ifade etmesi bu bağlamda önemlidir (2019: 15). Bu şekilde Augé, ölüm ile unutma ve yaşam ile hatırlama arasındaki kavram çiftlerinin yakınlığına vurgu yapar. Alıntılanan şiirde bu kavram çiftlerinden yaşam ve hatırlamak dile getirilir. Böylelikle “HATIRLAMAK YAŞAMDUR.” kavramsal metaforu açığa çıkar. Ancak hatırlayarak yaşatma durumunun bellekte değil, kalpte gerçekleşmesi, kalbin bellek metaforu olarak konumlandırılmasına yol açar. İfade edilen çerçevede kalp; belleğe dair hatırlayarak yaşatma, geçmiş imgeleri, hayalleri muhafaza etme özellikleriyle donanır ve belleğin bazı temel işlevlerini üstlenir. Âşık Veysel’in böylelikle bellek kavramının yokluğunda kalbi onun yerine ikame ederek geçmişini, otobiyografik bellekte bulunan eski aşklarını, duygularını konu edindiği söylenebilir. Altı çizilmesi gereken önemli noktalardan biri, hatıraların ve hatırlamanın aşka, romantik duygulanımlara ilişkin olmasıdır. Geçmişe dair farklı olaylar, hatıralar kapsam dışında bırakılır. İleri sürülen savda, kuşkusuz ki kalple romantik duygulanımlar arasındaki ilişki de büyük bir etkiye sahiptir.

### Sonuç

Bellek, sadece kişisel varlığımız ve yaşantımız için değil, kültürel ve toplumsal kimliğimiz ve onun sürdürülebilmesi için de başat bir değere sahiptir. Bu öneme karşılık bilhassa genelde bireysel, özelde ise otobiyografik belleğe ilişkin çalışmaların son çeyrek yüzyılda görece artış gösterdiği söylenebilir. Ancak felsefi geleneke belleğin ne’liğine dair önemli düşünürlerin özgün yorumlarıyla antik çağdan itibaren karşılaşmak mümkündür. Platon’un hatırlamayı “namevcut bir şeyin mevcut temsili” şeklinde paradoksal bir şekilde açmaması bu bağlamda anımsanabilir. Diğer taraftan Aristoteles’in zaman kavramı ile şimdi arasındaki bağlantının altını çizmesi ve “Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir.” vurgusu önemlidir. Her ne kadar bellekle ilgili düşünce ileri süren filozofların sayısı artırılabilir olsa da belleğin geçmişte yaşanan, ama hâlihazırda olmayan şeylerin bilhassa imgelerle temsilini gerçekleştirdiği ileri sürülebilir. Felsefi geleneğin yanı sıra psikoloji ile nörolojinin bellek araştırmalarında önemli bir mesafe kat ettiği ve böylelikle gelenekselleşmiş kalıp düşünceleri yerle bir ettiği söylenmelidir. Örneğin klasik algılayışta belleğin mutlak kontrolümüzde olduğu varsayılırken çeyrek asırda yapılan çalışmalarla belleğimizin kendi iradesinin olduğu ortaya çıkmıştır. Unutmamaya çalıştığımız hatıraları unutan belleğimiz, diğer taraftan unutmaya çalıştığımız şeyleri olur olmaz zamanlarda gün yüzüne çıkarır. Yine araştırmacılar her hatırlamanın anıyı yeni baştan şekillendirdiğini de göstermişlerdir. Bellek araştırmacılarının buluşlarının sayısı elbette artırılabilir. Fakat bu makale bağlamında ön plana çıkan özgün araştırmalar kalbin belleği olduğuna dairdir. Kalbi araştırmalarının odağına alan bazı araştırmacılar, onu, güneş; beyni ise dünya benzetmesi ile anlamlandırmaya çalışırlar. Bahsedilen kişilere göre insan bedeninde

merkezî bir öneme sahip olan kalbin hafızası vardır. Söz konusu düşüncelerini ise “dinamik sistemler hafıza teorisi” kavramsallaştırması ile açıklama yoluna giderler. Onlara göre hücreler, vücut sistemi boyunca kalp tarafından sürekli dolaştırılan bilgi-enerji sabitliğinden hatıralar oluşturabilirler. Nitekim bilim insanlarının kalbin belleğine yönelik alımlamalarıyla paralel şekilde farklı edebî geleneklerde de aynı düşüncenin sanatsal olarak ifade bulunduğu belirtilmelidir. Bu çerçevede kalbin belleğine dair özel bir vurgunun Âşık Veysel’de gözüktüğü söylenebilir. Zira Âşık Veysel’in şiirlerine yakın bir okuma gerçekleştirildiğinde onun; kalbi, belleğe dair özelliklerle donattığı fark edilebilir. Kalp tıpkı bellek gibi geçmişe dair hatıraları, bilgileri, duyguları vb. depolar ve kalpte saklananlar istençli ya da istençsiz bir şekilde gün yüzüne çıkarlar. Âşık Veysel’in şiirlerinde modernist bir karaktere sahip olduğu düşünülen “istençsiz hatırlamanın” görülmesi de dikkat çekicidir. Aynı şekilde Âşık Veysel’in “HATIRLAMAK UYANMAKTIR.” ve “HATIRLAMAK YAŞAMDIR.” kavramsal metaforlarını belleğin yerine kalbi ikame ederek kullanması, kalbi belleğin metaforu olarak almadığını ortaya koyar. Âşık Veysel’in kalbe belleğin işlevlerini atfetmesiyle paralel olarak başka şairlerde de benzer özellikleri tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda makalenin söz konusu kapsamdaki çalışmalara öncü bir niteliğinin olabileceği ileri sürülebilir.

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

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

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

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

#### NOTLAR

1. Erişim için bkz. <https://carnegiemnh.org/sarcophagus-image-carnegie-museum-of-natural/>.
2. Erişim için bkz. <https://theconversation.com/darling-i-love-you-from-the-bottom-of-my-brain-37516>.

#### KAYNAKÇA

- Akdeniz, Ebrar. “İbn Sînâ’nın Hafıza Teorisi”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2020.
- Alptekin, Ali Berat. *Âşık Veysel: Türküz Türkü Çağırırız*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Âşık Veysel. *Dostlar Beni Hatırlasın*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2001.
- Augé, Marc. *Unutma Biçimleri*. Çev. Mehmet Sert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Balzac, Honoré de. *Onuzdaki Kadın*. Çev. Cemil Meriç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Barash, Jeffrey Andrew. “Belleğin Kaynakları”. Çev. Şeyda Öztürk, *Cogito* 50 (Bahar 2007): 11-23.
- Bekki, Salahaddin. *Halk Mitizğinin Seyyar Radyosu Âşık Veysel*. İstanbul: Muhit Kitap, 2021.
- Benjamin, Walter. *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Çağla, Cengiz. “Bellek Üstüne Düşünmek”. *Cogito* 50 (Bahar 2007): 217-233.
- Draaisma, Douwe. *Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. Çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- . *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer: Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir?* Çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- . *Sıla Hasreti Fabrikası: Bellek Yaşlılıkta Nasıl İşler?* Çev. Dürrin Tunç. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- İlhan, M. Emir. *Kültürel Bellek: Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- İnternet: *Darling, I Love You ... From the Bottom of my Brain*. <https://theconversation.com/darling-i-love-you-from-the-bottom-of-my-brain-37516>.
- İnternet: *Funerary Customs: Weighing of the Heart*. <https://carnegiemnh.org/sarcophagus-image-carnegie-museum-of-natural>.
- Kaya, Doğan. *Âşık Veysel*. Sivas: Sivas Valiliği, 2004.
- Lehrer, Jonah. *Proust Bir Sinirbilimciydi*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.
- Mungan, Murathan. *Dağ*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Nikulin, Dmitri. “Memory in Ancient Philosophy”. *Memory: A History*. New York: Oxford University, 2015.
- Pearsall, Paul. *The Heart’s Code: Tapping the Wisdom and Power of Our Heart Energy*. New York: Broadway Books, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çev. M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Ross, W. D. *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabcakı Yayıncılık, 2011.
- Sarlo, Beatriz. *Geçmiş Zaman: Bellek Kültürü ve Öneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma*. Çev. Peral Bayaz Charum, Deniz Ekinci. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Tunç, Gökhan. *Şiir ve Bellek: Modern Türk Şiirinde Bellek Metaforları*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2020.
- Uludağ, Süleyman. “Kalp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (2001) 18 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb-kalp>
- Yıldırım, Gülferi. “İkinci Beynimiz: Kalbin Zekası” (24 Kasım 2015) 15 Şubat 2022. <https://www.uplifters.com/ikinci-beynimiz-kalbin-zekasi>

# ABSÜRT'E BAŞKALDIRAN BİR SANATÇI OLARAK PİR SULTAN\*

## Pir Sultan as an Artist Rebelling Against Absurd

Prof. Dr. Aynur KOÇAK\*\*  
Dr. Fatma Zehra UĞURCAN\*\*\*

### ÖZ

Başkaldırı, insanın varoluşundan beri bilinen, onun tabiatının bir parçası olarak görülen bir davranış biçimidir. Başkaldırma davranışı mitik anlatılarda ve kutsal kitaplarda insanın bir yaşağa karşı gösterdiği ilk tepkilerden biridir. Buna bağlı olarak geleneksel dünya görüşünde itaatsizlik her zaman ahlak dışı bir davranış olarak değerlendirilmiş, itaat etmek erdem olarak görülmüştür. Ancak psikoloji ve felsefe dünyasında başkaldırı sıklıkla kendini gerçekleştirme evresine ulaşmış insanın cesaret edeceği bir davranış biçimi olarak yorumlanmıştır. Birçok kez üzerine yorumlar yapılmış, çeşitli yönlerden incelenmiş olan “başkaldırı” olgusu Albert Camus tarafından felsefi yönelimle ele alınmıştır. Varoluşçulukla da ilgilenmiş olan Camus için başkaldırının temelinde varlığa, varoluşa yönelik sorular ve tam olarak bulunamayan cevaplar ile insanın cevapsız kaldığı yaşam içerisinde hissettiği “absürt” duygusu yer almaktadır. Camus yaşamı, dünyayı us dışı olarak ele alır ve insanın buna bakış açısını, duygu ve düşünüş biçimini “absürt” olarak değerlendirir. Çoğu zaman bu insan için çözümlenmesi gereken bir problem haline alır. Başkaldırı, bunu çözmek için seçilebilecek bir yoldur. Başkaldıran insan tiplerini dörde ayıran Camus için en ahlaki ve ideal başkaldırımı gerçekleştiren “sanatçı” tipidir. Sanatçı, absürdü kabul eder ama diğer yandan da onun doğurduğu sonuçlara başkaldırır, yerine kendi dünyasında yeni bir biçimini inşa eder. Camus’nün başkaldıran sanatçı tipi Türk folklorunda Pir Sultan’da göze çarpar. Alevi Bektaşî şiir geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Pir Sultan’ın başkaldırısı Alevi-Sünni, Osmanlı-Safevî karşıtlığı ekseninde gelişir, yer yer yaşamın kendisine karşı genel bir tavra dönüşür ve şiirlerine yansır. Birçok şiirinde Osmanlı padişahından, beylerden, paşalardan, kadınlardan şikâyet ederek onların yerine Safevî şahlarını koyar ve onları içinde gün geçtikçe daha çok büyüyen absürt duygusundan kurtulmanın bir yolu olarak görür. Şiirlerinin arka planında hissedilen “ideal dünya” Pir Sultan için haksızlıkların yaşanmadığı, Hz. Muhammet’in, Hz. Ali’nin, Oniki İmam’ın içinde bulunduğu bir dünyadır. Şiirlerinde hiddetle karşı çıktığı figürlerle, hasretle beklediği figürleri karşı karşıya getirerek onların mevcut zamandaki temsilini oluşturur. Pir Sultan’da “absürt” duygusunun nasıl ortaya çıktığı, onun içinde yaşadığı toplum yapısı, duyduğu ya da şahit olduğu olaylar incelendiğinde anlaşılır hale gelir. Absürt duygusunun onun şiirlerine nasıl yansıdığı, onun bu duyguyla hangi yöntemlerle başa çıktığı ise cevabı aranan sorulardır. Bu çalışmada Pir Sultan’da absürt duygusunun kaynakları, bunların şiirlerine nasıl yansıdığı ve şiir örneklerinden hareketle absürtle başa çıkmada sanat ile başkaldırımı seçen Pir Sultan’ın başkaldırısının kodları incelenmiştir. İnceleme gerçekleştirilirken “Pir Sultanlar” tartışmalarının dışında durulmuş ve bu tartışmalardan bağımsız bir şekilde Pir Sultan’ın bir gelenek olduğu göz önünde bulundurularak incelemede ele alınacak şiir örnekleri İbrahim Aslanoğlu, Cahit Öztelli ve Pertev Naili Boratav ile Abdülbaki Gölpınarlı’nın yayımladığı şiirlerin arasından seçilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Absürt felsefesi, başkaldırı, Albet Camus, Alevi Bektaşî şiir geleneği, Pir Sultan.

### ABSTRACT

Rebellion is a behavior that has been known since the existence of man and is seen as a part of his nature. The behavior of rebellion is one of the first reactions of man against a ban in mythical narratives and holy books. Accordingly, in the traditional worldview, disobedience has always been considered an immoral behavior, and obedience has been seen as a virtue. However, in the world of psychology and philosophy, rebellion has often been interpreted as a behavior that people who have reached the stage of self-realization will dare. The phenomenon of "rebellion", which has been commented on many times, was handled with a philosophical orientation by Albert Camus. For Camus, who was also interested in existentialism, the basis of the rebellion is the questions about existence and existence, the answers that cannot be found exactly, and the sense of "absurd" that people feel in life that they remain unanswered. Camus considers life and the world as

\* Geliş tarihi: 22 Mart 2022 - Kabul tarihi: 7 Ekim 2022

Koçak, Aynur; Uğurcan, Fatma Zehra. “Absürt’e Başkaldıran Bir Sanatçı Olarak Pir Sultan”, *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 85-96

\*\* Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, aynurazkocak@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9555-1088

\*\*\* Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, zehrasenolcan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0079-7219.

irrational and evaluates the way people view this irrationality, the way they feel and think, as "absurd". Most of the time, this becomes a problem that needs to be solved for the person. Rebellion is one way of solving this problem. For Camus, who divides the rebellious human types into four, it is the "artist" type who realizes the most moral and ideal rebellion. The artist accepts the absurd, but on the other hand, rebels against the results it has created, instead constructing a new form in own world. The rebellious artist type of Camus can be seen in Pir Sultan's poems in Turkish folklore. The rebellion of Pir Sultan, one of the most important representatives of the Alevi Bektashi poetry tradition, develops in the axis of the Alevi-Sunni, Ottoman-Safavid opposition, sometimes it turns into a general attitude towards life itself and is reflected in his poems. In many of his poems, he complains about the Ottoman sultan, *beys*, *pashas*, *kadis*, and replaces them with Iranian *shahs*, and sees them as a way to get rid of the feeling of absurdity that is growing day by day. The "ideal world" felt in the background of Pir Sultan's poems is a world where injustices are not experienced and where *Hız. Muhammad*, *Hız. Ali* and the *Twelve Imams* live. In his poems, he creates the representations of the figures in the present time, by bringing the figures he opposes with anger and the figures he longs for. How the sense of "nonsense" emerged in Pir Sultan, the social structure in which he lived, and the events he heard or witnessed becomes understandable when examined. How the sense of nonsense is reflected in his poems and how he copes with this emotion are questions that need to be answered. In this study, the sources of the sense of the absurd in Pir Sultan's poems, how they are reflected in his poems, and the codes of the rebellion of Pir Sultan, who chose art and rebellion to deal with the absurd, based on the examples of poetry. While the analysis was being conducted, the "Pir Sultans" discussions were kept out of the way, and independently of these discussions, considering that Pir Sultan is a tradition, the poems to be discussed in the study were chosen from among the poems published by İbrahim Aslanoğlu, Cahit Öztelli and Pertev Naili Boratav and Abdülbaki Gölpınarlı.

#### Keywords

Philosophy of the absurd, rebellion, Albert Camus, Alevi-Bektashi poetry tradition, Pir Sultan.

### Giriş

Başkaldırı insanın varoluşundan beri süregelen bir davranış biçimidir. Mitolojik anlatılarda insanın mücadele içerisindeki dünya yaşamının temelinde başkaldırı davranışı yer almaktadır. Yunan mitolojisinde tuhaf bir duyguya kapılarak yaratılışa bir başkaldırı davranışı sergileyen ilk figür Uranos'tur<sup>1</sup> (Can 1994: 6-7, Koçak 2016: 61). Yine Yunan mitolojisinde açmaması için tembihlenen içi kötülük dolu kutuyu açan Pandora evrene kötülüklerin yayılmasına sebep olur (Bonney 2018: 1086). Sümer mitolojisinde yememesi gereken bitkiyi yediği için fani olan Enki'dir (Kramer 1999: 179-180). Türk mitolojisinde ise en başından beri Tanrı'nın hâkimi olduğu her şeye sahip olmak isteyen ve Tanrı'ya başkaldıran Erlik söz konusudur. (Ögel 2010: 451-565). İbrahimi dinlerde Yaratıcı'nın insanı cennete koyduktan sonra yalnızca bir yasağa uyması konusunda uyardığı görülür. Bu yasak Kuran-ı Kerim'de ve Tevrat'ta bir ağacın meyvesidir. Yasağı çiğneyen insanlar yaşam mücadelesi için yeryüzüne gönderilir.<sup>2</sup> Başkaldırı insan doğasının bir parçasıdır (İbn Haldun 2004:170). Yasağın çiğnenmesi bilinçli olmayan, içgüdüsel bir başkaldırıdır. Böylece itaatsizlik, insanın mücadelelerle örülü yeryüzü yaşamını başlatmıştır. Dolayısıyla başkaldırının, tarihi itaatsizlikle başlayan insanın varoluşunda yer aldığını, insanın varoluşunda öğrendiği bir davranış biçimi olan başkaldırının yeni bir oluşum, değişim ve dönüşüm sürecine gebe olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İnsan, olağan yaşam içerisinde birçok olayla karşılaşır ve bu olaylara kendi karakter yapısının, geçmişten gelen kodlarının, şimdiki yaşantısının şekillendirdiği farklı reaksiyonlarla cevap verir. İnsanın bu reaksiyonları aslında "hareket" tir. Başkaldırı da bu hareketlerden biridir. Hareket bir iç hali, dışa yayılmak üzere aniden içimizde doğan bir kuvvettir (Topçu 2017: 29). İçinde taşıdığı bu hareket kuvveti ve geçmişten gelen kodlar insanı tarih boyunca belli durumlarda harekete geçirerek, onları başkaldırıya zorlamıştır. "Başkaldırı" birçok bakış açısından ele alınmış, bilimsel açıdan farklı disiplin-

linlerce yorumlanmış bir olgudur. Başkaldırma eyleminin felsefi yorumlaması ise Albert Camus'nün "absürt felsefesi" ve "başkaldıran insan" modeliyle yön bulmuştur.

### 1. Absürt Felsefesi ve Başkaldırı

Geleneksel ahlak anlayışına göre itaat etmek bir erdem, itaatsizlik ise bir ahlaksızlıktır. İtaatkarlık, kişiyi itaat ettiği gücün bir parçası haline getirerek kendisini güçlü hissetmesine neden olur. İtaat etmek bu kadar kolay ve güvenli bir yol iken, itaatsizliğe kalkışma cesaretini gösteren kimdir? Erich Fromm, itaatsizliğe kalkışacak, başkaldıracak, hayır diyecek kişiyi, ancak bireyselleşmiş, gelişimini tamamlamış, kendi adına düşünebilme ve duyumsayabilme yetisine ulaşabilmiş bir kişi olarak tanımlar (1987: 7-13) İtaatsizlik edecek, başkaldıracak kişi bunları göğüsleyebilecek cesarete sahip olmalıdır. Başka bir deyişle başkaldıran insan, kendini gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirme cesaretine ve bilincine kavuşmuştur.

İtaatsizliğin psikolojik boyutuna ek olarak Camus başkaldırıya felsefi bir yorum getirir. Camus'nün felsefesinin en önemli yapı taşı "absürt" kavramıdır. Başkaldırıyı anlamak için önce "absürt" ü anlamak gerekir. "Absürt" sağduyuya ve aklın kanunlarına zıtlık teşkil eden demektir (Foulque'den akt. Gündoğan 2018: 61). Absürt duygusunu açığa çıkaran, hayatın tekdüzeliğidir. Her günün, her durumun bir öncekinin aynı olduğunun farkına varan bilinç aniden uyanır. Büyük bir panikle bu tekdüzeliğe, absürtlüğe çare aramaya başlar.<sup>3</sup> Absürten kaçmanın tek yolu umut etmek ya da tüm bu olup bitenlere ölümlerle bir son vermektir. Camus, bu iki kaçış yolunu da reddeden insanın davranışını "başkaldırı" olarak tanımlar.

Başkaldırı bazen bir insana, küçük bir zümreye ya da bütün bir idari yapıya yönelik olabilir (Ülken 1969: 27, Marshall 1999: 353-354). Başkaldırının temel ögesi sınırlarının ihlal edildiğini hissederek "hayır" diyen insandır. Başkaldırmak, açıkça başkaldırılan ve çoğunlukla ezici, baskıcı varlığın ya da durumun varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu zıt varlığa karşı kişi kendi varlığını hissetme ve anlamlandırma ihtiyacı hisseder. Böylece başkaldıran insan, yaşama meydan okuyarak onu kendisi için anlamlı hale getirir.

Camus, başkaldırıyı akıl dışı dünya ve uyumsuz insan arasındaki ilişkiyle açıklar. Camus'nün felsefesinde dünya aklın alamayacağı düzeydedir, bu akıl dışılık içerisindeki her şey büyük bir absürtlük içindedir. Akıl dışı dünyaya karşı bir yaşam sürdürmek insan için son derece zordur ama buna rağmen o yaşamayı tercih eder. Bu, bir başkaldırıdır. Camus, insanın bu direncini Sisifos mitiyle ilişkilendirir.<sup>4</sup> Yaşamın absürtlüğüne rağmen yaşamayı seçen insan, tıpkı Sisifos'un kayayı umutsuz ve yararsız bir biçimde yukarı taşıyıp durması gibi, kendi yaşamını sürdürmeye devam eder. Çünkü insanın bu dünyadan vazgeçmekten başka yapabileceği şey, bu absürt dünyayı kabul etmek, onunla yaşamının bir yolunu bulmaktır. Böylece insan, yaşamı anlamlı kılmak için başkaldırı yolunu seçer. İnsanın kendisini gerçekleştirmesinin yolu buradan geçmektedir.

Uyumsuz insan başkaldırısını "Don Juan"<sup>5</sup>, "aktör"<sup>6</sup>, "fatih"<sup>7</sup> ve "sanatçı" olmak üzere dört farklı kimlikle gerçekleştirebilir. Camus, bu ilk üç tipi dördüncü tip olan "sanatçı" dan farklı bir yere koyar. Bu tipler, bir yargı oluşturmaktan ve ahlaki başkaldırıdan uzaktırlar. Bunlar yalnızca bir yaşam stili oluştururlar (Gündoğan 2018: 129-130). Dördüncü tip olan sanatçı ise bunlardan farklıdır; Camus yalnızca sanatçının başkaldırısını ahlaki bulur. İnsan, beklentilerine cevap vermeyen bu us dışı dünya karşısında uyumsuz bir bireye dönüşür. Böylece sanatçı kimliğine bürünerek dünyayı kendi özlemlerine göre yeniden oluşturur. (Gündoğan 2018: 130). Sanatçının yaptığı, bu dünyayı

yok etmek değildir. Sanatçı, absürt dünyayı kabul eder, onaylar ama diğer yandan da onun doğurduğu sonuçlara başkaldırır, onları reddeder ve yerine kendi dünyasında yeni bir biçimini inşa eder. O, absürt bulduğu dünyada uyumsuzluk içinde uyumu, çaresizlik içinde çareyi arayarak ahlaki ve ideal bir başkaldırı sergiler. Sanat, sanatçının yaşamı göğüsleme biçimidir. Bunu yaparken önce absürtlüğü onaylar, ardından adaleti, düzeni, iyiliği kurmaya çalıştığı kendi evrenini meydana getirir, kendisini yaşatır. Bu yönüyle sanatçı özgürlüğünü yaşayan kişidir (Gündoğan 2018: 168-172). Eğer dünya/yaşam bu kadar us dışı olmasaydı, sanatın meydana gelmesi de mümkün olmazdı. Camus, sanatın ortaya çıkmasını yaşamın bu örtüklüğüne bağlar (2018: 116).

Başkaldırı kavramı çok yönlü olarak düşünüldüğünde ilk insandan, anlatı kahramanına, kahramandan sanatçıya kadar uzanan bir tabloyla karşılaşılır. Varoluşuyla birlikte ilk itaatsizliğini sergileyen insanda isyan, karşı gelme davranışları kodlanmış ancak insan uzun bir zaman bunu reddetmiş ve itaat etmemeyi ahlak dışı görmüş, hatta kendisinden üstün mertebede gördüğü tüm kişi ve kurumlara itaat etmenin bir erdem olduğu gibi insanın öz benliğini istismar eden bir yanlıya düşmüştür. İnsanın insana karşı verdiği hak arama mücadelesi bir oyunbozanlık, kadere ve yaratıcıya karşı gelme olarak görülmüştür. Ancak masal ve destan gibi halk anlatımları, idealize ettiği kahramanlarda sıklıkla haksız düzene karşı mücadeleye veren karakter profiline çizerek insanın varoluşsal davranış biçimini yeniden hatırlatmaktan geri durmamışlardır. İnsan için bu kadar doğal kabul edilen “isyan” tepkisi kendisini folklorik ürünlerde de gösterir.<sup>8</sup> Folklorun beşinci işlevi olarak değerlendirilen protesto, folklorlarda çatışmaları göz önüne sermek, karşıtlıkları belirginleştirmek, kişinin çıkarlarına uymayan kurulu düzene ve değerlere direnmeleri arkalamak gibi işlevlere yönelik olarak kullanılır. Şiirlerle, türkülerle memnun olunmayan mevcut düzeninin değişimine, yıkılmasına yönelik eylemlerde bulunulmaya çalışıldığı görülür. Köroğlu, Ömer Seyfettin’in Yalnız Efesi hep kurulu düzeni yıkmaya yönelik başkaldırı temalı ürünlerdir (Başgöz 1996: 2). Camus’nün sanat yoluyla başkaldıran, hem de bunu halk şiirinin bir malzemesi olarak kullanan insanı düşünüldüğünde Anadolu coğrafyasında akıllara ilk gelen isimlerden biri kuşkusuz Pir Sultan’dır. Onun şiirlerinde “absürt duygusu” ve başkaldırma arzusu, bunun için seçtiği sanat yolu çok net olarak dikkat çekmektedir. Pir Sultan’ı anlamak için önce onda absürt duygusunun ve başkaldırının ortaya çıkışında rol oynayan etkenleri görmek gerekir.

## 2. Başkaldıran Bir Sanatçı: Pir Sultan

İçinde yaşadığı ortam ve toplumsal yapı, yaşanılan zorluklar ve hassas dengeler Pir Sultan’da absürt duygusunun uyanmasında ve sanatsal üretim yolunda önemli bir rol üstlenmiştir. O, yaşanılanlara, içinde bulunduğu yapıya bir türlü anlam veremediği için “hayır” deme yolunu seçmiştir. Yaşadıkları zihindeki dünyayla örtüşmemektedir. Bu nedenle yaşam onun için us dışıdır. Yeni, güzel günlere ve hayallerindeki dünyaya karşı umut etmek ya da ölmek üzere iki yolu vardır. Ancak birincisi absürdü reddetmeye, ikincisi de yaşamdan vazgeçmeye teşvik etmektir. Pir Sultan bu iki kaçış yolunu da reddeder ve yaşamın bütün us dışılığına rağmen ona başkaldırarak var olmaya karar verir. Onun başkaldırı yöntemi sanattır.

Pir Sultan’ın absürt karşısındaki tavrını çözümlemek için onun bakış açısını, duruşunu ve sanatını biçimlendiren etkenleri bilmek gerekir. Alevi Bektaşî geleneğinden gelen Pir Sultan’ın şiirindeki en yoğun odak noktalarından biri Alevilik inancıdır. İnancı ve içinde yaşadığı devlet arasındaki uyumsuzluklar Pir Sultan’ı yaşadığı coğrafyaya uyumsuz, bulunduğu yerden huzursuz çatışmacı bir sanatçıya dönüştürmüştür. Onu, Pir Sultan yapan kendi kişilik yapısı olduğu kadar karşılaştığı ve deneyimlediği, etrafında gelişip şekillenen kültür dünyası ve bu kültür dünyası içindeki çatışmalardır. Çatışmala-

rı Alevilik-Sünnilik bağlamında devletle ilgili olduğu kadar sıklıkla zamanla, yaşayla, çevreyle de bir anlaşmazlık içerisinde olduğu görülür.

Pir Sultan'ın yaşadığı dönem, ekonomik sıkıntılarının yanı sıra Osmanlı Devleti ve Aleviler arasındaki uyumsuzlukların oldukça arttığı bir dönemdir. Osmanlı Devleti ve Alevi Türkmenler arasındaki mesafe gün geçtikçe derinleşmiş ve her iki taraf da birbirini “zındık, kâfir, yezit, münkir” gibi etiketlerle ötekileştirmiştir. Bu durum İran-Safevî Devleti'nin işine yaramış ve Türkmenleri kendisine doğru çekmeye başlamıştır (Başgöz 1977: 30-31). Osmanlı yönetimiyle sık sık zıtlaşan Alevi zümreler destekleriyle Safevî şahını önemli bir siyasi figür haline getirerek (Başgöz 1977: 23-24) kurtuluşlarını, yeni düzene karşı özlemlerini onunla özdeşleştirmişlerdir. Alevi zümrelerin yoğun duygularla yaşadıkları bu ortam ve bu dönem Pir Sultan'ın ortaya çıkmasına, şekillenmesine etki eden en önemli faktördür.

Pir Sultan'ı güçlü kılan asıl özellik kavga şiirleridir (Başgöz 1977: 32). Bugün hâlâ hakkında konuşulmasını sağlayan, eserlerinde yıllar boyu içinde yaşatmış olduğu derdini samimiyetle anlatıyor oluşudur. Tarihi olaylar bağlamında canlı bir biçimde anlattığı hisleri, ruh sancıları şiirini ve kendisini hatırlanır kılmıştır. Onun sanatı zamana da bir başkaldırıdır. Yaşadığı bilinçlenme haliyle kendisini zamanların üstüne çıkarmış, zamanlarüstü bir figüre dönüştürmüştür (Binyazar 1999: 55). Nitekim sanatçı bir derdi olan, iletecek bir mesajı olan kişidir. Pir Sultan'ın derdi, o dönemdeki Alevi topluluğunun sıkıntıları, istekleri, çatışmaları, beklentileri ve şikâyetleridir. Pir Sultan, bunları kendi duygu ve düşünceleri ışığında dile getirmiştir. Bir başka deyişle Pir Sultan, yaşadığı dönemdeki Alevi topluluğun sözcüsüdür, onlarla bir olur.<sup>9</sup> Toplulukları bir arada tutan sevinç günleri değil, yas günleridir. Pir Sultan ve Alevi toplumu arasında da böyle bir bağıntı vardır. Pir Sultan geleneğinde şair bu topluluk için bir çıkış yolu arar. Bu çıkış yolunun sonu en yüce mertebeye koyulan ve dertlere derman olarak görülen Hz. Ali'de, Hz. Muhammed'de, On iki İmam'da, Hacı Bektaş Veli'de, Şah İsmail'dedir. Pir Sultan dönem dönem yaşama karşı hissettiği uyumsuzluğu İslam mistikliği ile ıslah etmeye çalışır. Diğer yandan da haksızlık yaptığını düşündükleriyle sonu gelmez bir kavgaya tutuşur.

Pir Sultan'ı kavga şiirlerine götüren dönemin şartları olduğu kadar aynı zamanda onun yaşadığı erginlenme sürecidir. Pir Sultan'ın birinci erginliği rivayetlere göre rüyasında Hacı Bektaş Veli'yi görüp tarikata girmesiyle gerçekleşir.<sup>10</sup> Pir Sultan'ın tekke tecrübesi ise onun kendisini gerçekleştirmesine, düşüncelerine zincir vuran katı toplumsal kabullerden, norm ve kurallardan sıyrılmasına neden olmuş, tekke kültüründen edindiği ahlaki en yüce makama yerleştirme düsturu ile kendi idealini kurgulamasına yardımcı olmuştur.

Pir Sultan şiirlerini söylemeye başladığında zirve noktaya ulaşmış, farkındalığı en üst seviyeye yükselmiş, kendini gerçekleştirmenin son basamağını da çıkmıştır. İç dünyasında ortaya çıkan absürt duygusunun kaynağı yıllar boyu Alevi toplumunda biriken öfke, kızgınlık ve kırgınlıktır. Tüm bunlar bir anda birleşip yükselir ve Pir Sultan'ın dünyasında absürt duygusunu açığa çıkarırken, şair Pir Sultan'ı da şekillendirmeye başlar. Birdenbire anlar ki yarın da bu düzen devam edecektir. Bu bıkkınlık, bilinci uyandırır. Camus'ye göre insanın intihar eşiği bu bıkkınlıktır. Ama bu absürtlüğü kabul eden kişi onunla başa çıkmayı da kabul eder. Pir Sultan'ın da absürdü kabul eden ve onunla başa çıkmanın en ideal ve ahlaki yolunu, yani sanatla başkaldırma seçen kişi olduğunu söylemek mümkündür. Pir Sultan, artık yalnızca kendi ideali, kendi doğrularını yaşar, şiirleriyle özgürce absürt olarak gördüğü dünyaya, düzene başkaldırır. Onun bir ülküsü vardır. Şiirleri bu yönüyle bir propaganda aracıdır. O, inandıklarını şiirlerinde

büyük bir çabayla anlatır. Bu propagandacı yön için gereken en önemli şey güzel konuşmak, etkileyici söylemektir (Öztelli 1985: 175).

Pir Sultan'dan tek bir şair gibi söz edilirken aslında Pir Sultan şiirinin bir gelenek olduğunu unutmamak gerekir. Altı farklı taşırma kullanan altı Pir Sultan, İbrahim Aslanoğlu (1984) tarafından tespit edilmiştir. Elde bulunan şiir külliyyatından hangi şiirin hangi Pir Sultan'a ait olduğunu ayırt etmek ve bu konuda kesin sonuçlara varmak oldukça zordur. Bu nedenle Pir Sultan'ı bütün bir gelenek olarak düşünmek ve bu şekilde yorumlamak daha doğru bir yönelim olacaktır. Bu çalışmada Pertev Naili Boratav ile Abdülbaki Gölpınarlı'nın ortak çalışmasında ve Cahit Öztelli ile İbrahim Aslanoğlu'nun çalışmalarında yer alan şiirlerden seçme yapılmıştır. Bu şiirlerde birçok farklı tema dikkat çekmekle beraber bu çalışmada geçmişe başkaldırı, şimdiye başkaldırı ve dünyanın işleyişine başkaldırı başlıkları altında ele alınarak Pir Sultan başkaldıran insan felsefesi ekseninde değerlendirilmiştir.

### 2.1. “Travmatik Geçmiş”e Başkaldırı

Pir Sultan'ın başkaldırısının, kavgasının temelleri Hz. Ali, Hz. Hüseyin döneminde yaşananlara dayanır. Pir Sultan'ın karşı çıktığı her şeyin kaynağı oradadır; başka bir deyişle Pir Sultan'daki absürt duygusunun temelinde bu sorunlar yer alır. Alevi zümrenin içinde duyduğu, yaşadığı, dinlediği anlatılar Pir Sultan'ın bilincinde tramvaya sebep olmuştur. Uzun bir zaman maruz kaldığı anlatılar ve bizzat şahit olduğu olumsuz durumlar birleşerek onu yas tutan bir birey haline getirmiştir.<sup>11</sup> Pir Sultan, travmalarından kaynaklanan yası kimliğinin bir parçası olarak taşır, Kербela'nın izlerini, yüzyıllardır süren yası şiirine yansıtır.

Pir Sultan'ın iç dünyası, savaşlardan sonra da sıklıkla görülen travma bozukluklarını hatırlatır. Savaş gibi ağır toplumsal travmalar, kişilerde olumsuz yaşantıların ruhsal dünyada tekrar tekrar yaşanmasına, hatta aynı duygunun benzer olaylara veya kişilere aktarılmasına neden olur. Travma her zaman bireysel yaşanmışlıkla ilişkili değildir. Kişi felakete tanık olma yoluyla da travmayı devralır (Herman 2020: 9-41, 107, 176). Bu noktada Pir Sultan'ın kendi travmalarından önce, eski nesillerin travmalarını devraldığı söylenebilir. Pir Sultan bu yaraları tamir etmek için kendisini eyleme geçmek zorunda hisseder. Geçmiş sıkıntıları çözebilirse her şeyin çözüleceğini düşünür. Onun problemi bilincinde saklıdır. Bilinçaltındaki geçmiş kavgaları bitirmeden şu anki dünyasında mutlu olamayacağının farkındadır. Bu nedenle şiirlerinde sıklıkla bugünün dertlerini, haksızlıklarını geçmişe ait imgelerle anlatır.

“Hey Yezit Muhammed Ali desene

Gönüldeki kibri kini kosana

Ağu verdin ise İmam Hasan'a

Başında kırarlar ağuş tasını” (Öztelli 1985: 265)

Yezit, Pir Sultan'ın şiirlerinde nefretle bahsettiği bir isimdir. Onu, haksızlıkların başı olarak görür. Bu şiirde de Hz. Hasan'la ilgili anlatılara işaret ederek ona yapılan haksızlığı, Yezit'e yönelttiği nefretle ve şiddetle gidermeye çalışır. Pir Sultan, şiirleriyle içinde birikmiş öfkeyi onarmanın yollarını arar, nefretinin kaynaklarına karşı bir başkaldırı sergiler. Böylece öfkesinden, travmasından arınıp kendisini var etmeyi hedefler. Onun en büyük arzusu geçmişin intikamını alarak travmalarını tedavi etmektir. Bu intikamın ateşiyle bazı şiirlerinde olağanüstü bir coşkuya erişir.

“Gelin canlar bir olalım

Münkire kılıç çalalım

Hüseyin'in kanın alalım

Tevekkeltü Taalallah



...

Mervan soyunu vuralım  
Hüseyin'in kanın soralım  
Padişahı öldürelim

Tevekkeltü Taalallah” (Gölpınarlı vd. 2010: 55)

Pir Sultan bu şiiriyle Alevi toplumunu Hz. Hüseyin'in intikamını almak için savaşa davet eder. Bu savaşın zirvesi Hz. Hüseyin'in kanını akıtan yapının bir temsilcisi olarak gördüğü padişahı yok etmektir. Eğer padişahı yok etmeyi başarırlarsa Hz. Hüseyin'in, Hz. Hasan'ın kanlarını yerde bırakmamış olacaktırlar. Bazı şiirlerinde bu işi çözeceğine inandığı Mehdi'ye yer verir:

“Mehdi Dede'm gelse gerek  
Ali divan kursa gerek  
Haksızları kırsa gerek  
İntikamın ala bir gün

Pir Sultan'ın işi ahtır  
İntizarım güzel Şah'tır  
Mülk iyesi padişah'tır  
Mülke sahip ola bir gün” (Öztelli 1985: 138)

Osmanlı Devleti'nde Anadolu Alevileri için kurtarıcı Mehdi rolünü Safevî Devleti'nin hükümdarı üstlenir; Pir Sultan'ın gelmesini istediği Mehdi dönemin Safevî hükümdarıdır.<sup>12</sup> Haksızlıkların telafisini ancak Safevî şahının Osmanlı topraklarını fethe-dip padişahı devirmesinde ve “ali divanı” kurmasında görür. Böyle bir intikam yalnızca o dönemin sıkıntı yaşayan Alevi zümrelerine haklarını teslim etmek değil, geçmiş yılların haksızlıklarını telafi etmek anlamına gelmektedir. Pir Sultan, yüzyılların kavgasını tümüyle kendi sırtında bir yük olarak taşıması nedeniyle kendisini kırgın hissetmekte ve bunu şiirlerinde münafık olarak gördüğü Sünni toplumundan şikâyet ederek dile getirmektedir:

“Kardaş benim hatırcığım yıkıldı,  
Münafık şerrinden belim büküldü.  
Urum'a doğru bir ordu çekildi,  
Yola giden ere menzil olur mu?” (Öztelli 1985: 347)

Pir Sultan'ın taşıdığı yük yalnızca yaşadığı döneme ait sıkıntılarla ilgili değildir. O, geçmişin sıkıntılarını hem kültürel kimliğinde hem de psikolojik dünyasında taşır ve bunları şiirlerine aktarır. Sıkıntılar, acılar, felaketler onun şiirlerinde yeniden hatırlanarak yeni bir düzenin nasıl olması gerektiği, geçmişin nasıl yeniden inşa edilebileceği, haksızlıkların hangi yollardan telafi edilebileceği anlatılır. Bu davranış, travma sahibi kişilerde anlamlı bir dünya duygusunun ortaya çıkarılması için gereklidir. Nitekim travmatik olayı hikâye etmek psikiyatrik iyileşmenin evrelerinden biridir. Böylece mağdur geçmişle yüzleşir ve onu yeniden yapılandırma şansı elde eder (Herman 2020: 221). Pir Sultan'da absürt duygusunun, yaşadığı travmalar nedeniyle ortaya çıktığı ve görünür hale geldiği açıktır. O, bu absürt duygusuyla baş etmek için sanat yolunu seçer. Söylediği şiirlerle absürde başkaldırır. Başkaldırının en can alıcı noktalarından biri defalarca yasaklanmasına ve uyarılmasına rağmen Safevî Devleti'nin yöneticilerine sevgisini şiirlerinde açıkça dile getirmekte ısrar etmesidir.

## 2.2. “Şimdi”ye Başkaldırı

Pir Sultan için içinde yaşadığı coğrafya, Camus'nün absürt dünyasının bir temsili-dir. Pir Sultan yaşadığı coğrafyada hâkim güçlere anlam veremez. Tüm uygulamalar,

devlet-toplum ilişkisi, inançlar onun için absürttür. O kendi idealini üstün görür ve sonuna kadar bu ideali savunmaktan çekinmez. Kerbela hatıralarının üzerine yaşanan Osmanlı-Safevî savaşları Pir Sultan'ın travmalarını perçinlemiş, yeniden hatırlatmıştır. Böylece Pir Sultan kurtarıcı olarak gördüğü figürlere daha sıkı sarılır. Onun, başkaldıran bir edayla absürt dünyanın karşısına koyduğu ideal dünyasında merkezde Alevi inancı için önemli şahsiyetler ile Aleviliğin dönemindeki en büyük önderi olan Safevî hükümdarı vardır. Pir Sultan şiirlerinde sıklıkla Alevilik için kıymet arz eden dini şahsiyetlere bağlılığını dile getirdiği gibi, onların en öndeki temsilcisi olarak gördüğü Safevî şahlarını da her fırsatta anar, onları kendisini kurtarmaları ve adeta bu ideal dünyayı kurmaları için yardıma çağırır. Pir Sultan'ın çağrıları, içinde yaşadığı topluma zıtlık teşkil ettiği için bir başkaldırı örneğidir. O, içinde yaşadığı toplumun dinamiklerinin, kavgalarının, çatışmalarının farkında bir birey olarak muhalif bir çizgide, muhalif olanı savunmaya korkusuzca devam eder. Safevî şahlarının sahip olduğu manevi güce vurgu yapan aşağıdaki şiir muhalif çizgideki şiirlerine bir örnektir.

“Arkası yok deme Şah'ın oğlunun

Zahirde batında yüz bin eri vardır

On dört masum ile On İki İmam

Yanında Muhammed'le Ali vardır” (Gölpınarlı vd. 2010: 257-258, Öztelli 1985: 66)

Pir Sultan uyuşmazlık içerisinde olduğu Osmanlı yönetiminin karşısına kendisi için ideali temsil eden Safevî yönetimini koyar. Safevî yönetimi, Pir Sultan'ın Osmanlı Devleti içerisinde yaşadığı yabancılığın ve bunu aşmak için kurguladığı başkaldırının bürokratik temsilcisidir. Pir Sultan, devlete ve yöneticilerine isyan ederken, Safevî şahlarından bu isyanın bürokratik yanını sürdürmeleri beklentisi içindedir. Ancak böyle bir isyan ve başkaldırı ile varlıklarını kendi içlerinde duyurmak, bu gerçeği kendi iç dünyalarında hissetmek isterler. Pir Sultan “*Arkası yok deme Şah'ın oğlunun/ Zahirde batında yüz bin eri vardır*” sözleri ile Şah'ın manevi gücünü tanımlar. Şah, yalnızca bir devlet büyüğü değil, arkasında görünür görünmez manevi güce sahip dini bir figürdür. Pir Sultan bu nedenle yaşadığı coğrafyadaki yöneticileri Alevi toplumunu anlamaya oldukça uzakta görmekte ve kendilerini anlayacak kişilerle bir arada olmak istediklerini şiirlerinde sıklıkla vurgulamaktadır.

“Derdim çoktur hangisine yanayım

Yine tazelendi yürek yarası

Ben bu derde nerden derman bulayım

Meger şah elinden ola çaresi” (Gölpınarlı vd. 2010: 83-84, Öztelli 1985: 218)

Pir Sultan'ın Safevî şahına ve ondan gelecek kurtuluşa inancı tamdır. Bu kurtuluşla beraber dünyanın kendisi için us dışı bir yer olmaktan çıkacağı düşüncesi hâkimdir. “*Çok hasretlik çektim bağrım eziktir.*” dizesiyle ideal dünyasına özlemine, yaşadığı hasretliği ifade eder. Onun sıkıntısı bir türlü ideale kavuşamamaktadır. Pir Sultan'ın hasretinin dinmesi, güzel günlerin gelmesi ancak Şah'ın gelmesiyle mümkündür. Pir Sultan, Hak'tan iyilik bekler. Hak izin verirse Şah Anadolu'ya gelecek ve Alevi toplumunun kederine bir son verecektir. Pir Sultan'ın bilincinde Şah'ın gelmesi ile us dışı dünyanın yıkılması birleşmiştir:

“Hak'tan inayet olursa

Şah Urum'a gele bir gün

Gazada bu Zülfikar'ı

Kafirlere çala bir gün

Hep devşire gele iller  
Şah'a köle ola kullar  
Urum'da ağlayan sefiller

Şad ola da güle bir gün” (Gölpınarlı vd. 2010: 55, Öztelli 1985: 137)

Pir Sultan'ın Şah'tan beklentisi öylesine büyüktür ki, “Çeke sancağı götüre/ Şah İstanbul'a otura” (Gölpınarlı vd. 2010: 55 Öztelli 1985: 137) dizeleriyle onun Osmanlı Devleti'ni yenilgiye uğratıp İstanbul'u ele geçirmesini diler. Pir Sultan'ın dünyasında Şah, elinde Zülfikar'ıyla Hz. Ali'nin bir temsili, Osmanlı bürokrasisinin beyleri, paşaları ise Şah'ın yenilgiye uğratacağı Hz. Ali düşmanlarının temsildir. Bir başka deyişle Pir Sultan Alevilik inancı ile o kadar iç içe geçmiştir ki, şiirlerinde zaman zaman Hz. Ali'ye düşmanlık edenleri, Kerbela'da Hz. Hüseyin'i şehit edenleri Osmanlı yönetimiyle birleştirir. Osmanlı Devleti ile Aleviler arasındaki çatışmayı sembolik olarak geçmişteki çatışmalarla ilişkilendirir ve o günleri yeniden yaşayarak travmatik hikâyeyi yeniden yapılandırma yoluyla (Herman 2020: 176) zafer elde etmek ister. Şiirlerinde Alevi toplumunun en çok sorun yaşadığını düşündüğü beylerden, paşalardan Şah'ın öç almasını istediğini açıkça ifade eder:

“Devşire beyi paşayı  
Zapteyleye dört köşeyi  
Husrev ede temaşayı  
Ali divan kura bir gün

Gülü Şah'ın doğdu deyü  
Bol ırahmet yağdı deyü  
Kutlu günler doğdu deyü

Şu alem şad ola bir gün” (Gölpınar vd. 2010: 55 Öztelli 1985: 137)

Pir Sultan, Şah'ın gelip Osmanlı Devleti'ni yenilgiye uğratarak burada bir devlet kurmasını kutlu gün hayalleri içerisinde anlatır. Çünkü artık Alevi Türkmenler buldukları yerde mutlu değillerdir. “Türkmen kalkıp yaylasına yürümez/ Yıkılmış aşiret il bozuk bozuk... Dostum beni ısmarlamış gel diye/ Gideceğim amma yol bozuk bozuk” (Gölpınarlı vd. 2010: 84) sözleriyle Alevi Türkmenlerin arzu ettikleri yaşamı sürdürmekte zorlandıklarını, önlerine sürekli bürokratik engeller çıktığını vurgular. Bahsettiği dost ise Alevilere dostluk gösteren Safevî yönetimidir.

Pir Sultan, muhalif olduğu Osmanlı yönetimini Hz. Ali'nin zorluklar yaşadığı döneme ve Kerbela olayının yaşandığı zamana benzettiği için Osmanlı bürokrasisinin uygulayıcılarını Yezit olarak görür. “Yezit üflemekle çırağlar sönmez/ Tutuşunca yanar aşkın çırası” (Gölpınarlı vd. 2010: 84 Öztelli 1985: 219)<sup>13</sup> deyişle düşmanın yanan ateşi söndüremeyeceğini, onun çabalarının Alevi toplumunu yok edemeyeceğini vurgular. Bu noktada Pir Sultan'ın başkaldırısının Sünni-Alevi karşıtlığının bir sembolü olduğu görülür.

Pir Sultan'ın kavgasının en büyük sebeplerinden biri sosyal ve ekonomik açıdan yaşanan sıkıntılarken bu kavgaların muhatabı, sıkıntılardan sebebi olarak görülen yöneticilerdir. Nitekim Alevi toplumu ve Osmanlı arasındaki en büyük mesele mezhep ayrılığı gibi görünse de Alevi toplumundaki muhalifliği bu kadar artıran en önemli etken dönemin ekonomik şartlarıdır. Pir Sultan bu sıkıntılardan hareketle korkusuzca topluma haksızlık yaptığını düşündüğü kadınlara, paşalara ve hatta padişaha kadar eleştiriler yöneltir. Aşık şiirinde Osmanlı memurlarına yer yer eleştiride bulunmak bir gelenekken, doğrudan, açıkça padişaha savaş açmak yalnızca Pir Sultan geleneğinde görülür (Başgöz 1977: 39-40).

Pir Sultan şiirlerinde absürt bulduğu, anlayamadığı dünyanın karşısına kendince bir dünya kurmuş, buraya Alevi Türkmen toplumunu destekleyen Safevî şahlarını, ehl-i beyti, Hz. Ali'yi, on iki imamı koymuştur. Pir Sultan'ın, hırsını, onulmaz derdini ıslah etmek için seçtiği, böylesine bir yoldur. O, türlü yasaklara karşılık Şah sevgisinden bahsederken aslında bir başkaldırı örneği sunmaktadır. Şah sevgisini dile getirmek, Osmanlı padişahına isyan etmek demektir. Pir Sultan Şah'tan söz ederken onu bir kurtarıcı figür olarak ele alır. Bu kurtarıcı figürün fonksiyonu, Kербela gibi bir dönemde, Alevi toplumuyla Sünni toplumun birbirine büyük bir karşıtlık sergilediği bir dönemde gelecek olan kurtarıcıdır. Pir Sultan o günleri yeniden inşa ederek, bu sefer aynı olmasını istemez. Bu yüzden kurtarılmak ister.

### 2.3. “Dünyanın İşleyişi”ne Başkaldırı

Pir Sultan'ın dikkatini zaman zaman geçmiş travmalardan ve mevcut sıkıntılardan, her olumsuzluğun müsebbibi olarak gördüğü dünyanın işleyişine çevirdiği görülür. Aslında tüm kavgalara rağmen, tek bir absürt vardır. O da yaşamın kendisidir. Bütün kavgaların, atışmaların, savaşların, zaferlerin ve yenilgilerin sebebi aslında geçici olan bu dünyadır. Pir Sultan ölümün acımasızlığına vurgu yaparak aslında bütünüyle yaşamın kendisine karşı duruş sergiler. “Kahpe felek, yalan dünya” sözleriyle andığı absürt dünyayı verdiği mutluluklar, huzurlu anlarla kandırmacı ve güvenilmez bulur.

“Şu yalan dünyaya geldim geleli

Şu gönlümün gamı gitmez dahi ne

Sevgili canandan ayrı düşeli

Şu çeşmimin yaşı dinmez dahi ne” (Öztelli 1985: 245)

Pir Sultan'ın kullandığı “yalan dünya” tanımlaması onun başkaldırısını anlamak için oldukça önemlidir. O aslında dünyaya bakışını bu ve benzeri ifadelerle açıkça ortaya koymaktadır. Pir Sultan için ne geçmiş ne de şimdi yalnızca kendisine değil insanlığa da huzur, mutluluk, adalet getirememiştir. Sıklıkla Safevî şahlarından medet ummasına, umut beslemesine rağmen dünyanın, yaşamın işleyişinin onu umutsuzluğa düşürdüğü ve yaşamı olduğu gibi kabul ettiği fakat onun yalancılığından şikâyet ettiği şiirleri de oldukça fazladır. Yalan dünya, absürdün kendisidir; akıl ve mantık dışıdır. Onu anlamak, keşfetmeye çabalamak genellikle boş bir uğraştır. Aşağıdaki dizelerde yaşamın absürtlüğü; ölümün soğukluğu, acımasızlığı ve kaçınılmazlığı ile bir kez daha hatırlatılır.

“Yürü bire yalan dünya

Yalan dünya değil misin

Hasan ile Hüseyin'i

Alan dünya değil misin” (Öztelli 1985: 302)

Pir Sultan'a göre Hasan ile Hüseyin'i alan yaşam, aldanılmaması gereken bir sahteliktir. Hasan ile Hüseyin'in bile göç ettiği bu dünyanın anlamı nedir?

“Az yaşa çok yaşa sonu ölümdür

Bana hırkayla şal çul neme yetmez

...

Kişi kismetinden artuğun yemez

Bana kismet olan mal neme yetmez” (Gölpınarlı vd. 2010: 109-110, Öztelli 1985: 228)

Din büyüklerinin bile zulme uğrayabildiği, adaletsizlikle karşılaşabildiği hatta bir kavga sonucunda ölebildiği bu absürtlük içerisinde “ölüm” Pir Sultan için anlaşılır bir hal alır. Yaşam süresi ne olursa olsun, yaşam niteliği nasıl olursa olsun ölüm tek ve kaçınılmaz gerçektir. Bu nedenle Pir Sultan absürt karşısında kabullenici bir başkaldırı sergiler. Nitekim absürdü kabul etmek başkaldırmanın ilk aşamasıdır. Pir Sultan'ın

huzursuzluğunun, başkaldırısının yer yer “zaman” olgusuna kaydığı görülür. Yaşanılan olumsuzlukların sorumlusu olarak “zaman”ı suçlar.

“Be yarenler be kardaşlar

Gör neyledi zaman bizi

Gözüm yaşımı akıttı

Sel eyledi zaman bizi

...

Bir halden bilmez cahile

Kul eyledi zaman bizi

...

Kimi baydır kimi fakir

Yaradan mevlaya şükür

Ne akıl kodu ne fikir

Del’eyledi zaman bizi” (Öztelli 1985: 270)

Burada zamandan kasıt, aslında dünyanın zalim işleyişidir. Tüm çabalara rağmen insanı dertlere gark eden, zalimlerle karşılaşmasına neden olan, adaletsizliği ortaya çıkaran ezelden beri var olan bu işleyiştir. Bu noktada Pir Sultan’ın kızgınlığının örtük bir şekilde yaratıcıya yöneldiği söylenebilir. Pir Sultan’ın yaşam ve dünyaya karşı genel bir isyan davranışı sergilediği bu şiirleri, onun somut bir düşmana, bilinen bir geçmişe ve huzursuz “şimdi”ye başkaldırdığı şiirlerinden ayrılır. Bu şiirleri vasıtasıyla Pir Sultan’ın travmalarının ondaki absürt duygusunu yaygınlaştırdığı ve daha genel bir çerçeveye yaydığı söylenebilir.

### Sonuç

Pir Sultan yaşadığı toplumun sözcüsü, onların bir temsilcisi, hesap sorucusudur. Onun şiirleri yalnızca düşmana bir karşı koyma olarak görülmemeli, aynı zamanda Alevi şiir geleneği içerisinde üstlendiği didaktik işlev de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Aleviler kendi inançları için önemli şahsiyetleri hatırladıkları folklorik metinleriyle gelecek kuşaklara geçmiş, toplumsal değerleri ve sahip oldukları inancı anlatmak isterler. Başka bir ifadeyle bu metinler bir çeşit cemaat içi eğitim aracıdır. Bu vesileyle Alevi toplumu kendi varlıklarını duyurmak ve kendi iç dünyalarında varlıklarını hissederek güç bulmak isterler. Bunların yanı sıra bireysel olarak ele alındığında Pir Sultan’ı bu şiirleri meydana getirme aşamasına ulaştıran itkinin temelinde, kendini gerçekleştirme serüveninin bulunduğu görülür. Gördüğü rüyadan sonra tarikata girerek manevi yönünü zenginleştiren, bir başka deyişle kendisini olgunlaştıran, yetiştiren Pir Sultan, kendisini gerçekleştirmiş bir kahraman olarak ele alınmalıdır. Pir Sultan’ın başkaldırısının iki kaynaktan beslendiği görülür. Birinci kaynak, toplumun kendisine aktardığı travmatik geçmiş ve bu geçmişe ait kodlardır. Diğer kaynak ise “şimdi”dir. Bulduğu zamanda geçmişin hatıralarının kronikleşmiş bir travma gibi yeniden tekrarlandığını fark ettiğinde şiiri hiddetle karışık bir coşkunlukla dile gelir. Bu bir çeşit kendini sağaltma çabasıdır. Şiirlerinde geçmiş zamanın haksızlıklarına başkaldırırken, şimdiye dönüp isyan eder ve Kerbela’da yaşanamayan zaferi yaşamak ister. Sirtında taşıdığı geçmişin yükü ve şimdinin travmaları onu yaşamın anlamından koparmış, absürt duygusuyla başa çıkmak zorunda bırakmıştır. Geçmiş ve şimdinin kronik travmaları zaman zaman Pir Sultan’ın başkaldırısını daha genel, yaşama karşı bir başkaldırıya dönüştürmüştür. Dünya yalan, zaman zalimdir. Buna rağmen insan nefes aldığı sürece varoluş devam eder. Yaşadıkları onu genel bir varoluş problemine götürmüş, o bir yandan varoluşu anlamlandırmaya çalışırken, diğer yandan kendini iyileştirmenin yollarını aramıştır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

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

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

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

#### NOTLAR

1. Gaia ile birleşmesinden doğan Titanlara, Kikloplara ve devlere karşı aniden gelişen anlamsızlık, nefret hissi ile onları yeniden Gaia'nın bağına gönderen Uranos, yaratılış sürecine müdahale etmeye çalışan ilk başkaldıran olarak görünür. Onun bu düşüncesiz davranışına karşı başkaldıran ve babasını öldürerek kâinatın hâkimi konumuna gelen Kronos olmuştur.
2. Yasak karşısında merakı daha çok artan insan sonunda kıskırtmalara dayanamayarak yasağı çiğner. Kuran-ı Kerim'de, şeytanın kıskırtmasıyla yasağı çiğneyen Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yaşamaları için yeryüzüne indirildiklerinden söz edilir. Tevrat'ta ise yılan ilk önce Hz. Havva'yı kandırarak yasadaki meyveyi yemeye teşvik etmiştir (Bolay, 1988).
3. Sartre'm, absürdü derin bir hissedişle fark eden kahramanı Roquentin, bunun en güzel edebi ve somut yorumlarından biridir. Roquentin'in aniden "varlığa" karşı hissettigi anlamsızlık duygusu "bulantı" kavramıyla yorumlanır (Sartre, 2019). İnsan önce var olur, daha sonra özünü bulur. Bulantı hissinden sonra kendi şeklini dünyaya atılarak, acı çekerek, mücadele ederek bulur (Sartre, 2016: 8).
4. Tanrılar tarafından bir kayayı bir tepeden yukarı doğru sürmekle görevlendirilen Sisifos için bu, umutsuz ve yararsız bir çabayı gerektiren büyük bir cezadır (Camus, 2018: 137).
5. Yalnızca insani dünyayı kabul eden Don Juan, hep yeniden sevilmek ister; absürtlüğe karşı çıkış yöntemi budur. Ne kadar sevilirse o kadar absürdü sağlamlaştırır. Aşka derin anlamlar yüklediği için ne kadar çok sevilirse absürdü o kadar çok yaşar (Gündoğan, 2018: 126-127). Bir bakıma Don Juan, absürtten kaçmaz, tüm silahlarıyla onun üstüne gider.
6. İkinci tip olan "aktör" her şeyin bir gün biteceğini bilerek bu absürtlüğe karşı çıkış oluşturacak şekilde her şeye erişmek ve her şeyi yaşamak ister. Bunun için kılıktan kılığa geçerek çeşitli hayatlar yaşar.
7. Camus'nün bir sonraki ele aldığı tip fatih tipidir. Fatih, bu hayatta tüm çabaların ve eylemlerin yararsız olduğunu farkındadır. Ama buna rağmen kendisini toplumsal ve politik bir davaya adamaktan vazgeçmez; bomboş bir çaba olduğunu bile bile fetihden fetihe koşar.
8. Folklor, evrensel kültüre karşıtlık arz etmesi yönüyle başkaldırıyla bir arada anılır. Evrensel kültür, egemen sınıfın çıkarlarına uygun değerlerin temsilcisidir. Egemen sınıfın kültürel geleneksel ve alt sınıfa ait kültürlere ezici bir üstünlük sağlar. Buna bağlı olarak bir grup araştırmacı tarafından alt sınıfın kültürü olarak tanımlanan folklor, egemen sınıfa bir başkaldırı gerçekleştirir. Folklorun kadrolarında egemen sınıfın kabullerine, değerlerine, sınırlarına bazen örtük, bazen açık bir karşı çıkış yer alır (Lombardi, 1990: 17-26).
9. Sanatçı, içinde yaşadığı toplumu geçergini yansıtır. Cervantes İspanya, Homeros Yunan ise (Binyazar, 1999: 22) Pir Sultan da Alevi toplumdur.
10. Rüyasında gördüğü elinde yeşil benli olan kişinin Hacı Bektaş Veli olduğuna inanır. Hacı Bektaş Veli ona dolu içirip elma sunar ve Pir Sultan adını vererek dua eder.
11. Yas, Aleviler için oldukça önemli bir temadır. Aleviler Muharrem ayında 12 gün oruç tutarak hem Kerbela'nın acısını hatırlar hem de 12 imamın yasını tutarlar. Kerbela, Alevi zümreler için hâlâ onulmamış bir felakettir.
12. Safevi Devleti'nin hâkim unsurlarını Şamlı, Ustaclı, Türkmen, Rumlu, Dulkadirli, Avşar, Tekelü, Kaçar gibi Türk boyları oluşturmaktadır (Gündüz, 2008: 457-459).
13. Gölpınarlı ve Boratav'ın çalışmasında bu şürede "Yezit" kelimesi yerine "Münkir" kelimesi yer almaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aslanoğlu, İbrahim. *Pir Sultan Abdallar*. İstanbul: Erman Yayınevi, 1984.
- Başgöz, İlhan. *Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği*. Sabahattin Eyuboğlu Pir Sultan Abdal kitabına Önsöz. İstanbul: Cem Yayınları, 1977.
- Başgöz, İlhan. *Protesto Folklorun Beşinci İşlevi. Folkloristik Umay Günay Armağanı*. Haz. Özkul Çobanoğlu, Metin Özarslan. Ankara: Feryal Matbaacılık, 1996: 2-5.
- Bezirci, Asım. *Pir Sultan*. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1995.
- Binyazar, Adnan. *Ağut Toplumu*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Adem. İstanbul Ansiklopedisi*. C. 1. Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Bonnefoy, Yves. *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I*. Cilt. (çev. Levent Yılmaz) İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. (çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. (çev. Tahsin Yücel) İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Fromm, Erich. *İtaatsizlik Üzerine*. (çev. Ayşe Sayın) İstanbul: Yaprak Yayınevi, 1987.
- Gölpınarlı, Abdülbaki ve Pertev Naili Boratav. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Öteki Yayınları, 2018.
- Gündüz, Tufan. *İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008: 457-459.
- Herman, Judith Lewis. *Travma ve İyileşme*. (çev. Tamer Tosun) İstanbul: Literatür Yayınları, 2020.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. C. 1 (çev. Halil Kendir) İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004.
- Koçak, Aynur. *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. (çev. Hamide Koyukan) İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1999.
- Lombardi, Satriani, Luigi. *Bir Başkaldırı Kültürü Olarak Folklor*. (çev. Ali Kerem Sayse). *Folklor Doğru* 59 (1990): 17-30.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. (çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim Sanat, 1999.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010.
- Özelli, Cahit. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 1985.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. (çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Sartre, Jean-Paul. *Bulantı*. (çev. Selahaddin Hilav). İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: MEB, 1969.
- Topçu, Nurettin. *İsyan Ahlakı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

## KAYGUSUZ ABDAL: FOUNDER OF TWO EDGES OF MEDITERRANEAN – ENTOURAGE, INTENTION AND ENTITY\*

İki Akdeniz'in Kurucusu Kaygusuz Abdal – Malyet, Maksat, Mahiyet

Doç. Dr. M. Emir İLHAN\*\*

### ABSTRACT

The historical information about the biography of Kaygusuz Abdal; is inversely proportional to his recognition in the tradition and history of literature. As much as Kaygusuz's poetry and ideas are concerned, precise information about his biography is less explored. Although Kaygusuz is the most frequently cited name in almost every Bektashi poetry collection, and all recent histories of Turkish literature mention him as an important person in the literary history of the Turks however the biographical information that should be available about him is insufficient. There is almost a consensus that he lived in the second half of the 14<sup>th</sup> century and the first half of the 15<sup>th</sup> century. There is no consensus on where and when he died and where he was buried. The issue that Kaygusuz is the founder of Alawi and Bektashi literature is also discussed in two stages, historically and literary. Some state that Kaygusuz's founding feature carries both a literary and a historical notion, as his views are based on the interpretation of many issues in Bektashism. Here, Kaygusuz Abdal's life is discussed as a part of constituent phenomena. The one who gave birth to the reality of Kaygusuz spread it and kept it alive; the connection of the entourage, purpose, and essence has been construed. In most of the traces of Turkish literature and as a part of Turkish historiography, Kaygusuz has been referred to as the founder of Alawi and Bektashi literature. He is especially mentioned as the founder of Bektashism in Egypt. How it is mentioned is also important. There will be a discussion on the tension line here. An approach has been developed on Kaygusuz's history and his entourage, as well as the part of his legendary life that is thought to belong to him. To define a personality like Kaygusuz, to reveal the phenomenon of Kaygusuz, it is essential to turn to the common perception and to focus on the issues that make up the common way of understanding a historical and legendary poet, Sufi. Then Kaygusuz's intention; as a notion that grounds or defines intentions, the place of travel in the history of culture will be tried to be understood through the position of Egypt in the Turkic World and the Islamic world. In the last part, Kaygusuz's personality and qualities that determine his place in Alawi and Bektashi literature and the history of Turkish literature, in general, will be defined through the Mediterranean, the beginnings problem, and the paradigms of founding.

### Keywords

Founding, Beginnings, Anatolia, Egypt, Mediterranean.

### ÖZ

Mahlası olan Kaygusuz ile nam salmış olan Alâeddin, Gaybî veya Alâaddin Gaybî'nin biyografisi hakkında mevzuat bilgiler gelenekte ve edebiyat tarihindeki tanınmasıyla ters orantılıdır. Kaygusuz'un şiiri ve fikirleri ne kadar biliniyorsa bir o kadar biyografisi konusunda kesin bilgiler verilememektedir. Kaygusuz Abdal'ın Türk folklorunda önemli bir şahsiyet olması, hemen her Bektaşî şiir derlemesinde en sık yer verilen isim olması, diğer yandan Türk edebiyatı tarihçelerinin neredeyse hepsinde Kaygusuz'dan Türklerin edebiyat tarihinde önemli bir kişi olarak söz etmesinin sonucunda mevcut olması gereken biyografik bilgi beklentisi karşılığı bulamamaktadır. XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu konusunda neredeyse bir fikir birliği bulunmaktadır. Alâiye beyinin oğlu olduğu başından geçen olağanüstü bir olaydan sonra Abdal Musa'ya mürit olmak istediği; uzun yıllar Abdal Musa tekkesinde hizmet ettiği ve sonrasında yollara düştüğü ve vefat ettiği rivayet edilir. Nerede ve ne zaman öldüğü, nerde medfun olduğu konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Nice eseri bugüne ulaşabilmiş, kendi devri sonrasında da ismi ve mirası yaşatılmış olan Kaygusuz'un ne zaman vefat ettiği bir kenara, nerede öldüğü konusundaki tarihi uzlaşmazlık da Kaygusuz gibi öncü bir isim için olması gerektirir. Diğer yandan ve doğal olarak Yeniçağın başındaki böylesi bir şahsiyet için kesin bilgiler verebilmek onu tarihin literal bir unsuru olmasına sebep de olabilir. Edebi şahsiyetin asırlar öncesi ve onu aşan boyutunu örtmesi tehlikesi de söz konusudur. Kaygusuz'un Alevî ve Bektaşî edebiyatının kurucusu olduğu meselesi de tarihi ve edebi olarak iki aşamada tartışılmaktadır. Kimi

\* Received: 5 April 2022 - Accepted: 9 March 2023

İlhan, M. Emir. "Kaygusuz Abdal: Founder of Two Edges of Mediterranean – Entourage, Intention and Entity", *Milli Folklor* 138 (Summer 2023): 97-106

\*\* Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa/Türkiye, emirilhan@uludag.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7576-9477.

Alevî ve Bektaşî edebiyatının hem şiirde hem nesirde Kaygusuz'la başladığını kimi Bektaşilikteki birçok meselenin yorumlanmasında onun görüşlerinin temel alınması dolayısıyla kuruculuğun hem edebî hem de tarihi bir nosyonu olduğunu tartışır. Bu çalışmada Kaygusuz Abdal'ın hayatına kurucu fenomenler çerçevesinde yaklaşılabilecektir. Kaygusuz Abdal gerçekliğini doğuran, yayan, yaşatan; çevre, gaye ve öz ilişkilerinin bağlantısı çözümlenmeye çalışılacaktır. Türk tarih yazımı ve onun bir parçası olarak Türk Edebiyatı tarihçelerinin çoğunda Kaygusuz'un Alevî ve Bektaşî edebiyatının kurucusu olarak anılması; özellikle Mısır'da Bektaşîliğin kurucusu olarak zikredilmesi veya nasıl zikredildiğinin ihtiva ettiği gerilim hattında bir tartışma yürütülecektir. Kaygusuz'un tarihi ve menkıbevi hayatının şahsına ait olduğu düşünülen kısmı kadar maiyeti üzerinden bir yaklaşım geliştirilmiştir. Onun gibi bir şahsiyeti tanımlayabilmek, Kaygusuz görüngüsünü ortaya koyabilmek için hiss-i müştereği; dolaylı ama ortak yoldan anlamayı oluşturan hususlara eğilmek elzemdir. Ardından Kaygusuz'un *niyeti*; niyetleri temellendiren veya niyetleri tanımlayan bir nosyon olarak seyahatin kültür tarihindeki yeri ve Mısır'ın Türk Dünyası ve İslam alemindeki konumu üzerinden anlaşılmasına çalışılacaktır. Son bölümde Kaygusuz'un şahsiyetini ve Alevî ve Bektaşî Edebiyatı ve genel olarak Türk Edebiyatı Tarihi'ndeki yerini belirleyen nitelikleri; Akdeniz, *başlangıç* sorunu ve *kuruculuk* paradigmaları üzerinden tanımlanacaktır.

#### **Anahtar Kelimeler**

Kuruculuk, Başlangıçlar, Anadolu, Mısır, Akdeniz.

#### **Introduction**

Foundership is not only laying the foundations of an institution or a path/pattern, but also establishing and arranging its future, finding the present, and preparing a suitable area for the formation of history. Therefore, the existence of the constitutive element of foundership needs to be valid and approved based on its legitimacy. Leading names such as Ahmet Yesevî, Yunus Emre, and Kaygusuz Abdal who are known as founders in the history of Turkish literature, were the agents of aesthetics, specifically, pioneers in constructing actual aesthetics. Kaygusuz presents a more individual portrait, but as mentioned later, Kaygusuz's intentions inevitably belong to the communal as well. Inspired by this background, the study approaches the founding activities of Kaygusuz in both the Teke and Egypt regions of the Turkish Mediterranean basin through literary mysticism or an attempt to establish knowledge-existence, as well as to develop an understanding of history. More so, it discusses how Kaygusuz other scholarly and literary pioneers before him contributed to cosmopolitan orientations (wanting to spread to the world) through the perspectives of aspirants or listeners. Also, the study explores how he was a founding feature in providing similar world perceptions to his interlocutors. On this note, the belief that integrates with a poetic purpose, how Kaygusuz established the Mediterranean in terms of entourage, intention, and entity will be captured. Kaygusuz's life is characterized in Turkish Literature by personalizing it to a period in folk literature, not according to his age. The analysis will be made through the comparative history method and history narration.

#### **1. Entourage of a Personality, Subject**

The historical information about the biography of Alaeddin, Gaybî, or Alaaddin Gaybî, who is famous for his appellative Kaygusuz (Abdal); is inversely proportional to his recognition in the tradition and history of literature. As much as Kaygusuz's poetry and ideas are concerned, precise information about his biography is less explored. There is almost a consensus that he lived in the second half of the 14th century and the first half of the 15th century (Köprülü 1939, Ergun 1955, Güzel 2004, Karamustafa 2008, Çift 2013). Per rumours as the son of Alaiye's lord, one day, he saw a gazelle wounded during hunting. Then he entered through a threshold of a house and demanded his prey, to become a disciple of Abdal Musa; as a result, he served in the Abdal Musa lodge for many years and then fell on the road and passed away (Güzel 1999a: 89-143, Güzel 1999b:20-24, 28-34). There is no consensus on where and when he died or where he



was buried. Aside from when Kaygusuz passed away, there is also historical disagreement<sup>1</sup> about where he died, whose many works, name, and legacy has survived after his time. This disagreement is what it should be for a pioneering name like Kaygusuz. Because to be able to give precise information for such a person in the preamble of the New Age would have made him a literal element of history. Probably, this could cover up the dimension of the literary personality centuries ago.<sup>2</sup>

Also, the matter that Kaygusuz is the founder of Alawi and Bektashi literature is discussed in historical and literary stages. Gölpınarlı states that Alawi and Bektashi's literature began with Kaygusuz, whom he said that there is no second one in both poetry and prose (1985:163); elsewhere, he states that the source of this literature is in Yunus Emre and was founded with Kaygusuz (1963: 7). Ocak states that Abdal Musa is the true master of Bektashism (1992:211), and Balım Sultan is the founder (1992:213-214) who formally organized Bektashism the first representative in this sense (2013:144); On the other hand, Çift argues that foundation has both a literary and historical notion since some inventions such as "the crown" were made by Kaygusuz as well as being regarded as the founder of Alawi Bektashi literature. Moreover, Çift notes that this is due to his loyalty to the Ahl al-Bayt, possession of *tavellâ* and *teberrâ* (see Azamat 2002: 75); and the interpretation of many issues in Bektashism based on Kaygusuz's views (2013: 34-36).

Menâkıbname's give us an insight at most. It is stated that Abdal Musa was the Qalandari, Haydari sheikh by the signs in the menâkıbname and velâyetnames forming the framework (Ocak 1992: 93). The relationship of Qalandarism has also revealed from Kaygusuz's life story could be correlated (Ocak 1992:95). Köprülü also stated that in the literary pedigree of Bektashism, *aruz prosody* and *aruz meter* were taken from Hurufiyah and Qalandaris (Köprülü 2003:323). It is also known that Abdals hit *chaharzarb* (four blows) like the Qalandaris (Gölpınarlı 1969:258). Even though how much the relationship between ritual and aesthetic understanding is mentioned, it is not possible to talk about a concrete institutional structure assertively, as it is seen that "due to the independence of the Qalandari groups, often irreconcilable rivalries arise between them" (Ocak 1992:184)<sup>3</sup>. Starting from the mention of menâkıbnames mentioned above, one more point is remarkable. The word Bektashi is not mentioned in velayetname and menâkıbnames of Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan, Otman Baba et al. According to Ocak, these menâkıbnames were compiled in the circles of Qalandari virtue Babai, who were affiliated with the cult of Hacı Bektaş (Ocak 2014:265).

In the Sufi narratives, the term Sufi or sofi was used for those who engage in Esmâ, dhikr, worship, and self-discipline; It is seen that asceticism does not occupy a very important place and those who are affiliated with the Khorasan school, which adopts the "love" attitude, are called abdal or dervish (Ay 2014:14). Ocak, states that the strong ecstasy (*cezbe*) effect in the Qalandari and Wafai groups passed into rituals and literary products from the 13th century when these dervishes, abdals met and merged with the pantheistic (Wahdat al-Wujud) strong understanding of Wahdat al-Wujud with Yunus Emre in the 13th and 14th centuries, Abdal Musa in the 14th century, and Kaygusuz in the early 15th century (Ocak 2013:150). Sufistic knowledge defines an epistemology and ontology related to knowledge, discovery, inspiration, and a person's experience (Ay 2006:36). This epistemology and ontology also have an autonomous state in the center of Kaygusuz. Kaygusuz has a completely Turkish style that is rarely seen in Persian and Arabic literature. In the words of Köprülü, even though Bektashi poets had a

high Sufi philosophy, he neither reconcile with their level nor were under the influence of Kaygusuz (Köprülü 2003:323-324).

The formation of different religious rituals and learning movements in Anatolia are largely related to migration and *Gaza* (holy war) activities. *Gaza* activities are among the important tasks before the Kaygusuz period (see Ülken 2017). The Abdals preferred the border regions to perform both the conquest, and specific rituals, and to create an environment where allocated lands were beneficial for wars (For a compact approach, see Ay 2006:52, Ay 2014:138). The environment of Abdal Musa's followers and Kaygusuz was shaped by the difficult social and political conditions of the founding period, they were able to stay in geography to establish their opportunities more easily in an environment suitable for a reunion, away from other regions of Anatolia where there were rebellions (Harmancı 2018:268). To be reviewed further, the similar and motivating conditions of social and political circumstances at the two edges of the Mediterranean in Kaygusuz's age will enable Kaygusuz's founding characteristics to come into existence. At this point, it is necessary to mention Köprülü. Köprülü provided us with the methodology suggesting that "Turkish Sufi history studies cannot be conducted only through Turkey, and that analyses and interpretations made without connecting with Sufi thoughts and movements in surrounding countries such as Central Asia, Iran, Iraq, Syria, and Egypt will be incomplete" (Ocak 2002:12). In this sense, the way to understand Kaygusuz's entourage, purpose/intention, and entity requires an in-depth understanding of his feet in these geographies and particularly Egypt as one of them.

## **2. An Intention that Unites Lands**

The place of travel in the history of culture is a notion that grounds or defines intentions and enables the circulation of information and cultural interaction, making it possible to unite and integrate among the people or between different societies. However, travel needs a long gradual process, such as the possibility of information circulation, interaction, and empathy. Therefore, the magnifying-enhanced artifact possibilities of travel must first be considered with the possibilities of providing initiation and breadth. In the context of the Middle Ages, one of the main inferences of travel is to build a center and then establish unique networks between those centers. Because neither cultural interaction nor the circulation of knowledge can be considered as a universal phenomenon and notion like today. This will be evaluated in the future, especially with the "Kaygusuz Abdal".

The teacher-centered education in the medieval world, the dominance of the idea that first the teacher, and then the book or the book cannot replace the teacher, and the fact that there is a strong tradition of ratification are important reasons for the aspirant's journey to some centers for answers to current and future questions for education. This situation provides several cities for the history of education and teaching in areas where Turkish and Islamic geography meet. When we look at Egypt, which is one of the focal points of our subject, we encounter many names other than Kaygusuz: The first Ottoman mudarris Davud-i Kayserî (d. 1350), Molla Fenari (d. 1430), Sheikh Bedreddin (d. 1420), et al. They went to Egypt to study discipline (Ay 2006 21-28). İpşirli also states that there are two movements involved while talking about the mobility of the scholars and students in the Ottoman Empire. He calls the mobility from Anatolia and Rumelia to the outside or from the inside to the outside the first movement, and the mobility from the outside to the inside is the second movement (2000:142). No matter how much one participates in the outside, no matter how much this external field interferes, the mobility will never end (For example, in the cities of Bukhara, Samarkand, Iranian

cities, Baghdad, Cairo, etc. as Elçibey stated, most of the first mystics are raised not in the lands where Islam was born but in regions such as Egypt Central Asia, Iran, and Iraq, which is not a coincidence (1997: 151). When we look at another dimension through a different perspective that Ocağ also expressed, the legends of Hacı Bektaş Velî, who lived in a "closed epoch" in some aspects and were not well known in his own time, were provided by Abdal Musa and Kaygusuz, who traveled around Anatolia and its surroundings (2015: 20).

Travel is part of maturation, like circulation and interaction. The ritual of traveling is prominent to menâkıbnames for both Kaygusuz and Otman Baba. After Kaygusuz reached the rank of caliph (this is also the level of being able to make a statement, say poetry, acting-action, see Kılıç 2014:86), he set out to go to Hejaz and went to Egypt, Damascus, Baghdad, Karbala, Najaf, Kufe, Sofia, Plovdiv as mentioned in the legend (Guzel 1999a:105-143). Ocağ reminds us that this travel is important in terms of the principles of Qalandarism, the maturation of the devotee-disciple, and the meeting of those who have the same disposition with him in other lands (1992:169). Hence, the importance of Kaygusuz's travel to Egypt is perceived in this sense.

Egypt was an important center of sage before Kaygusuz. Cairo is a geography that has survived many deadly earthquakes and fires with moderate damage (Homerin 2002: 244). Especially in the Islamic and Turkish cities, which were devastated by the Mongolian principalities; strengthened Cairo's position as the center of Islamic civilization under the rule of the Mamluks. Baghdad and Damascus are now far from their former flamboyant position. Sufism is an important institutionalized element in the Mamluks, as a madrasa. Sufism has existed in Egypt for centuries, and Sufism is widespread in Mamluk culture. Until the thirteenth century, the term Sufi indicates a legitimate profession within the religious organization. As Homerin points out, the importance of Sufism in the lives of Muslims was rarely questioned by the ulama for a long time in Egypt (2002:245). Emphasized by Teftazani, who grew up in the Sufi environment and possessed an important place in the cultural history of Egypt, the groups, and sects of the Sufis in this way began to proliferate and the hierarchical structure of the sects was formed in the Mamluk period (1996:538). Battuta shows us that Egypt was inoculated with mysticism long before Kaygusuz (2004: 34).

To gain legitimacy in the eyes of the subjects by patronizing the Abbasid caliphs to rule the ancient and powerful lands apart from the military forces of the Mamluks and making their support visible on special days and holidays; they tried to shape the stability with institutionalized religious structures such as *zawiya* and *ribat* (Little 2012: 477-478). Irwin states that the Mamluk elites are more connected with the civil elites than they seem (1986:242). In this parallel, it's clear that religious institutions are not just institutions established by the public. Emirs and sultans participated in the dhikrs and ceremonies in the khanqahs (especially for those in the desert). In addition, they took refuge there during periods such as epidemics. The Mamluks, who built ribats and khanqahs and zawayah, created guesthouses for dervishes rather than dwellings for sheikhs and disciples (Homerin 2002:248,256) In this sense, one of the installation processes that would establish the public dimension of dervishness was furnished.

Berkey mentions khanqahs or ribats as one of the characteristic features of medieval mysticism; summarizes that they were raised and spread with buildings and donations. By the end of the era, the terms madrasah, khanqahs, and mosques were often confused and used interchangeably (2002:157,226,241). Despite all these arguments, the Turkish Mamluks and their families did not forget their heritage when they settled in

Egypt. The totemist and shamanist Turkish heritage was kept alive in the works they wrote in Turkish and Arabic (Little 2012:480). Schimmel stated that these two features presented an interesting situation in the Turkish administration in Egypt and described it as "most interesting features are the strange combination of a strong mystically tinged religiosity of the common people with the rather superficial interest of the military caste in religious affairs" (1965:384). Kaygusuz's arrival in Egypt is not a question of coming with motives such as merely an adventure, a call, etc. Also, it is related to the paths paved by those who came before him<sup>4</sup>.

### **3. Entity of Abdal, Individuality of Kaygusuz**

Considering the power, wealth, and richness of the literary and historical heritage left by Kaygusuz Abdal, besides the dervish lodge-style minstrel typology, the saintly and charitable features are also striking. We understand that during the Kaygusuz period, Sufism gained a general character in Islamic culture and its intellectual aspect was established towards an institutionalized dimension. Güzel says "we see that Sufism deals with the application of life rather than its theory". In other words, he emphasizes its existence for action and function of action, not on behalf of the theory of Sufism (Güzel 2004:310). Egypt is an important stage in the transformation from a wandering dervish to a cult leader, whether he is seated on sheikhship.

The relationship between these two edges of the Mediterranean is very deep. Considering the narratives that originated and circulated in both Anatolia and Egypt, the traffic between these two regions maybe even more intense than expected. A wide and diverse group of people, from pilgrims to merchants, from students to dervishes, are a part of this lively communication. In the second part of the 15th century, centers such as Bursa and Antalya were specifically developed centers in terms of direct and transit trade between Anatolia and Egypt. Communication and negotiation formed the backbone of Ottoman relations in Anatolia and Mamluk relations in Egypt (Yüksel Muslu 2016:7,20,35-42). There is a strong bond at both ends of the Mediterranean, not only in meaning and narrative transitions but also in the history of states and principalities. Considering the Qalandari qualifications of Kaygusuz, it should be remembered that the development of Qalandarism took place in Mesopotamia, Arabian regions, and Egypt in the first half of the 13th century, although its precursors were Iran (Karamustafa 2008:69). For Kaygusuz, Egypt had to be an inevitable stopping point for geography and history as well as meaning and ritual. Egypt has been one of the important targets of mystics. If the example of Sheikh Barak is remembered, he is one of those who wanted but was unreachable.

Egypt, the largest geography of the southern basin of the Mediterranean, is so important at the end of the Middle Ages and the beginning of the New Age that the ulema and sheikhs who went on pilgrimage in the 15th century always passed through, even if they came from Khorasan. It shows that it is an important center in terms of science and Sufism, as well as the fact that meetings with Sufis and ulama could be carried out while visiting tombs visits that were relatively important, The Mamluk Sultans sends *mahmil* from Cairo to Haremeyn in the Month of Rajab; Sufism is strong, widespread, and dominant among the Mamluks. Remarkably, the patronage was in Egypt under the influence of Timur and Interregnum in Anatolia, it was the center of the caliphate, and although it was not directly accepted as a religious center, it was culturally central in terms of Egypt being the center of encounter, meeting, negotiation, and propagation.

In addition to this established point, the field, of Mediterranean literature is a geography that is materialized with multilingualism, literary transfer processes, translations,

and canonization. The Turkish presence on the Anatolian and Egyptian lines has made the patterns (Kinoshita 2014:314,322) arising from the permeable, artificial, and unlimited border between literary and non-literary texts and narratives of the fragmented geography within this multilingual and multi-religious area, not only by soldiers but by dervishes, who made the patterns of Mediterranean existence and dominance an area. While Tomar interprets the Mediterranean in terms of geopolitical area, it is an area that Turks made their homeland by coming from Otuken-Altays-Greater Turkestan and which Otuken calls the state of the sea (2020:20-21).

Kaygusuz is indisputably dealt with in Egypt in both hagiography (Guzel 1999a, Güzel 1999b) and treatises (Ahmed Sırrı Dedebeba 2013). Bektashi lodge in Egypt is considered one of the four caliph offices together with Hacibektas, Necef, and Karbala (Çift 2013: 42). It is not in vain in that he is positioned as the watchman of Arabia in Bektashi Gulbangs (Abdal Musa Anadolu, Seyyid Ali Sultan is mentioned as the watchman of Rumelia, Köprülü 1939:19-20). The Egyptian Bektashis tell that Kaygusuz (Locally known as AbdAllah al-Maghaviri) first settled in a cave on the slopes of Mokattam Hills in Cairo (in some narrations, he settled in Kasru'l-Ayn) (Çift 2013:39-50). At the point where we discussed the issue of Egypt being a literary and ritual center, it will be necessary to make a separate place for Mokattam Hills. Mokattam Hills has an important and holy place in both Islamic and Christian history. It is mentioned in the legend of Amr Bin As; as the place where the plants of Paradise will grow; In a legend of the Copts, a miracle is shown by citing a chapter in Matthew, Mokattam Hills is important for the selection of a cosmopolitan center. It seems that another mountain may have been preferred not as another place or a self-appointed place, but as a universal cosmopolitan or literally catholic (inclusive universal) center.

It is very difficult to reach an essence that defines or determines Kaygusuz's existence and eligibility, and on the other hand, clearly explains his aim in Egypt. It can be said that abandonment, which appears as a mystical purpose and has been expressed in different ways above, stems from the *existence of a comprehension*. It can also be stated that Kaygusuz and the literates of his time were since most of the dervishes were cosmopolitan (not a concept that expresses people from various languages and cultures, in terms of biology: they want to spread all over the world). With Hasluck's particular contact, Kaygusuz was sent to Egypt to spread the teachings of futuwwa (2012:80) or Gümüşoğlu's emphasize about involvement in the Ottoman Empire a century after the establishment of Kaygusuz's *tekke* in Cairo (2016:198), Kaygusuz can also be claimed that he went to the city with an understanding of conquest, but the point claimed in this study is the ritual construction of it without (necessarily) relying on any definite historical data, and it is not just about Kaygusuz or Egypt. This is such a construction that can be seen in Ergun's anthology, many Bektashi poets went to Egypt to complete their duty to the Kaygusuz dervish lodge (the course of poetry and mysticism is also an important tool in the context of its union with the holy place and people). In the same study, while mentioning Abdal Musa, Ergun points to him through Kaygusuz, he is famous as Kaygusuz's mentor and emphasizes that he is known (1955: 20).

It should not be considered as a result that Kaygusuz is the most frequently cited name in almost every Bektashi poetry compilation and that all recent histories of Turkish literature mention him as an important person in the history of Turkish literature (Birge 1991:52). Kaygusuz constructed the beginning of being a center with Anatolia and Egypt. As Said states, the beginning represents a discontinuity, and authorities (listeners, dervishes, poets, etc.) limit as much as encourage it (1985:49). Beginnings are

“not always evident”; the intention is “the first step of intentional production of meaning” and it is “detachment of the sort that establishes distance and difference between either” (Said 1985:xvii,5,42). According to Said, when the author is the person who has the will, desire, and true freedom to take the risk of rupture and discontinuity, he can show the prospects that determine the beginnings (1985:34). The main lines of Kaygusuz's shuttle weaving on both sides of the Mediterranean, both as being and a narrative, can be determined at these stages. Although the Shari'a practices of Islam see the world as "a plenum, capable of neither diminishment nor amplification" (Said 1985:81), Kaygusuz embodied the desire to change and expand the world or its world, by matching innovation with a beginning and beginning with innovation.

“A beginning intends meaning, but the continuities and methods developing from it are generally *orders of dispersion, of adjacency, and of complementarity*” (Said 1985:373). Said's analysis should be attributed to Kaygusuz's traces in the subjected life stages and his founding qualities. Kaygusuz's text is eccentric not only in his narrative but also in the context of ritual, no matter what political, central, or historiographic field it is defined as Kalenderi, Bektashi, heterodox or profane. Based on Said's analysis, every writing is a heterodox enterprise, it is noncelestial. Kaygusuz also went towards the noncelestial field but could not prevent the inclusion of his writing to be sacred; because writing, together with the written culture, will be an important representation and construction of the sacred identity (see İlhan, 2018:105-126). Another branch of his writing or narration is, in Barthes's words, "scriptible" (1996:16-17), it is an eternal present and transforms the present (see Said 1985:202) It is a special name whose tradition is acquired. Based on Paul de Man's thesis of blindness and insight, it can be said that "intention is the bond between “to be the only one of its kind” and “communal interest” (cited in Said 1985:13 see DeMan 2008:47). Kaygusuz revealed and created this bond both in his poetry and in a ritual position in Bektashism. The answer to the question of what Kaygusuz got his authority from is an explanation that determines the dimensions of his entity.

### **Conclusion**

Kaygusuz's literary activities and his life are part of the narrative/narrative genre. Thus, Kaygusuz exists as a *de facto* aesthetic, an aesthetic agent. Kaygusuz should be evaluated between the tension of carefree analogy and anomaly, in other words, he should be evaluated on the plane of universality/locality and regularity/irregularity. He did this in his own relatively small audience but within a very large and wide network of Sufis. For a name to be mentioned as a founder, it cannot be expected to create the idea of a collectivity or tradition for a name in its own time. If it had been expected, it should have been Hacı Bektaş Veli as the founder of Bektashism, and Rûmi as the founder of Mawlawiyya. The fact that Kaygusuz is known as the historical or literary founder of Bektashism is that he was in sight in Rumeli, Anatolia and Egypt, unlike Abdal Musa and Hacı Bektaş. Kaygusuz's mentions as the historical or literary founder of Bektashism is that he gave his mention in Rumelia, Anatolia, and Egypt, unlike Abdal Musa and Hacı Bektaş Velî. Kaygusuz is the one who ensures the continuation of a thought and feeling that has developed and flourished for centuries, moreover he is the one who perpetuates it.

The ritual construction of Abdal Musa is naming the past, and what Kaygusuz did is that it reveals a future-oriented construction from a literary point of view. The historical dynamics of the 15th century affect this, as well as the lands where Kaygusuz lived, and the width of the geography in which Kaygusuz is mentioned. Especially the second

half of the 15th century is a period of institutionalization for many important social, political, and religious groups and structures. The time when both the Ottoman Empire and Bektashism socialization and institutionalization was in the 15th century. The 16th century is a range in which the writing of menkıbes and the translations of menâkıbnames from Arabic and Persian began and increased. The 15th century is the century of institutionalization of tariqas, genres, constitutions et.al, and the 16th century is the century of literatures. The 21st century is still the age when we try to understand the founding mechanisms of the 15th and 16th centuries.

**AUTHORS' CONTRIBUTION LEVELS:** First Author %100.

**ETHICS COMMITTEE APPROVAL:** Ethics committee approval is not required for the study.

**FINANCIAL SUPPORT:** No financial support was received in the study.

**CONFLICT OF INTEREST:** There is no potential conflict of interest in the study.

#### NOTES

1. For the comparison Güzel claims in Elmalı cf. ŞehzadeKaygusuzAbdal 2021:67-74, for Çift, claims in Egypt cf. Çift 2013:37-42.
2. Rıza Nur's attitude in the approach to the issue of narration and precise information is remarkable, see 1935:93.
3. For Kaygusuz's association with Qalandarism, Malamatism, Hamzavi, Hurufiyah, Bektashism, see Köprülü 2003; Gölpınarlı 1963, Gölpınarlı 1985, Şehzade Kaygusuz Abdal 2021, Ocak 1992, Karamustafa 2008, Çift 2013
4. One of these paths is Nimetullah-ı Velî, the founder of the Nimetullahi order, see Kılıç 2007. How can Nimetullahi motifs with Bektashi or Qalandari identity be evaluated in the center of Bektashism or Kalandarism, for the discussion of whether he is one of the first representatives of Bektashism in Egypt or one of the leading Qalandari representatives, see Çift 2013:42-44

#### REFERENCES

- Ahmed Sırrı Dedeaba. *Son Bektâşî Dedeabaşı Ahmed Sırrı Dedeaba: Ahmedîyye Risâlesi ve Nefesler*. İstanbul: Revak Kitabevi, 2013.
- Al-Farouk, Radwa M. Omar, Hebat Allah Fathi HASSAN, ve Somaya Hassan MOHAMED. "Les Monuments Islamiques A La Colline D'al- Muqattam". *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality* 5/2 (2008): 11-22.
- Ay, Resul. *Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- . "Ortaçağ Anadolu'sunda Bilginin Seyahati: Talebeler, Âlimler ve Dervişler". *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 3 (2006): 17-53.
- Azamat, Nihat. "Kaygusuz Abdal". *TDVİA* 2002: 74-76.
- Barthes, Roland. *S/Z*. Çev. Sündüz Öztürk Kasar. İstanbul: YapıKredi Yayınları, 1996.
- Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Birge, John Kingsley. *Bektaşîlik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Çift, Salih. *Mısır'da Bektaşîlik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- De Man, Paul. *Körlük ve İçgörü*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Elçibey, Ebülfez. *Tolunoğulları (868-905)*, haz. Fazıl Gezenferoğlu, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1997.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitabhanesi, 1955.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
- . *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- . *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.
- Gümüšoğlu, H. Dursun. "Mısır Kaygusuz Abdal Dergâhı'na Bağlananlar Hakkında Bir Belge". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî* 77 (2016): 197-234.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999b.
- . *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999b.
- . *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Harmanç, M. Esat. "Melâmet Karşısında Kaygusuz Abdâl". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21 (2018): 265-278.
- Hasluck, F.W. *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*. Çev. Timuçin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

- Homerin, Th. Emil. "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Süfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları: Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme". Çev. Salih ÇİFT. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002): 243-264.
- Irwin, Robert. "Factions in Medieval Egypt". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1986): 228-246.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. Çev. ve haz. A.Sait Aykut. c. 1. İstanbul: YapıKredi Yayınları, 2004.
- İlhan, M.Emir. *Kültürel Bellek: Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- İpşirli, Mehmet. "İlimiye". *TDVİA*,22,2000: 141-145.
- Kafadar, Cemal. "Ortaçağ Anadolu ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine - Cemal Kafadar ile Söyleşi", röp. Ahmet Kuyaş, *Cogito* 19 (1999): 63-75.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YapıKredi Yayınları, 2008.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Nİ'METULLÂH-ı VELİ". *TDVİA*,33,2007: 133-135.
- . *Süfi ve Şiiri: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kinoshita, Sharon. "Mediterranean Literature". *A Companion to Mediterranean History*. Ed. Peregrine Horden Sharon Kinoshita. UK: Wiley Blackwell, 2014. 314-329.
- Köprülü, Fuad. "Mısır'da Bektaşılık". *Türkiyat Mecmuası* 6 (1939): 13-40.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Little, Donald P. "Memlûklar'de Din". Çev. Efe Durmuş. *History Studies* (2012): 471-482.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV.-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: TTK, 1992.
- . "Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış: Türkiye'de 1980 Sonrası". *Toplumsal Tarih* 108 (2002): 10-19.
- . *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- . *Arı Kovanına Çomak Sokmak: Taşra Kökenli Bir Tarihçinin Sıradan Meslek Hayatı*, haz. Haşim Şahin, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- . *Benden Sual Ederseniz - Ahmet Yaşar Ocak ile Söyleşiler*. haz. Muhsin Mete. Ankara: Cümle Yayınları, 2015.
- Rıza Nur. "Kaygusuz Abdal, Gaybi Bey, Kahire'de Bektaş Tekeyesinde Bir Manûskırn". *Türk Bilig Revüsü* *Revue de Turcologie* 5/2.1 (1935): 77-98.
- Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Schimmel, Annemarie. "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During the Later Mamluk Period". *Islamic Studies* 4.4 (1965): 353-392.
- Şehzade Alaâddin Gaybî. *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı: Hayatı-Eserleri-Metin-Sözlük-Kaynaklar*, haz. Abdurrahman Güzel, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Taftazanî, Ebu'l-Vefa. "Mısır'da Süfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları". Çev. Mustafa Aşkar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 535-552.
- Tomar, Cengiz. "Akdeniz: Denizlerdeki Vatan", röp. Sena Subaşı, *Lacivert* 72 (2020): 20-24.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Türk Milletinin Teşekkülü". *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*. haz. Gülseren Ülken. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2017. 90-108.
- Yüksel Muslu, Cihan. *Osmanlılar ve Memlûklar: İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabet*. Çev. Zeynep Rona. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.



# HALK MÜZİĞİ VE MEDYATİK DOLAYIM İLİŞKİSİNDE SANATÇILARIN BİLGİ KAYNAKLARININ GENİŞLEMESİ: NEŞET ERTAŞ ÖRNEĞİ\*

## Expansion of Knowledge Sources of Artists in the Relationship of Folk Music and Mediatization: The Case of Neşet Ertaş

Doç. Dr. Serdar ERKAN\*\*

### ÖZ

Sözlü gelenek çevresinde oluşan ve 20. Yüzyıldan itibaren üzerine yöneltilen dikkatler nedeniyle önce yazılı medya ve sonra diğer medya araçlarıyla tanışan geleneksel müzikler, geçmişin en önemli miraslarından biri olarak görülmektedir. Temelde uluslaşma, kurumsallaşma gibi ideolojik; kentleşme, küreselleşme gibi toplumsal gelişmeler nedeniyle bu süreçler içerisinde yer alsada geleneksel müzikler için değişim olarak görülebilecek asıl nokta, bu süreçler içerisinde karşılaştığı yeni aktarım ortamlarıdır. Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte Türk halk müziği yazılı kültürün nesnesi haline gelerek önce notayla sabitlenmiş; gelişen ses kayıt ve yayın cihazlarının sağladığı imkânlar neticesinde de ses kaydı haline getirilmiştir. Bilginin, her yeni aktarım ortamında yeni toplumsal ve kurumsal görünüm, fonksiyonlar ve estetik biçimler kazanması, iletişim bilimlerinin kültürün aktarımına dair temel postülatlarından biridir. Sözlü, yazılı ve elektronik olarak temel kısımlara ayrılan bu aktarım ortamları toplumsal iletişim içerisinde yalnızca mesajın, sözün, müziğin aktarım biçimini etkilemekle kalmayıp aynı zamanda bilginin kullanım yollarını ve toplumların bilgiye yönelik algılarını da çeşitlendirmiştir. Geleneksel müzik özelinde düşünüldüğünde bu, müziğin önce metalaşması, bağlamsızlaşması, alışıldık kullanımlarından sıyrılması ve sonrasında yeniden üretimi esnasında yeni bağlamlara kavuşarak yeni toplumsal görünümlere kavuşması anlamına gelmektedir. Halk müziği özelinde tüm bu olguların Cumhuriyetin kuruluşunun da öncesinden başlayan yeni medya ortamlarına aktarım süreçleriyle birlikte ele almak mümkündür. Böyle bir uluslaşma-kültürel kurumsallaşma paralellliğini, kültürel ve toplumsal görünümleriyle beraber ele almak, halk müziğinin günümüzdeki zengin medyatik görünümünü ve toplumsal sahada halk müziğinin yeni görünümlerini anlamak için önemlidir. Türkiye’de halk müziğinin medyatikleşme (medyatizasyon) ve dolayımın (medyasyon) süreci, derleme metinlerin arşivlenmesi ve tek kanallı kamu yayıncılığı döneminde halka (alınlayıcıya) müzikle ilgili büyük anlatıların sunulmasından; gelişen medya ortamlarında yapısal olarak parçalara ayrılabilen daha küçük sanatsal öğelerin içerik olarak farklı medya araçlarında yaygınlaşması ve tüketimine doğru parçalanarak ilerlemiştir. Sanatçının hayat hikâyesi, sanatı ve medyada içerik olarak sunulabilecek performatif diğer birçok unsur, medya araçlarının belirlediği yapısal ve toplumsal sınırlara göre değişip dönüştürerek varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmada örneklem olarak “Neşet Ertaş” ve onun sanatını medya aracılığıyla öğrenen sanatçıların hikâyesi ele alınmaktadır. Neşet Ertaş, yüz yüze iletişim ortamlarının iletişim sınırnı çizdiği aktarım çerçevesinin dışına çıkarak ülke düzeyinde tanınırlığa sahip olan “medyatik kaynak kişi” kuşağının ilk dönem örneklerinden biridir. Medyadaki Neşet Ertaş, bir anlatı bütünlüğünden ziyade, kendi müzikal hayatının parçalarını oluşturan ustalık, yerel tavır, etnografik kimlik, yaşam hikâyesi, eşiklik gibi çeşitli anlatı öğeleriyle varlık göstererek kendini örnek alan sanatçıların kimliklerinin bir parçası haline gelmiştir. Bu makalenin amacı, yukarıdaki anlatı doğrultusunda Neşet Ertaş’ı medyatik bir sanatçı karakteri olarak ele alıp onun hayatının görünümlerini ve sanatının anlamlarını kullanan sanatçılar üzerinden halk müziği ve medya ilişkisini sorgulamaktır.

### Anahtar Kelimeler

Halk Müziği, Medya, Dolayım, Neşet Ertaş, İnternet.

### ABSTRACT

Traditional music, which was formed around the oral tradition and first met with written culture and then other technology cultures, is seen as one of the most important legacies of the past, due to the attention paid to it since the 20th century. Although it takes place in these processes mainly due to ideological developments such as nationalization and institutionalization, and social developments such as urbanization and globalization, the main point that can be seen as a change for traditional music is the new transmission environments it encounters in these processes. With the establishment of the Republic, Turkish folk music became the object of written culture, first fixed with notation and turned into a sound recording as a result of the

\* Geliş tarihi: 6 Haziran 2022 - Kabul tarihi: 23 Ekim 2022  
Erkan, Serdar. “Halk Müziği ve Medyatik Dolayım İlişkisinde Sanatçıların Bilgi Kaynaklarının Genişlemesi: Neşet Ertaş Örneği”, *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 107-118

\*\* Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi, serdarekan@mgu.edu.tr, Ankara/TÜRKİYE, ORCID ID: 0000-0002-7229-5835.

possibilities provided by the developing sound recording and broadcasting devices. It is one of the basic postulates of communication sciences about the transfer of culture that knowledge gains new social and institutional appearances, functions and aesthetic forms in each new transmission medium. These transmission media, which are divided into basic parts as oral, written and electronic, not only affect the way of transmission of messages, words and music in social communication, but also diversify the ways of using information and the perceptions of societies towards information. When traditional music is considered in particular, this means that music is first commodified, decontextualized, stripped of its usual institutional uses, and then re-contextualized during its reproduction and gaining new institutional appearances. It is possible to consider all these processes together with the process of transferring folk music to new media environments that started before the establishment of the Republic in Turkey. It is important to consider the parallelism of such a nationalization-culture institutionalization together with its cultural and social aspects, in order to understand the rich media appearance of folk music today and the new appearances of folk music in the social field. The process of mediatization and mediation of folk music in Turkey has progressed from the presentation of large narratives about music to the public (receiver) during the single-channel public broadcasting period, to the dissemination and consumption of smaller artistic elements that can be structurally divided into different media as content in the developing media environments. The artist's life story, art and many other performative elements that can be presented as content in the media continue to exist by changing and transforming according to the structural and social boundaries determined by the media tools. In this study, "Neşet Ertaş" and the story of his art in the media are discussed as an example. Neşet Ertaş is one of the first examples of the "media resource person" generation, who has gained national recognition with his music surpassing face-to-face performance environments quantitatively. Neşet Ertaş in the media has become a part of the identities of the artists who take himself as an example by existing with various narrative elements such as mastery, local attitude, ethnographic identity, life story, threshold, which constitute parts of his musical life rather than a narrative integrity. The purpose of this article, in line with the above narrative, is to examine Neşet Ertaş as a mediatic artist character and to question the relationship between folk music and media through artists who use the views of his life and the meanings of his art.

#### **Keywords**

Folk music, media, mediation, Neşet Ertaş, internet.

#### **Giriş**

Halk müziğinin notaya alınmasından, ses ve görüntü olarak bir kayıt ortamına aktarılmasına; notadan/kayıtlı icradan öğrenilen müziğin farklı iletişim ortam ve bağlamlarında yeniden icra edilmesine kadar tüm müzikal eylemler, medyalar arası etkileşimle oluşturulmuş ve yeni temsillerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Diğer bir deyişle halk müziği, geleneksel icra ortamı olan sözlü kültür sahasından koparılıp aktarıldığı yeni medya ortamlarında temsile ait yeni biçim, içerik ve bağlamlarla tanışmış; iletişim ortamı, alıcısı ve mesaj olarak müziğin kendisi her iletişim anının bağlamına göre yeniden tanımlanabilmesini sağlayan iletişim biçimleri içerisinde yerini almıştır.

Halk müziği ses dünyasının medyalaşması son dönem çalışmalarda "kültür endüstrisi", "kültürel değişim ve dönüşüm", "elektronik kültür ortamı", "kültürel tahakküm", "medyalaşma tarihi" gibi başlıklarla ele alınmış<sup>1</sup> ve halk müziğinin yeni medya ortamlarındaki görünümü üzerine çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı, medya araçlarının kullanımını şartlayan dinamikleri tek şartlayıcı (ekonomi, tahakküm, popülerlik vs.) olarak görmeksizin, medya araçlarının sağladığı iletişim ortamının yapısıyla, toplumların "müzik" olarak birbirlerine aktardıkları icra, anlatı ve repertuarlar arasında ortaya çıkan etkileşimi kavramsal olarak ele almaktır. Bu kavramlar "dolayım" ana kavramı etrafında ortaya çıkan "yüz yüze etkileşim", "dolayımli etkileşim" ve "yarı dolayımli etkileşim" olmak üzere üçe ayrılmakta ve müziğin toplumsal sahadaki yaygınlığı ile simgeselliğinin boyutlarını kavramak üzere kullanılmaktadır. En başta belirtmek gereken şey, medya aracı değişimi yahut mevcut iletişim sürecine eklenmesinin, müziğin yalnızca seslerini değil müzikle ilgili tüm icra süreç, değer, anlam ve simgeleri de değiştirdiği ve müzikal ifadelerin içeriğini belirlediğidir.

**Andreas Hepp'in;**

...bir kültür ve toplumun özgünlüğünü belli zamanlarda hüküm süren iletişim araçları üzerinden ifade edebiliriz... baskın olan medya değiştiğinde kültür ve toplumun biçimi de değişir. Medya kültürü, buna göre belirli baskın bir iletişim ortamı tarafından karakterize edilen bir kültürdür... (Hepp 2014, 46)

tanımı zemininde gerçekleştireceğim tartışmada, medya-halk müziği ilişkisini, gelenekte üretildiği bağlam ve ortamlarından farklı bir şekilde, çoklu bağlamsal bir ortamda icra edilebilmek üzere metinler şeklinde üretilen (Thompson 2019, 48) yahut medya araçlarına aktarılan, halk müziğiyle bağlantılı her türlü iletişim durum ve unsuru olarak tanımlayacağım. Böylece, “medyalaşma” kavramı, geleneksel olanın değişiminin takibinden ziyade, günümüzde yüz yüze icranın artık yalnızca seçeneklerden birini oluşturduğu çoklu iletişim ortamlarında üretilen müziğin iletişimsel yapısını ve bu yapının halk müziği üretimi üzerindeki etkisini anlamak için kullanılacaktır.

Medya-halk müziği ilişki üzerine çözümlemeler yapabilmek için izleyeceğim yöntemin birbirinden tümüyle bağımsız iki icra ortamını (geleneksel sanat- medyada üretilen sanat) işaret ediyor görünmesini engellemek için “medyanın varlığıyla somutlaştırılmış iletişim düzenleri yapısının” (Hepp 2014, 46) zamanla ortaya çıkan varlığını gözden kaçırmamaya çalışacağım. Belirtmem gerekir ki bu tartışmada kullanacağım Neşet Ertaş örnekleme, “aşıklık geleneğinin” medyadaki dönüşümü üzerine Nebi Özdemir (2021) ve Süleyman Fidan (2017) tarafından kültür endüstrisi ürün ve süreçlerinin somut örnekleri; Bayram Bilge Tokel (2012) ve Erol Parlak (2013) gibi biyografi odaklı çalışmalar gerçekleştiren araştırmacılar tarafından ise Ertaş'ın medya kurum ve araçlarıyla iç içe geçmiş hayat hikâyesi olarak betimsel şekilde ele alınmıştır. Aynı örnekleme çalışmamızda medyalar arası aktarımın sanatın yapılma biçiminde ortaya çıkardığı “yeni” girdileri ele almak için fonksiyonel olarak kullanılacaktır.

Benjamin Kramer, müziğin medyalaşmasının sanatta yeni kurumsal biçimleri ortaya çıkarttığını belirterek “medyalaştırılmış müziğin bu alt alanındaki belirli kurumsal ortamlar üzerine düşünmenin, tarihsel gelişimin ayırt edici yollarını belirlemeye, mevcut yapıları açıklamaya ve ikinci bir adımda, medyada bilinen müzik temaları üzerinde alternatifler—varyasyonlar geliştirmeye yardımcı olabileceğini” (Kramer 2011, 471) belirtmektedir. Bu ifadenin çalışmamızdaki karşılığı, müziğin medyaya entegrasyonu ve medya aracılığıyla yeniden üretimi süreçlerinde ortaya çıkan sosyal, kurumsal, yapısal ve tematik değişikliklerin ele alınmasıdır. Çalışmanın örneklemini yorumlarken bu teorik zemini kullanacağım.

**Halk müziği ve medyalaşma – teorik yaklaşım**

Türkiye’de halk müziğinin taşıyıcı olarak “söz” dışında bir medya aracıyla aktarılması; diğer bir deyişle, bugün medyada gördüğümüz, her yerde karşımıza çıkabilen ifadeler halini alması “derleme” faaliyetleriyle başlayan ve iletişim medyası araçlarının gelişimiyle eşzamanlı olarak ilerleyen bir süreçtir. Derleme, ulusal kültür varlığının tespit edilmesi ve devlete ait kurumsal yapıların (TRT, Kültür Bakanlığı vb.<sup>2</sup>) yayın vizyonlarına göre çeşitli işlemlerden (notalama, sansür, orkestrasyon, kurgulama vs.) geçirilerek geleneğin zaman ve mekânından bağımsız bir şekilde yeniden kurgulanarak sunulması gibi amaçlarla bir araya toplanmasını sağlayan süreç olarak tanımlanabilir. Halk müziği, sözlü iletişim ortamından alınarak farklı bir medya aracına aktarıldığında gerçekleşen ilk şey, “bağlamsızlaşma”dır. Diğer bir deyişle halk müziği, kendi icra ortamından farklı bir ortamla tanışmasının henüz bu erken evresinde yerel icra ortamı ile arasında bulunan bağlarından koparılıp geleneksel iletişim süreçlerine dahil olmayan/farklı şekilde dahil olan sayısız farklı şartlayıcının (teknik imkân, ideolojik tahakküm, habitat vd.) etkisine açık hale gelmiştir. Yalnızca “derleme çalışması” olarak görü-

lemeyecek bu sürecin medya-müzik ilişkisi için önemi büyüktür; gelenekle malzemesi arasındaki bağlantının farklılaştığı ilk nokta burasıdır (Fidan 2017, 72; U. Özdemir 2019, 2137).

Anthony Giddens, geleneklerin yerel bağlarından koparılmasının, modernizmin dinamiği olarak gördüğü “yerinden çıkarıcı” etkilerin sonucu olduğunu belirtir. Bu yerinden çıkarmalar ile toplumsal yaşam için yeni bir zaman-uzam dilimlendirmesi sağlanır; toplum, birey ve grupların ilişkileri sürekli bilgi girdileri ışığında yeniden düzenlenir (2010, 22). Bu girişimler sonucunda kültürel ürünün zaman ve uzamı yeniden kurgulanabilecek hale gelmiştir. Giddens, zamanı uzamdan ayırmanın toplumsal etkinlik konusunda yeniden birleşmeler için bir temel oluşturduğunu; yerel alışkanlık ve deneyimlerin getirdiği kısıtlamalardan kurtulmayı sağlayarak çok çeşitli değişim olanaklarının açılmasına (25) yardım ettiğini belirtir. Diğer bir deyişle, geleneğin malzemesi medya araçlarıyla aktarılırken geleneğin kendi yapısal ve anlamsal sınırlarından kurtularak yeni performanslar için “modüler” bir meta haline gelmiştir. John B. Thompson da (2019) teknik medya kullanımının etkilerini Anthony Giddens’la aynı doğrultuda ele alarak; medyanın “zaman ve mekânca uzak ortamlardaki bireylere iletişim olanağı sunarak, onları yüz yüze etkileşimin zamansal ve mekânsal sınırlılıklarını aşmaya muktedir kıldığını” (51); “sınırların erimesiyle birlikte eşzamanlılık deneyiminin yerelliğin mekânsal koşullarından kurtulduğunu; olaylar uzak bölgelerde meydana gelmesine karşın eşzamanlı olarak tecrübe edilebildi[ğini]; burada ve şimdi somutluğunun tersine, artık, özel bir bölgeye bağlı olmayan bir ‘şimdi’ duygusu ortaya çıktı[ğını] ve eşzamanlı[ğın] mekânda genişletil[erek] en nihayetinde küresel boyuta ulaştı[ğını] (52) belirtmektedir.

Giddens ve Thompson’un teorileri doğrultusunda, geleneğin zaman ve uzamından koparılan kültürel ifadelerin herhangi bir medya aracı için yeniden kurgulanabilecek birer metaya dönüştürüldüğü söylenebilir. Böylece, geleneksel bağlamların, yerinden çıkarılan geleneksel kurumların yerini alan ve yeni toplumsallık biçimlerinden doğan kurumsal yapılar aracılığıyla kurgulanabilecek hale getirildiğini; dolayısıyla yeniden bağlamsallaştırılmaya açık hale geldiğini söylemek mümkün olacaktır. Halk müziği için gerçekleştiğini varsayabileceğimiz şey de bu doğrultuda, medyanın yerinden çıkarıcı dinamiklerinden kaynaklanan, sanatın yeni paylaşım ortamlarında yeni toplumsal ilişki biçimlerinin ve müzikte yeni rollerin ortaya çıkması ve mevcut rollerin yeniden düzenlenmesi olmuştur. Bu tespitlerin ilk aşamasını Benedict Anderson’un (2015) “hayali cemaatler” kavramıyla birlikte ele alarak dinleyicisini “zamansız ve mekânsız daimî kültürel alıcılık” konumuna yerleştiren medyanın, yayını yaptı[ğı] kültürel içerik aracılığıyla “hayali bir cemaat yarattığını” söylemek mümkündür ki bu cemaatlerin hepsi bu ilk hayâ’lilikten sonra sanatın paylaşarak anlamlandırıldığı gerçek toplumların kendisi haline geleceklerdir. Dinleyici ya da icracı yüz yüze toplumun onlara sunduğu mekân, zaman ve rollerden bağımsız olarak da müzikle, kendi paylarına düşen değişimlerle ve kültürel içeriğin sunucusunun mesajıyla birlikte ilgilenilmektedir.

Türkiye örneğinde müziğin medyalanmasını, birbiriyle çoğu zaman iç içe geçmiş notalama, ses kayıtları, radyo yayınları, televizyon yayını ve son olarak internet paylaşımları olarak kısımlara ayırmak mümkündür. Ancak, bu süreçler ve kullanılan medya araçları, müzikal içeriğin toplumla olan bağlantısını çözümlmek için “anlamli” olduğu sürece veri olarak ele alınabilir. Medya çalışmalarında içeriğin sunulduğu ortam ve dolayısıyla iletişimin taraflarının bu bilgi çevresi içindeki rolleri “yüz-yüze etkileşim”, “yari dolayimli etkileşim” ve “dolayimli etkileşim” şeklinde; alımlayıcının içerikle olan

etkileşimini vurgulayacak şekilde ele alınmaktadır. Thompson (2019) bu üç iletişim ortamını şu şekilde tanımlamaktadır;

Yüzyüze etkileşim, geleneksel icra ortamı olarak da adlandırdığımız, “ortak bir arada bulunma bağlamı içinde oluşur; etkileşim içerisindeki katılımcılar o anda hazırdirler ve ortak bir zaman-mekân referansını paylaşırlar” (110). “Dolayimli etkileşim mekân, zaman veya her ikisi bağlamında uzakta olan bireylere enformasyon veya sembolik içeriğin aktarılması imkanı sağlayan teknik medyanın kullanımını içerir. Dolayimli etkileşimin mekân ve zaman boyunca genişletilmesi ona yüz yüze etkileşimden farklı bir dizi özellik kazandırır. Yüzyüze etkileşim ortak birarada bulunma bağlamında gerçekleşirken, dolayimli etkileşim içindeki katılımcılar zamansal ve/veya farklı bağlamlarda yer alırlar”. (111). Yarı dolayimli etkileşim zaman ve/veya mekânda enformasyon ve sembolik içeriğin yaygınlaştırılmış varlığını içerir. Yüzyüze etkileşim ve dolayimli etkileşim söyleşmeli doğaya sahipken, yarı dolayimli etkileşim, iletişimin akışının ağırlıklı olarak tek-yönlü olması bağlamında, monolojik özellikli[dir] (112).

Halk müziğini geleneksel olarak adlandırmamızı sağlayan iletişim süreçleri yüzyüze etkileşim ortamında gelişmiştir. Yüz yüze etkileşim ortamı halen halk müziğinin asıl icra ortamlarından birini oluşturmakla birlikte az sonra ele alacağımız medyatik dolayım biçimleri yüz yüze icra ortamında biçim ve içeriği besleyen temel etkileşim kanalları haline gelmiştir. Dolayimli etkileşim, yüz yüze iletişim ortamının temel özelliği olarak söyleşmeli doğaya sahiptir ve halk müziği üretiminin aktarımı ve paylaşımı ortamları düşünüldüğünde bu niteliği halk müziğinin nihai paylaşım ortamı olarak internet ortamının sağladığını düşünmek mümkündür. Ancak, Neşet Ertaş örneklemini üzerinde düşünüldüğünde medyatik etkileşimin sağlandığı ortam olarak yarı dolayimli etkileşim ön plana çıkmakta; plak, kaset, nota gibi “söyleşmesiz”; diğer bir deyişle dinleyicinin icracıyla arasında doğrudan iletişim kurarak icranın yönünü belirleyemediği ve metin olarak eserinin icrasının yeni toplumsal iletişim biçimleriyle belirlendiği ortamlar öne çıkmaktadır. Medya ve müzik ilişkisinde her an karşımıza çıkacak bu yeni durumu Thompson, bağlamından koparılan kültürel ifadelerin üretim ve tüketim evreni üzerinden şu şekilde özetlemektedir;

Kitle iletişim üretim bölgesinde medya iletilerini üreten ve yayan personel, yüz yüze iletişimin doğrudan ve devamlı geri besleme biçimlerinden genel olarak yoksundur. Böylece üretim ve iletim süreçlerinde belirsizlikler öne çıkar, çünkü bu süreçler alımlayıcıların sağladığı ipuçlarının yokluğu içinde gerçekleşmektedir... alımlama bölgesindeki yapısal kırılma dolayimli medya iletilerinin alımlayıcılarının, deyim yerindeyse kendi başlarına kalmalarını ima etmektedir. Alımlayıcılar, bir iletiden az çok istediği anlamı çıkarabilir... (Thompson 2019, 49).

Medyatik dolayımında müziği, yalnızca “ses” olarak algılamak mümkün olduğu gibi sesin sahibi olarak sanatçıya ait diğer performatif unsurları da medya araçlarının gelişimi doğrultusunda bu bilgi yığına dahil etmek mümkündür. Buna göre medyalaşmayı nota, kaset-plak, radyo-Tv ve internet üzerinden hem bilginin erişebildiği toplulukların sınırlarını belirlemeleri ve hem de tek taraflı ya da karşılıklı dolayım imkânı sağlamaları bakımından ele almak mümkündür. Ben bu çerçeveyi performansın “icracı” tarafını ele alarak “halk müziği” kavramının performatif unsurlar açısından nasıl genişlediğini anlamak için kullanacağım. Varsayımım, bir ses dünyası olarak halk müziğinin yüz yüze icra ortamlarındaki görünürlüğünün yeni icra ortamlarında daha da genişlediği ve icra çerçevesinin çeşitlenmiş olduğudur.

#### **Yarı dolayimli aktarım ortamı**

Monolojik/söyleşmesiz medya ortamları Türkiye’de halk müziğinin söz haricindeki medya araçları ile bulunduğu ilk ortamlardır. Bunlar nota yayınları ile plak-kaset yayınları ve radyo-Tv yayınları olarak sıralanabilse de Neşet Ertaş’ın bu yayınlar arasında en çok plak ve kaset yayınları ile anıldığı bilinir. Ertaş’ın medyatik hikâyesinin başladığı; kendi repertuarının çeşitliliğini sağladığı ve ayrıca eserlerinin yurt genelinde ve yurt

dışında bilinirliğinin sağlandığını düşüneceğimiz temel nokta da tam olarak radyo yayınları ve eşzamanlı bir şekilde plak kayıtlarıdır. Ertaş'ın yarı dolayimli etkileşim ortamlarıyla tanışması kentle tanışmasıyla aynı döneme denk gelmektedir (N. Özdemir 2021). Özdemir bu dönemi “kentlileşme uğruna gelenek feda edilmiştir” ifadeleriyle olumsuz yönde çözümlerse de hemen ardından geleneğin ustalarının bu kayıtlar aracılığıyla “yerel kökenlerine bağlı toplumsal gruplar arasında... oldukça rağbet gör[düklerini]” (N. Özdemir 2021, 533) belirtmiştir.

Bu dönemde ses harici görünümünün (örn. plak-kaset kapakları, magazin haberleri vs.) medyatik performans olarak değerlendirilmeye ne kadar açık olduğunu bilmek, araştırma eksikliği nedeniyle, mümkün değildir<sup>3</sup>. Baskın medya araçlarının hâmesi olarak TRT'nin halk müziğini davranış, giyim-kuşam, repertuar vd. taraflardan resmi görünümü aşmayacak şekilde tek tip olarak kurguladığı ve araştırmacıların “radyo tavrı<sup>4</sup>” adı altında ele aldıkları bu dönemde Neşet Ertaş'ın geleneği temsil kuvvetinin ancak kurumsal yapının müsaade ettiği kadarıyla ve genel itibarıyla “ses”ten ibaret olduğunu düşünmek mümkündür. Ertaş bir süre sonra bu radyo tavrı dolayısıyla plak-kaset sektörüne yönelecektir (Tokel 2000). Bu sürecin benzer bir örneğini, Tamer Kütükçü'nün Türk müziğinin radyoyla buluşmasının 1920'lerdeki hikayesini ele aldığı çalışmasında (2012) bulmak mümkündür. Kütükçü, radyoya gelip giden ses sanatçılarının “radyo” kurumu bünyesinde birbirlerini henüz sanatsal olarak besleyemediklerini ve radyoda henüz sanat odaklı bir habitatın gelişmiş olmadığı tesbitine (39) yer verir. Bu örnek, müziğin gerçekleştirilebilmesi için yalnızca medya aracının mevcudiyetinin yeterli olmadığını anlamak için önemlidir. Bayram Bilge Tokel, Ertaş'ın radyo yıllarının sonlanmasında yukarıda belirttiğimiz “radyo tavrı”nın çok etkili olduğunu belirtirken bunu ima etmektedir. Kurumsal yapı, medya araçları üzerinden müziğin üretimi süreçlerini “kurumsallaştırmış”; sanatını bu kurumsal sınırlar içinde medya araçlarıyla buluşturmanın kendisine yeterli gelmediği Neşet Ertaş, görece özgün bir icra ortamı sağlayan plak ve kaset piyasasında daha fazla içerik üretmiştir. Ertaş'ın “her kaset bir öğretmendir” (N. Özdemir 2021, 535) çıkarımı da bu noktada önemlidir.

Bu dönemin icracılık için önemi, sayısı bilinmeyen ancak bugünkü “dinleyici” tipinin temelini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz alıcıların, halk müziğini kendilerine özgü zaman, mekân ve bağlamlarından ayrı alımlayarak kendilerine tanınan sahada müzikle özgün bağlantılar kurmuş olmalarıdır. Neşet Ertaş da tam olarak bu medyalama döneminin ürünü bir sanatçı olarak farklı bölgelerin müziklerini zaman ve mekândan bağımsız olarak alımlamış ve onları “Neşetleştirmiştir” (N. Özdemir 2021, 567; Tokel 2002, 14-15). “Neşetleştirme”nin en bilinen örneği, Ertaş'ın Zeki Müren icrasıyla okunan, Ali İzzet'e ait Mühür Gözlüm eserini kendince yorumlayarak eserin kendinden sonra gelecek olan bütün yorumlarını etkilemesidir (N. Özdemir 2021, 542). Medya iletişimi sayesinde ortaya çıkan bu gelişme, beraberinde, “yeni” icracılık biçimlerini de getirmektedir. Pratikte plak, kaset ve radyo yayınlarının sunmuş olduğu yenden dinleme imkanının icracıya “yerinden edilmiş” metni tekrar tekrar, kendisi-dinleyicisi tatmin oluncaya kadar, sahne arkasında<sup>5</sup> icra etme imkânını sağladığını söylemek mümkündür. Böylece, bu aşamada, yerel repertuarların yerel-ötesi simgeler haline geldiğini söyleyebiliriz.

Medyatik yaygınlık Neşet Ertaş için öncelikle, Anadolu müzik kültüründe öne çıkan türlerden bozlak ve oyun havasının onun adıyla birlikte anılması avantajını sağlamıştır<sup>6</sup>. Dahası, kendinden önce gelen sanatçılar ile kendi yöresinin insanları da onun toplumsal kimliğini tanımlamak için donör olarak kabul edilmeye başlanmıştır<sup>7</sup>. Görece geç tarihli olsa da Küçük Neşet, Neşet Abalıoğlu gibi doğrudan etkilenmeyi gösteren

isimler yanında Neşet Ertaş adı Kırşehir kültürüyle “özdeş” görülmeye başlanmış; bölgede gerçekleştirilen kültürel üretim için “müzikal performans” yeni bir etiket oluşturmuştur. Bu nedenle, “Neşet gibi” çalıp söyleyen ya da onun icrasıyla dolayımına giren eserleri okuyan sanatçıların onunla müzikal anlamda karşılaştırılmaları bir standart haline gelmeye başlamıştır.

Diğer taraftan Ümit Tokcan, Gülşen Kutlu, Emel Taşçıoğlu gibi sanatlarının yerel liginden ziyade kamu medyası sanatçıları olmaları dolayısıyla öne çıkan icracılar bu dönemde medya dolayımından beslenerek Orta Anadolu tavrı icracılıklarıyla gündeme gelmiş ve medya kimliği kazanmış sanatçılardır. Bu noktada artık “yöresel sanatçı”nın yöreden olmayan sanatçılar için bir icra modeli oluşturduğu bir dönemin başlangıcından bahsedilebilecektir ki bu gelişimi sağlayan, sanatçıların kayıtlarının dolayımında olması ve diğer sanatçıların bu kaynaklardan beslenmesidir. Sanatçının, medya ortamları içerisinde kendini yaratması anlamında bu olgu “benlik projesi” kavramıyla çerçevesinde ele alınabilir. Thompson, benliğin, bireyin aktif bir şekilde, hazır sembolik malzemelerden inşa ettiği sembolik bir proje olduğunu (2019, 258); medyanın gelişiminden önce, çoğu materyalin yüz yüze etkileşim bağlamlarından, mekânla sınırlı bir şekilde elde edilmek-  
teyken; iletişim medyasının gelişmesiyle birlikte... benliğin inşası sürecinin yavaş yavaş dolayımli formlara erişime bağımlı hale geldiğini (2019, 259-260) belirtir.

Başka bir açıdan da icracının repertuarının artık “tercihli” bir hale geldiğini söylemek mümkündür. İcracılar ve icracıların eserlerini yayınlayan şirketler repertuar tercihlerini dolayımında bulunan eserlerden yola çıkarak ve daha da önemlisi kendi amaçları doğrultusunda şekillendirebilmektedir. Plak ve kasetlerin tarihine önem verilmemesi bu tezi ortaya sürmeyi zorlaştırırsa da<sup>8</sup> internet veritabanlarında yapılan küçük çaplı bir araştırmanın sonuçları, örneklem oluşturacak niteliktedir. Adı Neşet Ertaş’la anılan “Zahidem” türküsü üzerine yapılan bir sorgu, Discogs.com internet sitesinde şu sonuçları vermektedir; türkünün Neşet Ertaş tarafından okunan ilk kayıtlı plağı 1970 tarihlidir ve o tarihten sonra Neşe Karaböcek [1972], Emel Güney [1975], Funda Nur [1978], Turchia - Canti E Musica [1978], Zeki Müren [1989], Burçin [2014], Bedia Akartürk [Tarihsiz], Hülya Süer [tarihsiz], Ege Zeybekleri - Davul Zurna ile Oyun Havalari [tarihsiz] albümlerinde eser Neşet Ertaş’ın yorumuyla icra edilmiştir (Discogs 2022). Bu albümlerin sanatçıları/içerik oluşturucuları albümlerin repertuarlarını Türkiye genelinde yer alan ezgilerden oluşturmuşlardır, yerel sanatçılar değildiler.

Neşet Ertaş eserlerine ulusal dolayımında bulunma fırsatını sağlayan medya dolayımı, merkezine onu alan icracılara yalnızca Ertaş’ı tanıma ve onun eserlerinden kelimesi kelimesine beslenme fırsatı sağlamamıştır. Örneğin, Ertaş’ı takip eden ve aynı zamanda müziği notadan okumayı bilen ve farklı yöresel repertuarlardan beslenenler, artık yalnızca onun taklitçisi değildiler. Onlar, bu evreden itibaren Ertaş eserlerini medyatik dolayım içinde genişletenler ve sanatçı kimliklerini, benlik projesi örneğinde olduğu gibi, kendileri oluşturanlardır. Bu sanatçılara ilk örnek olarak Erol Parlak verilebilir. Konservatuar mezunu Erol Parlak, uzun yıllardır hem Neşet Ertaş üzerine araştırmalar yapmakta ve hem de Ertaş’ın eserlerini kendi çalım teknikleriyle birleştirerek zenginleştirmektedir. Diğer bir örnek, İsmail Altunsaraydır. Altunsaray, konservatuar mezunu ve bağlamayı yalnızca yöresel icra ile değil aynı zamanda eğitim sistemi içerisinde geliştirilmiş yeni tekniklerle çalan biri olarak Ertaş’ın ses dünyasının sınırlarını genişletmiş ve çeşitlendirmiştir. Altunsaray’ın bu konudaki ifadeleri;

...dediğim gibi, hem düğün geleneğinden geldiğim ve Abdal aşiretinden ustalarla aynı ortamda yetiştiğim için oradan alaylı bir eğitimim söz konusu. Bunun üzerine konservatuar eğitimini de bina edip ikisini harmanlayınca gerçekten hem alaylı müzik eğitimini konservatuarda analiz

etme imkânına sahip oluyorsunuz hem de alaylı iken bilmediğiniz şeyleri konservatuar eğitimi olarak daha bilinçli hale getiriyorsunuz ... (Altunsaray 2014) şeklindedir. Örneklem genişletilebilir ancak çalışmanın boyutları nedeniyle bu iki sanatçı ile yetinmek durumundayım.

Dolayımın monolojik yani tek taraflı olduğu bu örnekleme kitapları, nota kayıtlarını, makaleleri, belgeselleri ve tek taraflı iletişime dayalı diğer içerikleri eklemek mümkünse de yarı dolayımli etkileşim döneminde temel müzikal iletişimin içeriğe yansımını yine aynı medya araçları sayesinde üretilen ürünler üzerinden görmek mümkün olacaktır. Bu durumda yarı dolayımli medya iletişimi araçlarında Neşet Ertaş'ın sanatının gelişimi-değişimi yeni plak-kasetlerin dolayımına girmesiyle aynı hızda gerçekleşmiş; endüstride söz sahibi olan içerik üreticilerinin plan ve tercihleri değişimin yönünü ve hatta değişimin olup olmayacağını belirleyecek hale gelmiştir. Yarı dolayımli etkileşim ortamını, böylece, icracıların söyleşmesiz ortamda dolayımında bulunan içerikle aralarında kurdukları bağlantıların “ürünlerinin” oluşturduğu bir ortam olarak düşünmek mümkündür.

### **Dolayımli İletişim: Yüzyüze İcranın Genişletilmiş Örneği Olarak İnternet Dönemi**

Müziğin dolayımının diğer iletişim medyası türlerine nazaran biçim, içerik ve iletişimin yeniden tanımlanması açısından bütüncül nitelikte değiştiği nokta, internet teknolojisinin bir medya iletişim aracı olarak kullanılmaya başlanmasıdır. İnternette müzik yayını, müziğin üzerindeki yüzyüze toplumsal kullanımların ve yapımcı dayatmalarının büyük anlamda kalkması anlamına gelmektedir. Medya iletişimindeki bu büyük gelişme sanatçının alımlayıcıyla olan ilişkisinin sanatçının aktardıkları ve kültürel içeriğin alımlayıcısının (icracı, içerik üreticisi vs.) kendi sınırları ile çerçevlenebileceği anlamına gelmektedir. Diğer medya araçlarının aksine, internette yer alan içerikler önceki medya araçlarında kalıplaşmış müzikal anlatım ve aktarım biçimlerine mahkûm değildir. Örnek olarak, bir sanatçının herhangi bir tür üzerine gerçekleştirdiği icra denemeleri, esinlenmeler, müzikal yorumlar, etütler, eleştiriler vs. de artık dolayımdadır. Born ve Haworth, müzik ve internetin buluşmasını şu şekilde özetlemiştir;

“...ağ aynı zamanda müziğin söylemsel ve sosyal dolayımının çoğalan biçimlerine de ev sahipliği yapar. Aslında, ağ, müziğin söylemsel ve sosyal dolayımını çok yönlü olarak çoğaltır, yeni çevrim içi varlıklar, pratikler ve ilişkiler doğurur, bunlar da çevrim dışı formları çoğaltabilir, kamuya açıklayabilir ve küreselleştirebilir... böylece... çevrimiçi-çevrimdışı melez formları üretebilir...” (Born ve Haworth 2018, 603).

İnternet ve halk müziği ilişkisi, internetin bir bellek olması dolayısıyla öncelikle “arşivsel” olarak görülmüştür (N. Özdemir 2021). Sanatçının internette yer alan tüm kayıtları, dileyen ve internete erişimi olan herkese açıktır. Bunun yanında, dolayımında bulunan bu kayıtlar dinleyici etkileşimine açık, “forum” benzeri alanlar sayesinde kişilerin birbirleriyle bir sanat eseri üzerinden etkileşime girmesini sağlayabilir. Ancak internet yalnızca bir “kayıd yeniden oynatma aracı” ve mevcut kayıtlara dair yorumların paylaşıldığı bir ortam değildir. Daha önceki medya araçlarında (yayımlanabilir olması bakımından) toplumsal dolayımında yer bulamayan içerikler, müzikal olmayan kayıtlar; sanatçı hakkında ister yerel ister yerel-ötesi alımlayıcıların fikir-düşünceleri ve diğer içerikler artık birer “medya içeriği” olarak yayındadır. Bunun anlamı, sanatçının sanatının artık yalnızca seslerle ve belirli bir sınıra kadar müsaade edilen diğer verilerle kısıtlı olmadığıdır. Bu noktada sanatçı ve sanatına dair bilgiler alımlayıcının kendi icracı kimliğini yaratırken kullanabileceği parçalar halindedir. Örneğin, Neşet Ertaş'ın biyografisinden bazı anlatıların kısa film gibi ele alındığı birçok içeriği internet platformlarında görmek mümkündür;



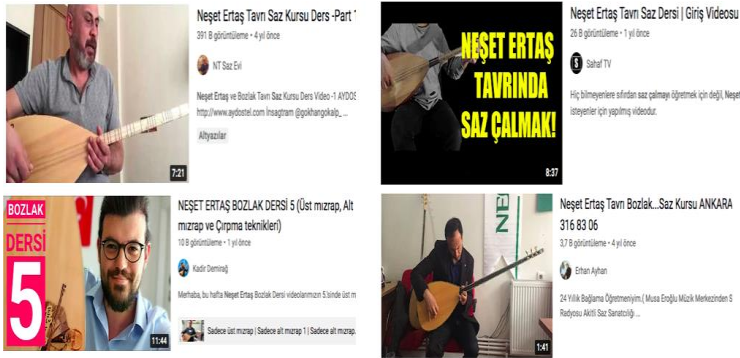


Fotoğraf 1: Neşet Ertaş'ın hayat hikayesinden bazı detayları internette içerik olarak sunan videolar. Bkz. Karaman (2019), Argonomi (2021), Sesli Şiirler (2019), Yeni Nesil Tv (2021).

Kıscacası, internet, halk müziği için önceki medya araçlarında görülebilir olmayan unsurların da sanatın anlam çerçevesine eklenebilmesi konusunda bu genişlikte hiçbir ortamla karşılaştırılmayacak derece geniş bir etkileşim ortamı sağlamıştır denilebilir. İnternet çağında sanatın tanımı yine toplumsal iletişime bağlıdır ancak toplumsal farklılıkların bu denli “görünür” olduğu bir iletişim ortamı daha önce mevcut değildir. Artık toplumsal farklılıklara dayalı olarak yeniden yorumlanan sanat ve sanatçı imgesi de dolayımıdadır.

İcracılık için ise internet, sonsuz dolayımında bulunan seslere ulaşip özgün denemeler yapmanın da ötesinde sanatçının imgesine dair dolayımında bulunan ve ağ toplumu tarafından oluşturulan bir belleğe ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu bellek, yalnızca sanatçının sese dayalı imgesinden oluşan durağan bir bellek değildir; ortak noktalarını sanatçıyla ve sanatıyla ilgilenmenin oluşturduğu bir topluluk tarafından, sürekli oluşturulma halinde olan ve sürekli büyüyen dinamik bir toplumsal bellektir. Hoeven ve arkadaşları bu toplu yaratımı “sahne” kavramı üzerinden ele almışlar ve sahnelerin, “belirli bir müzik türü olarak algıladıkları şeye toplu olarak katkıda bulunan aktörlerin (örneğin sanatçılar, gazeteciler ve hayranlar) gevşek bir şekilde sınırlandırılmış ağları (Hoeven A. vd. 2020) olarak anlaşılabilceğini belirtmişlerdir. İnternet üzerinden kurulan bu topluluk ağlarını “sanal sahne” olarak adlandıran Bennett ve Peterson da sanal sahnelerdeki katılımcıların coğrafi olarak geniş ölçüde ayrı olduklarını, ancak onlardan farklı olarak, dünyanın dört bir yanındaki sanal sahne katılımcılarının internet üzerinden tek bir sahne oluşturma konusunda bir araya (2004, 10) geldiklerini belirtirler.

Bu doğrultuda, Neşet Ertaş ve sanatı çerçevesinde ortaya devasa boyutlarda bir “icracı ağının” çıktığını görmek mümkündür. Bu grubun ortak noktasını Ertaş belleği oluşturmaktadır. İcracılar, müziğin bu yeni mecrasında oluşturulan birbirinden farklı müzisyen kimliklerini tercih edebilirler. Bu noktada Ertaş'ın metalaşan müzikal ya da müzikal olmayan tüm görünümleri yalnızca Ertaş'ın kendisinden kaynaklanmamakta; ağdaki icracıların Ertaş imgesine ve sanatına eklediği görünüm de bu belleğe dahil olmaktadır. İcracılar Ertaş'ın müzikal icrasını artık yalnızca onu dinleyerek değil, sanal sahnede kendileri gibi katılımcılar tarafından onun etrafında oluşturulan belleği kullanarak öğrenmektedirler. Fotoğraf 2’de Neşet Ertaş gibi saz çalmak üzerine kurgulanmış videoları görmek mümkündür;



Fotoğraf 2: Neşet Ertaş'ın sanatını internet üzerinde çeşitlendirenler. Örnekler için bkz. NT Saz Evi (2018), Sahaf Tv (2021), Demirağ (2021), Ayhan (2018).

Çalışmanın sınırları dahilinde internet üzerinde genişleyen bu icra ağına verebileceğim, öne çıkan diğer örnekler Orta Anadolu ve çevresinde yaygın bir tür olarak görülen “bozlak” türü uzun havanın internette bir “bireysel ifade alanı” haline dönüşmesi ve Neşet Ertaş’la gündeme gelen “tambur tekne” sazın imge olarak kullanımıyla ilgilidir.

Halk müziğinin son dönemde öne çıkan türlerinden biri olan “Bozlak”, Neşet Ertaş’ın da dahil olduğu Orta Anadolu müzik kültürüne ait türlerden biridir. Bozlak, sözle icra edilen bir türdür ve gelenekte, ezginin sözü/ sözün ezgiyi takip ettiği bilinir. Ertaş’ın, bozlakların son temsilcisi<sup>9</sup> olarak adlandırılması bu noktada önem arz etmektedir. İnternetin ortaya çıkardığı ağ kültüründe bozlağın yeni görünümlerinden biri, bozlağın sözlerinden yahut temasından bağımsız olarak gelişen “bozlak açış” kavramıdır. Bu “yeni” bozlak açışlar sözsüzdür ve süresi bakımından radyo-televizyon ya da plak-kaset çağı teknolojilerinin tanıdığı süreyle sınırlı değildir. Dahası, bozlak açışlar internet üzerinde tek başlarına bir yetenek sergileme alanı haline gelmiş ve bu yetenek gösterme alanında, gelenekte olanı birebir çalabilme, doğaçlama, tematik takip veya yansıtmacılık, saz çalım tekniği, virtüözlük gibi “yetenek” başlığı altında ele alınabilecek birçok kavramla kurulabilecek bağlantıların mevcut olduğunu görmek mümkündür. Yeniden bağlamlandırılan bir ifade biçimi olarak bozlak da medya iletişimi içerisinde modüler hale gelmiştir ve farklı yörelerin türküleri ile birleştirilmeye başlanmıştır<sup>10</sup>. İcra edilen eserler özelinde düşünülecek olursa bunun anlamı, eğer amaç daha iyi icrada bulunmak ise icra edilen eserin bir önceki noktadan (teknik, otantiklik ya da yaratıcılık anlamlarında) daha farklı bir noktaya doğru ilerlemesi ve dolayından beslenenler için yeni alternatifler oluşturmasıdır ki İsmail Altunсарay, Muhlis Berberoğlu, Özgürçan Çoban gibi isimlerin bozlak açış konusunda ustalıklarını sergiledikleri videolar oldukça yaygındır.

Diğer örneğimiz olan “tambur tekne saz” bugün yalnızca Neşet Ertaş’la özdeş olarak görülmektedir. “Tambur tekne saz” yeni üretilmiş bir çalgı olup Türk Sanat Müziği’nin temel çalgılarından “Tanbur” ve Türk Halk Müziği’nde yer alan “Tambura” ile olan organolojik bağlantıları incelenmeye muhtaçtır. Ancak popüler olarak çalgı yapımcıların bu sazı “Neşet Sazı” olarak adlandırdıkları görülmektedir. Ayrıca, bu sazı üreten ticari firmaların Neşet Ertaş imgesini logolarında dahi kullandıkları görülmektedir<sup>11</sup>. Sanatçıların yeni üretilmiş bu sazı kullanmaları, kimlik projelerinin görünür kısımlarında Ertaş’la olan bağlantılarını vurgulamaları olarak yorumlanabilir. Örnek olarak Neşet Ertaş<sup>12</sup>, Hulusi Gökmeşe<sup>13</sup>, Ersin Bahar<sup>14</sup> ve Ramazan Bağgül’ün<sup>15</sup> sazları gösterilebilir;



Fotoğraf 3: Tambur Tekne Saz İcracıları

### Sonuç

Çalışmanın örneklemini içerisinde göstermeye çalıştığım üzere nota, plak, kaset, TV, Radyo ve son olarak internet ortamında müziğin dolayımını sağlayan medya araçları yahut bu araçları tekelinde bulunduran kültürel hamilerin tercih, yönlendirme ve baskıları, bir sanatsal ifade türünün toplum sathındaki etkileşimini tek başlarına yönlendirmemektedir. Toplular, anlam arayışlarını ve dolayısıyla anlamı oluştururken kullandıkları ifadeleri yüz yüze aktarım ortamında sözün tek başına ulaşabileceği sınırlar içerisinde yer alan ifadelerle gerçekleştirirken; ağ toplumunda bu anlamların ve anlamı ifade etmeye yarayan araçların çokluğu onlara anlamı kendi toplumsal dinamiklerine göre seçme, oluşturma ve paylaşma imkânını sunmaktadır.

“İletişim” sahası içerisinde şekillenmiş bir “ırcacı” rolü kültürel araştırmaların genel olarak, metin merkezli çalışmaların lehinde, göz ardı ettiği alanlardan biri olmuştur. Sosyal birer varlık olarak multi-kültürel dolayım sahasından beslenerek kendi kimlik projelerini gerçekleştiren müzisyenlerin bir araştırma konusu olarak ele alınması, medya araçlarının çokluğu ile çeşitlendirilmiş bu iletişim sahası içerisinde gerçekleşen etkileşimlerin incelenmesi ile mümkün olacaktır. Neşet Ertaş’ı örnek olarak seçtiğimiz çalışmamızda da ırcacıların medya iletişimi içerisinde sonsuz içerik ihtimali içerisinde seçerek kendi performatif kimliklerini oluşturduklarını, değiştirdiklerini ve yeniden kimliklendirdiklerini görmek mümkündür. Dolayımnda bulunan halk müziği kavramı, medya araçları yalnızca sesi aktarmaya müsaade ettiğinde sesle tanımlanır ve ırcacılar bununla beslenirken; diğer performatif unsurların aktarımını mümkün kılan medya araçları, ses haricinde görsel imgeleri, yeni hikayeleri ve topluluklar tarafından kabul edilen diğer ifade biçimlerinin aktarılmasını da mümkün kıldığında sanat ve sanatçı kavramı dinamik olarak yeniden biçimlenmektedir. Dolayısıyla, Ertaş’ı taklit eden hiçbir ırcacı onun kendisi ya da kopyası değildir. İrcacılar, yaratmak ve icra etmek istedikleri kimliklerinde Neşet Ertaş’ı bir imge olarak kullanan sosyal varlıklardır.

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

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

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

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

### NOTLAR

1. U. Özdemir (2019), (N. Özdemir (2021), (Fidan (2017), (Ünlü (2016) (Kütükçü 2012)., (Ünlü 2016)
2. Halk müziği ve devlet kurumları ilişkisini ele alan çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Küçük bir örnekleme oluşturmasından Tokel (2002), Balkılıç (2009) ve Durgun’a (2018) bakılabilir.
3. İstisna teşkil edecek şekilde albüm kapaklarının etnografik veri olarak yorumlandığı bir çalışma örneği için bkz. (Değirmenci (2009)
4. (N. Özdemir (2021), (Tokel, Neşet Ertaş Kitabı (2000), (Fidan (2017).
5. Sahne arkası kavramı için bkz. (Goffman (2009)

6. Neşet Ertaş, 2005 tarihli bir gazete röportajında TRT'nin yalnızca "oyun havası" türüne ilgi göstermesinden yakınmaktadır. Bkz. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2005/agustos/10/g01.html>
7. Neşet Ertaş'ın kendi yöresinde efsane gibi anlatıldığı videolar da dolaşımında bulunmaktadır. Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=rurjKDFdbro>; <https://www.youtube.com/watch?v=vbH6QrV85SE>
8. Bayram Bilge Tokel de çalışmasında (Tokel, Neşet Ertaş Kitabı 2000) Neşet Ertaş'ın eserlerini tarihsiz bir şekilde vermiştir.
9. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bozlak-feryattir-39017070>
10. Örn. Çetin Akdeniz, ilgili videoda bozlak açış yapmakta ve ardından Kütahyanın Pınarları türküsünü icra etmektedir [https://youtu.be/yxrct\\_LjcE](https://youtu.be/yxrct_LjcE)
11. Örneğin, NT Saz Evi adlı işletmenin logosunda Neşet Ertaş'ın fotoğrafı bulunmaktadır. Bkz. [https://www.facebook.com/sazkursuankara/phOotos/a.610631089122260/1117857815066249/?\\_\\_tn\\_\\_=%3C](https://www.facebook.com/sazkursuankara/phOotos/a.610631089122260/1117857815066249/?__tn__=%3C)
12. <https://i3.posta.com.tr/i/posta/75//7500/6197266345d2a058acb66a2e>
13. <https://images.app.goo.gl/txGqXpC2U0wumTtEj7>
14. <https://www.instagram.com/reel/Cb-HY1jq-aJ/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>
15. <https://www.instagram.com/reel/Cbipol7IK8k/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>

#### KAYNAKÇA

- Altunсарay, İsmail, röportaj yapan: Hamza İnç. 2014. Hiç Kimse Neşet Ertaş Olamaz İHA, (24 03). Erişildi: 08 16, 2022. <https://www.iha.com.tr/haber-ismail-altunсарay-hic-kimse-neset-ertas-olamaz-342951/>.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler*. Çeviren İskender Savaşır. İstanbul: Metis, 2015.
- Argonomi. "Baba oğul atışması: Neşet Ertaş- Muharem Ertaş." Youtube. 31 Ocak 2021. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_3iNe7-gUU4&ab\\_channel=ARGONOM%4%B0](https://www.youtube.com/watch?v=_3iNe7-gUU4&ab_channel=ARGONOM%4%B0).
- Ayhan, Erhan. "Neşet Ertaş Tavrı Bozlak...Saz Kursu ANKARA 0 538 316 83 06." Youtube. 23 Mayıs 2018. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=IZQS654s6U&ab\\_channel=ErhanAyhan](https://www.youtube.com/watch?v=IZQS654s6U&ab_channel=ErhanAyhan).
- Balkılıç, Özgür. *Cumhuriyet, Halk ve Müzik Türkiye'de Müzik Reformu 1922-1952*. İstanbul: Tan Yayınları, 2009.
- Bennett, Andy ve Richard A. Peterson. "Introducing Music Scenes." *Music Scenes Local, Translocal, and Virtual* içinde, yazar Andy Bennett ve Richard A. Peterson, 1-16. USA: Vanderbilt University Press, 2004.
- Born, Georgina, ve Christopher Haworth. "From Microsound to Vaporwave: Internet-Mediated Musics, Online Methods, and Genre." *Music & Letters* 98 (4): 601-647, 2018.
- Demirağ, Kadir. "NEŞET ERTAŞ BOZLAK DERSİ 5 (Üst mızrap, Alt mızrap ve Çırpma teknikleri)." Youtube. 28 Şubat 2021. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=m\\_yzIKevfAA&ab\\_channel=KadirDemir%4%9F](https://www.youtube.com/watch?v=m_yzIKevfAA&ab_channel=KadirDemir%4%9F).
- Değirmenci, Koray. "Dünya Müziği Söyleminde Romanlık ve Roman Müzik İcrası: Hüsnü Şenlendirici ve Selim Sesler Örneği." *Toplum ve Bilim* 159-187, 2009.
- Discogs. Erişildi: 08 03, 2022. [https://www.discogs.com/search/?sort=date\\_added%2Cdesc&q=zahidem&type=release&layout=sm](https://www.discogs.com/search/?sort=date_added%2Cdesc&q=zahidem&type=release&layout=sm).
- Durgun, Şenol. *Türkiye'de Devletçi Gelenek ve Müzik*. İstanbul: A Kitap, 2018.
- Fidan, Süleyman. *Aşıklık Geleneği ve Medya Endüstrisi Geleneksel Müziğin Medyadaki Serüveni*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2017.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çeviren Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009.
- Hepp, Andreas. *Medyatikleşen Kültürler*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- Hoeven, Arno van der, Erik Hitters, Pauwke Berkers, Martijn Mulder ve Rick Everts. "Theorizing the production and consumption of live music: A critical review." *The Future of Live Music* içinde, yazar Ewa Mazierska, Les Gillon ve Tony Rigg, 19-33. USA: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Ünlü, Cemal. *Git Zaman Gel Zaman Fonograf, Gramofon, Taş Plak*. 2. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2016.
- Kütükcü, Tamer. *Radıyoculuk Geleneğimiz ve Türk Musikisi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012.
- Karaman, Şafak. "Neşet Ertaş'ın Unutulmaz Büyük Aşkı Kim?" Youtube. 07 Nisan2019. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=CC4Jm1WCbKY&list=RDCC4Jm1WCbKY&start\\_radio=1&ab\\_channel=%C5%9EAFACKARAMAN](https://www.youtube.com/watch?v=CC4Jm1WCbKY&list=RDCC4Jm1WCbKY&start_radio=1&ab_channel=%C5%9EAFACKARAMAN).
- Kramer, Benjamin. "The Mediatization of Music as the Emergence and Transformation of Institutions: A Synthesis." *International Journal of Communication* 5: 471-491, 2011.
- NT Saz Evi. "Neşet Ertaş Tavrı Saz Kursu Ders -Part 1." Youtube. 07 Nisan 2018. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=bPELEFDo6\\_8&ab\\_channel=NTSazEvi](https://www.youtube.com/watch?v=bPELEFDo6_8&ab_channel=NTSazEvi).
- Özdemir, Nebi. "Aşıklık Geleneği ve Kültür Ekonomisi/Endüstrileri." *Kültür Bilimi Araştırmaları* içinde, yazar Nebi Özdemir, 527-569. Ankara: Akademi Kültür, 2021.
- Özdemir, Ulaş. "Notanın otoritesi, otoritenin notası: Türkiye'de nota-merkezli resmî halk müziğinin yapışökümü." *Rast Müzikoloji Dergisi* 2122-2148, 2019.
- Parlak, Erol. *Garip Bülül Neşet Ertaş*. İstanbul: Demos Yayıncılık, 2013.
- Sahaf Tv. "Neşet Ertaş Tavrı Saz Dersi | Giriş Videosu." Youtube. 01 Şubat 2021. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=oFq46uz8oZM&ab\\_channel=SahafTV](https://www.youtube.com/watch?v=oFq46uz8oZM&ab_channel=SahafTV).
- Sesli Şiirler. "Leylam- Yazımı Kışa Çevirdin- Türküler ve Hikayeleri- Neşet Ertaş- Anıl Sedalı- Sedalı Şiirler." Youtube. 20 Temmuz 2019. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=AVPNma3kdPc&ab\\_channel=SESL%4%B0%C5%9E%C4%B0%C4%B0RLER](https://www.youtube.com/watch?v=AVPNma3kdPc&ab_channel=SESL%4%B0%C5%9E%C4%B0%C4%B0RLER).
- Thompson, John B. *Medya ve Modernite*. Çeviren Serdar Öztürk. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.
- Tokel, Bayram Bilge. 2002. Bağımıza Gazel Düştü. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . *Neşet Ertaş Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları. 2000.
- Yeni Nesil TV. "Kırık sazı, Leyla'ya aşkı, mapus yılları... Neşet Ertaş'ın zorluklarla dolu hayat hikayesi." Youtube. 25 Eylül 2021. Erişildi: Ağustos 21, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=Lr62IBXWslc&ab\\_channel=YeniNesiITV](https://www.youtube.com/watch?v=Lr62IBXWslc&ab_channel=YeniNesiITV).

# “ÂŞIK ALI’NIN TÜRKİYE SEFERİ”NİN ÜÇ VARYANTI\*

## Three Varlants of the "Âşık Ali'nin Türkiye Seferi"

Doç. Dr. Afina BARMANBAY\*\*

### ÖZ

Millî kültürün inşa edilmesinde ve şekillenmesinde önemli hizmetleri olan âşıklar, bu geleneğin yaşatılarak geleceğe taşınmasında müstesna rol oynamışlardır. Âşıklık geleneğinde destan ve halk hikâyeleri; millî kültürü ve tarihi yansıtmaları bakımından oldukça önemli bir mirastır. Manzum parçaların sıkça kullanıldığı bu edebî türlerin anlatılması, çok güçlü bir hafıza gerektirmektedir. Destan ve halk hikâyelerinin kuşaktan kuşağa intikal ederek günümüze ulaşmasını, âşıklara borçluyuz. Âşıklar; musiki, nazım, nesir ve tiyatro sanatı unsurlarını birleştirerek kendi sanatlarını icra etmişlerdir. 16.-17. yüzyıllarda Türk kültür coğrafyalarında altın dönemini yaşayan âşıklık sanatı, özellikle 19. yüzyılda pek fazla halk hikâyeleri ortaya çıkmıştır. İrevan, Göyçe, Borçalı, Karabağ, Şirvan, Derbent muhitlerinin yanı sıra Karadağ-Tebriz, Urmiye, Horasan, Kaşkay, Zencan, Save gibi bölgeleri de kapsayan Azerbaycan âşıklık geleneği, Türk halk edebiyatının önemli bir kültür hazinesidir. 19. yüzyılda Azerbaycan âşıklık geleneğinin önemli merkezlerinden biri olan Göyçe, Azerbaycan Türk âşıklık geleneğine Ak Âşık (Allahverdi), Âşık Ali ve Âşık Alesker gibi dev üstatlar kazandırmıştır. Göyçeli Âşık Ali, 19. yüzyıl başlarında dünyaya gelen ve en uzun ömürlü sanatkarlardan biri olarak bilinmektedir. Âşığın hayatı ve sanatsal faaliyeti ile ilgili en fazla bilgi, “Âşık Ali’nin Türkiye Seferi” adlı halk hikâyesinde yer almaktadır. Destan ve halk hikâyelerinde görülmekte olan farklı versiyon ve varyantlaşma, bu eser için de geçerlidir. “Âşık Ali’nin Türkiye Seferi”nin üç metni tarafımızca tespit edilmiş ve birbirine fazla benzemeyen bu eş metinler için çalışmamızda varyant terimi kullanılmıştır. Şimdiye kadar konuyla ilgili tek varyanttan bahsedilmiş ve ele aldığımız üç varyant arasında mukayeseler yapılmamıştır. Kullandığımız baskı yılına göre varyantlardan birincisi, Âşık İmran Hasanov ve Âşık Mahmud Memmedov; ikincisi, Âşık Hacı Bayramov; üçüncüsü ise Âşık Gulu tarafından anlatılmıştır. Çalışmamızda; Âşık Ali hakkında bilgi verilmiş, hikâyenin tanıtılması için Kiril alfabesiyle yayınlanan birinci varyantın ayrıntılı özeti çıkarılmıştır. Varyantlar, onları anlatan âşıkların adıyla adlandırılmış, her üç varyant arasındaki farklar ve yeni bilgiler tespit edilerek başlıca özellikleri açıklanmıştır. Varyantlar arasındaki farkları daha net görebilmemizi sağlaması ve hikâyenin önemli temel unsuru olan nazım parçalarını temsil etmesi adına “Ağrı dağı” şiiri, ayrıca incelenmiştir. Türkiye’deki Âşık İkbâl (Yığıl) ve Âşık Esmet’den bahsedilen hikâyede; Ağrı, İğdir, Kağızman, Kars, Sarıkamış, Erzurum, Muş ve İstanbul gibi bölgelerin adı geçer. Eserde, Âşık Ali’nin; Yunus Emre, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Pir Sultan Abdal, Âşık Ömer, Âşık Emrah, Öysüz Dede, Kayıkcı Kul Mustafa, Kul Mehmet, Kul Himmet, Âşık Hasan gibi üstatlardan haberdar olduğu ve onların şiirlerini ezbere bildiği görülmektedir. Bu doğrultuda çalışmamızın bir diğer amacı, “Âşık Ali’nin Türkiye Seferi” bağlamında 19. yüzyılda Azerbaycan ve Türkiye âşıklık geleneğinin yakın bağlarına dikkat çekmektir.

### Anahtar Kelimeler

Âşık Ali, halk hikâyesi varyantları, Türkiye, Göyçe, Ağrı dağı.

### ABSTRACT

The minstrels, who greatly contributed to the formation and shaping of the national culture, played an exceptional role in keeping this tradition alive and carrying it on to the future. The epic and folk narratives from the minstrelsy tradition is a very important heritage in terms of reflecting national culture and history. The recitation of these literary genres in which verses are often used requires really good memory. We should be grateful to minstrels that such epic and folk narratives have been passed on from generation to generation and have reached the present day. The minstrels recited these literary genres combining elements of music, poetry, prose and theatre. The golden age of the minstrel art within the Turkic cultural geography was in the 16th-17th centuries, and especially many folk narratives appeared in the 19th century. The Azerbaijani minstrelsy tradition, which includes regions such as Irevan, Goyche, Borçalı, Karabağ, Şirvan, Derbent, as well as Karadağ-Tebriz, Urmiye, Horasan, Kaşkay, Zencan, Save, is an important cultural treasure of Turkish folk literature. Göyçe, one of the important centers of the Azerbaijani minstrelsy tradition in the 19th century, brought great masters such as Ak Ashik (Allahverdi), Ashik Ali and AshikAlesker to the Azerbaijani Turkish minstrelsy tradition. Ashik Ali from Göyçe is known as one of the longest-lived minstrels who was born at the beginning of the 19th century. The widest information about the life and artistic activities of the minstrel is contained in the

\* Geliş tarihi: 21 Ocak 2022 - Kabul tarihi: 9 Haziran 2023

Barmanbay, Afina. “Âşık Ali’nin Türkiye Seferi”nin Üç Varyantı”, *Millî Folklor* 138 (Yaz 2023): 119-130

\*\* Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Kars/Türkiye, afina.barmanbay@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8038-6668.

folk narrative called "Âşık Ali'nin Türkiye Seferi" (Ashik Ali's Journey to Türkiye). The existence of versions and variants characteristic for epics and folk tales is valid for this literary work as well. Three texts of "Âşık Ali'nin Türkiye Seferi" were identified by us, and the term "variant" is used in our study for these three texts, which are not very similar to each other. So far, only one option has been mentioned on this subject, and no comparisons have been made between the three options we have discussed. According to the edition year, the first of the variants was narrated by Ashik Imran Hasanov and Ashik Mahmud Memmedov, the second by Ashik Hacı Bayramov and the third by Ashik Gulu. In our study, information about Ashik Ali has been given and in order to introduce the narratives, a detailed summary of the first variant published in the Cyrillic alphabet has been provided. The variants have been named after the minstrels who narrated them, the differences between the three variants and new information have been identified, based on which their main features have been explained. In order to enable us to see the differences between the variants more clearly and to introduce the verse part that is an important basic element of the narrative, the poem "Ağrı Dağı" has been studied separately. In the narrative that mentions Ashik İkbâl (Yığval) and Ashik Esmer from Türkiye there are also references to such regions as Ağrı, Iğdır, Kağızman, Kars, Sarıkamış, Erzurum, Muş and Istanbul. From this narrative, we can also see that Ashik Ali knew such masters as Yunus Emre, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Pir Sultan Abdal, Ashik Ömer, Ashik Emrah, Ösüz Dede, Kayıkçı Kul Mustafa, Kul Mehmet, Kul Himmet and Ashik Hasan and knew their poems by heart. In this direction, the other aim of the study is to draw attention to the close ties of the minstrelsy tradition of Azerbaijan and Türkiye in the 19th century in the context of "Âşık Ali'nin Türkiye Seferi" (*Ashik Ali's Journey to Türkiye*).

#### Keywords

Ashik Ali, variants folk narratives, Türkiye, Göyçe, Mount Ağrı.

## Giriş

*"Bir gün eşidersiz Ali da göçtü...  
Bakmaktan savayı göze ne kaldı?"*

*Âşık Ali*

Azerbaycan âşıklık sanatının yükselişe geçtiği 19. yüzyıl; Âşık Alı, Âşık Ehmed, Âşık Hüseyin Şemkirli, Âşık Musa, Âşık Peri, Âşık Gasım, Âşık Gurban Ağdabanlı, Âşık Şenlik, Dollu Mustafa, Molla Cuma, Padarlı Abdulla, Yahya Bey Dilgam, Âşık Alesker gibi büyük sanatkarlar yetiştirmiştir (Asker 2017: 93). Âşık Alı<sup>1</sup>, Azerbaycan sahası âşıklık geleneğinde önemli bir yeri olan Göyçe<sup>2</sup> âşıklık mektebinin yetiştirdiği ünlü âşıklandıdır. Türkiye'de tanınan Gurbani, Tufarganlı Abbas, Han Çoban, Heste Gasım, Âşık Elesger gibi Azerbaycanlı âşiklerden biridir (Alptekin 1999: 35-38). Hümmet Alizade, Âşık Alı hakkında ilk bilgi veren kişilerdendir (Ozan-Âşık Ansiklopedisi 2019: 61). Âşık hakkında ilk kapsamlı araştırmalar ise Hüseyin Arif tarafından yapılmıştır (Arif 1968, Âşık Alı 1975). Şeyh Alı, Şih Alı, Lokman Alı, Tabip Alı, Tecnis Alı, Abdal Alı mahlaslarını kullanan âşık, Azerbaycan halk edebiyatında Âşık Alı adıyla ün kazanmıştır (Kahraman 2019: 24). Âşık Alı'nın edebî kişiliği ve eserleri, günümüzde bilim insanları tarafından yeterince tanınmakta ve Azerbaycanlı araştırmacılar tarafından sıkça tanıtılmaktadır (Hacıyeva ve Köktürk 1997: 27). Buna rağmen âşığın hayatıyla ilgili birbirine zıt ve tartışmalı fikirler devam etmektedir. Âşık Alı'nın eserlerinde yaşadığı yer belli olsa da doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bu konu, hep tartışmalara açık kalmıştır. Kabul edilmiş bilgilere göre Âşık Alı, 1800 veya 1801'de Göyçe bölgesinin Kızılvenk köyünde doğmuş, yüz on yaşında vefat etmiştir. Türkiye seferinin gerçekleştiği tarihi belirlemek için âşığın doğum tarihi üzerine yapılan tartışmalara değinmek gerekir. Nazir Ahmetli'nin Çarlık Rusya döneminin tahrir defterlerine istinaden ileri sürdüğü iddialara göre, Âşık Alı 1835'te Göyçe'nin Şişkaya köyünde doğmuş ve bir müddet orada yaşamıştır (Ahmetli 2019: 148, 155-156). Âşığın babası Mirza ve amcası Nebi, Kızılvenk köyüne 1856'da göçmüşlerdir (Ahmetli 2019: 161). "Âşık Alının Türkiye Seferi"nde Ahura depreminden (1840) bahsedildiğine göre, bu tarih ile Âşık Alı'nın yaşı uymuyor; çünkü para kazanmak amacıyla Türkiye'ye geldiğinde âşığın çok

genç yaşlarında olduğu bilinmektedir (Hüseyinoğlu ve Memmedova 2011: 291). Ahmetli'ye göre, 17 yaşında Ak Âşık'ın yanında çıraklığa başlayan Âşık Alı, 21 yaşında üstat âşık olarak yetişmiş, Türkiye seferi 1856-1857 yıllarında gerçekleşmiş, 1857'de evlenmiş, büyük oğlu Abdulla 1858'de, ortanca oğlu Mehemmed 1866'da küçük oğlu Hüseyin ise 1870'te doğmuşlardır (Ahmetli 2019: 161-166). Hekimov'un yaşlı köylülerin söylediklerine istinaden verdiği tarihe göre 1895'te (Hekimov 1988: 59) âşığın gözleri kör olmuştur. Oğlu İsmail ve eşi Besdi'nin vefatını gördüğü, âşığın şiiirlerinden anlaşıl-maktadır (Kahraman 2019: 25). Âşık Alı; 1905-1907 yıllarında Ermeni çetelerinin saldırılarına maruz kalmamak için memleketini terk etmek zorunda kalan sanatkârlardandır. Bu yıllarda Kelbecer'e göçen âşık, dört yıl orada kaldıktan sonra 1911'de Kızılvenk köyüne geri dönmüş, aynı yıl vefat etmiş ve köy mezarlığına defnedilmiştir (Zimistanoğlu 2013: 15).

Âşık Alı; Azerbaycan'ın İrevan, Gümrü, Tebriz, Nahçıvan, Dereleyez, Karabağ gibi bölgelerinde faaliyet göstermiş, bunun yanı sıra Alosman (Türkiye), Rey (İran), Irak gibi ülkelere seferlere (seyahatlere) çıkmıştır (Kahraman 2019: 26). Çoğu koşma olmak üzere geraylı, tecnis, divanı, üstadname, bayatı, tasnif türlerinde şiiirlerin yanı sıra, “Âşık Alı'nın Türkiye Seferi”, “Âşık Alı ile Âşık Elesger'in Atışması”, “Hacı Hüseyin'in Âşık Alı'na At Bağışlaması”, “Âşık Alı'nın Subatanlı İsa'yı Şeyirtliye Götürmesi” gibi eserler meydana getirmiştir. Âşık Elesger başta olmak üzere Âşık Mehdi, Âşık Hümbet, Âşık Alışan, Âşık Meherrem, Âşık İse, Âşık Gulu gibi 20'den fazla âşık yetiştirmiştir (Zimistanoğlu 2013: 14). “Dilsuz ve Hazangül” hikâyesinin müellifi Âşık Nebi'nin Kelbecer'deki şahsi arşivinde bulunan Âşık Alı'nın el yazmalarından oluşan üç kitap ve üstadı Ak Âşık hakkında kaleme alınan bir kitap, 1938'de birçok yazma gibi Sovyet memurları tarafından yakılmıştır (Hekimov 1988: 59).

Erzurum ve Kars âşık muhitleri, tarihi bakımdan Azerbaycan âşık sanatı ile Anadolu âşık sanatı arasında geçit-köprü vazifesini yerine getirmiştir (Gasımlı 2011: 173). Bu durum, “Âşık Alı'nın Türkiye Seferi” adlı halk hikâyesinde de hissedilmektedir. Nazım-nesir dönüşümlü bu hikâyede; Türkiye'deki Âşık Yiğval (İkbal) ve Âşık Esmer'den bahsedilir, Kars, Sarıkamış, Erzurum, İğdır, Ağrı, Muş ve İstanbul gibi bölgelerin adı geçer. Hikâye, Göyçe'nin Kızılvenk köyünden fakir Alı'nın çıraklıktan usta âşık olma serüveniyle başlar. Âşıklık mesleğini edindikten sonra sevdiği kızla evlenebilmesi için Alı'nın yüklü bir para kazanması gerekir. Bu amaçla önce İrevan'a, oradan da Türkiye'ye sefer eder. Birçok zorluklarla karşılaşsa da âşıklık mahareti sayesinde gereken paranın çok daha fazlasını kazanarak memleketine döner ve sevdiği kızla evlenir.

Bazı Türk boyları hâlâ destanî eserleri anlatırken, bazıları destandan hikâyeye geçmiş, ancak destanî eserleri de yaşatmaya devam etmişlerdir (Ekici 2005: 228). Türkiye'de “halk hikâyesi” kavramı altında yer alan ürünler, Türk dünyasında destanın bir türü olarak yer almaktadır (Ata Yıldız 2015: 15). Dolayısıyla “nazımlı-nesirli (şiiirli-öykülü) uzun anlatılara Azerbaycan'da ve bazı diğer Türk topluluklarında destan denir” (Memmedli 2015: 19). Ele aldığımız “Âşık Alı'nın Türkiye Seferi” de Azerbaycan'da yayınlanan kitaplarda âşık rivayetleri ve destanlar faslında tanıtılmaktadır. Bu hikâye, olay örgüsü ve birçok motiflerine göre destana daha yakın (İsmayılov 2006: 8) ve “yeni destan” türü (Abbashi 2009: 304) hesap edilmektedir. Türkiye'deki hâkim anlayışa göre, halk hikâyeleriyle ilgili en yaygın tasnif, Pertev Naili Boratav'a aittir. Boratav'a göre, “yaşadıkları muhakkak olan âşık şiiirlerin romanlaşmış hayatlarına dair aşk hikâyeleri” kategorisine giren ürünlerde başkahraman, bütün macerasını “âşık” kişiliğiyle sürdürür; metni süsleyen şiiirler, maceraları anlatılan âşığın kendi şiiirleri diye kabul edilir (Boratav 1969: 57). Bu doğrultuda “Âşık Alı'nın Türkiye Seferi”, belirtilen kategoriye ait bir halk hikâyesidir.

“Doğu Anadolu’da eser veren âşık-hikâyeciler, son iki asırdan beri takip edebildiğimiz hikâyelerini eski destan geleneğine bağlı saz şairlerinin yolundan hareketle bazı değişiklikler yaparak tasnif edegelmişlerdir” (Elçin 2004: 445). “Özellikle Azerbaycan sahasında âşıklar adına hikâye tasnif etme geleneği canlı olarak yaşatıldığından ve hikâyelerdeki varyantlaşma biraz daha hoşgörü ile karşılandığından bazı şirlerdeki varyantlaşma korunabilmiştir. Aynı şekilde birçok âşığın şiiri bu hikâyeler sayesinde günümüze gelebilmiştir” (Oğuz 1997: 3). Bu durum, “Âşık Alı’nın Türkiye Seferi” için de geçerlidir. Varyant ile versiyon kavramlarının anlamları, Azerbaycan ile Türkiye sahasında tam olarak birbirinin tersini ifade etmektedir. Türkiye’de, “aynı anlatının birbirine fazla benzemeyen metinleri” hesap edilen “varyant” için “eş metin”, (Öcal, 1999: 4), eş metinden daha ileri seviyede farklılık arz eden metinleri karşılamak için ise “çeşitleme” (Ekici, 1998: 33) gibi terimler önerilmektedir. Azerbaycan’da ise “varyant” kavramı, herhangi bir folklor örneğinin farklı alanlarda anlatıcı tarafından icrası sırasında uğradığı hafif içerik ve şekil değişikliği olarak açıklanır: Bir folklor metninin, örneğin bir destanın onlarca varyantı olsa da hepsi aynı metni temsil eder (Ozan-Âşık Ansiklopedisi 2020: 352). “Birbirine daha çok benzeyen metinlerden şu ya da bu şekilde farklılaşmış metinler” olarak açıklanan “versiyon” (“benzer metin”) terimi (Öcal, 1999: 4) ise Azerbaycan’da, “bir metnin farklı coğrafi bölgelerde keskin değişikliklere uğrayarak şekil değiştirmesi” olarak açıklanmaktadır: varyantlar arasındaki uzaklaşma, versiyon olayına götürür (Ozan-Âşık Ansiklopedisi 2020: 355). “Âşık Alı’nın Türkiye Seferi” başlıklı hikâyenin üç varyantı (Azerbaycan sahasına göre versiyonu) tarafımızca tespit edilmiştir. Varyantlardan birincisi, Mürsel Hekimov’un “Halkımızın Deyimleri ve Duyumları” adlı kitabının “Destanlarımızdan Açılmamış Sayfalar” bölümünde yer almaktadır. Bu varyant, Göyçeli âşıklardan Âşık İmran Hasanov (1928-1999) ile Âşık Mahmud Memmedov (1935-2020) tarafından anlatılmıştır. Çalışmamızda temel bilgi ve tanıtım için bu anlatı kullanılmıştır. İkinci varyant, Hüseyin İsmailov’un hazırladığı Âşık Alı’nın Seçilmiş Eserleri (2006) arasında yer almaktadır. Bu varyant, Göyçeli Âşık Hacı Bayramov (1931-2011) tarafından anlatılmıştır. Gabil Zimistanoğlu’nun hazırladığı kitapta (2013) ise hikâyenin üçüncü ve yeni bir varyantı verilmektedir. Bu varyant, Âşık Alı’nın Gedebey ilindeki akrabası Gaytaran Askerov’un arşivinden alınmıştır. Arşivdeki kaynak, arşiv sahibi Askerov’un babası İsmail Bey’den kalmıştır. Bir din adamı olan İsmail Bey, hikâyenin bu varyantını, zamanında Âşık Alı’nın yetiştirdiği âşıklardan Âşık Gulu’nun anlattıkları üzerine yazıya geçirmiştir (Zimistanoğlu 2013: 19-20). Çalışmamızda; varyantlar, onları anlatan âşıkların adıyla adlandırılmıştır. Öncelikle “Âşık Alı’nın Türkiye Seferi”nin tanıtımını yapmak için birinci varyantın geniş özeti çıkarılmış, daha sonra her üç anlatı arasında görülmekte olan önemli farklılıklar ve bazı yeni bilgiler sıralanmış ve ortaya çıkan önemli farklar üzerinde durulmuştur.

### **1. Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov Varyantının (Hekimov 1988: 314-361) Özeti<sup>3</sup>**

Göyçe bölgesinin Kızılvank köyünde yaşayan Kalvayı Mirza; cömert, eli açık ve konuksever bir adamdır. Zamanında geliri çok daha iyiymiş ama sonradan işleri ters gitmiş ve servetini kaybetmiştir. Kalvayı Mirza, tüm umudunu oğlu Alı’ya bağlamıştır. Alı; “menekşe renkli bıyığı olan”, boylu poslu, pehlivan cüsseli, düzgün bir gençmiş. Güzel sesi, akli ve kemali ile yaşlıları arasında seçiliyormuş. Alı okuduğunda yolda gidenler derer, çalışanlar işlerine ara verir, herkes onu dinlemiş; bir duyan bir de duymak istemiş. Köy aksakalları, bu güzel sesli gencin ileride çok iyi bir âşık olabileceğini, bunun için de bir üstat yanında çirak olarak yetişmesi gerektiğini düşünüyorlarmış.



Günlerden bir gün, “Ak Âşık” adıyla nam salan Âşık Allahverdi, Kızılvenk köyüne bir düğüne gelir. Köy aksakallarından nurani yüzlü birisi, usulünce yaklaşarak Ak Âşık’tan, Alı’nın kendini göstermesi için bir şans ister ve şayet beğenirse kendisine çırak olarak almasını tavsiye eder. Ak Âşık bu teklife razı gelir. Alı’yı ittirerek meydana getirirler. Ak Âşık, Alı’nın boyunu posunu görünce, sesi-nefesi de bu boy posa uygun olursa gönlünce bir çırak olabileceğini düşünür. Alı, bir taraftan çok endişelenir ve heyecanlanır, diğer taraftan da kendisini yatıştırmak için “nasıl olsa bu işin sonunda ölüm yok” diye düşünür ve sazını “Göyçe Gülü” üzerine kökleyip okumaya başlar. Ak Âşık, Alı’nın yeteneğini görür ve beğenir. Alı’yı çıraklığa kabul etmek için tam on yıl boyunca yanında eğitim alması gerektiğini şart koşar. Bu süreçte düğünleri ve meclisleri birlikte yürütmelerini bildirir. Alı kabul eder. Bu zaman zarfında Alı, üstadından âşıklık sanatının tüm sırlarını derinden öğrenir. On yıl tamam olduğunda birlikte yine Kızılvenk köyüne bir düğüne gelirler. Ak Âşık, meclisi Alı’nın yöneteceğini beyan eder. Alı, düğünü çok güzel çekip çevirir. Üstat âşık, öğrencisiyle gurur duyar ve atışmak için meydana gelir. Tatlı atışmadan sonra sıra, Alı’nın “Duvakkapma”<sup>4</sup> ile hikâyeyi bitirmesine gelir. Ak Âşık, Alı’nın yüzüne sert bir üstat sillesi<sup>5</sup> vurur. Yıllardır üstadının bu sillesini bekleyen Alı, Ak Âşık’ın mübarek ellerini öper ve sazını “Hak Kapısı” üzerine kökleyip duvakkapmasını okur. Böylece Alı, artık usta âşık statüsüne ulaşır ve ünü tüm bölgeye yayılır.

Artık meslek de edindiğine göre ailesi Alı’yı evlendirmek ister. Annesi, lafı açtığına Alı’nın bir sevdiği olduğunu ve kendi aralarında söz yaptıklarını öğrenir. Kızın adı Besdi’dir. Besdi, köyün zengin ağalarından Niftalı Bey’in kızıdır. Alı’nın anne babası bu işin çok zor olduğunu farkındalar; Alı, ayağını yorganına göre uzatmamıştır. Buna rağmen Mirza, oğlunun hatırı için kızın babası Niftalı Bey’in kapısına gitmeye ve söz açmaya karar verir. Niftalı Bey, Mirza’nın birilerinin kızını istemek için yanına geldiğini zanneder. Niyetini anlayınca, kızar ama belli etmez ve eşine danışarak Mirza’yı oyalamaya karar verir. Niftalı Bey, sıradan bir ailenin elde etmesi mümkün olmayan mal mülk listesi hazırlayıp Mirza’ya verir. Bu listedekileri elde etmenin imkânı yoktu. Anne babası, bu sevdadan vazgeçmesi için Alı’ya yalvarır ama Alı vazgeçmez. Daha sonra, Alı’nın para kazanacağı ve zamanın belki onların lehine çalışacağı umuduyla kızı istemeye, şimdilik söz kesmeye, seneye ise düğün yapmaya karar verilir. Kalvayı Mirza; karısının evlilik yüzüğünü, küpelerini, bileziğini, kolyesini senet olarak yanına alır ve köy aksakallarından birkaç kişiyle birlikte kızı istemeye gider. Böylece, Alı ile Besdi arasında söz kesilir.

Ertesi gün Âşık Alı, para kazanmak için İrevan’a doğru yol alır. Şehre girdiğinde önüne çıkan gençler, para verip kendisinden “İrevan Çukuru”nu çalıp okumasını rica ederler. Alı’nın ustalığını gören gençler, ona hayran kalırlar. Çok geçmeden Alı’nın ünü tüm İrevan’a yayılır; düğünlere davet edilir, her defasında “üstadına barekallah” denilerek övülür. Haber, İrevan’ın ünlü âşığı Durahan’a yetişir. Âşık Durahan, Rumlu Cafer Paşa’nın oğlunun düğününe davet aldığı için Alı’yı yanında çırak olarak götürebileceğini düşünür. Âşık Alı’yı sanatını icra ederken görmeye gelir ve gördüklerinden çok memnun kalır. Âşık Durahan, kurnaz adamdır. Ak Âşık’ın on yıllık öğrencisi olduğunu bilmesine rağmen Alı’ya çırak muamelesi yapar. Öncelikle Alı’yı iş için tavlama niyetiyle evine misafir olarak davet eder. Alı burada, Âşık Durahan’ın çırağı Âşık Samet ile tanışır. Âşık Samet, Durahan’ın çıraklarına iyi bakmadığını, çok cimri olduğunu, toplanan paradan her yüz manattan sadece üç manat verdiğini anlatır. Bu esnada iki Türk muhafız asker, at belinde bahçeye girer; askerlerden biri Durahan’a mektup verir. Mektup, Rumlu Cafer Paşa’dandır, oğlunun düğününü yönetmek için Âşık Durahan’ın acilen gelmesini ister. Âşık Durahan, fırsattan istifade ederek hemen Âşık Alı’yı kendisiyle gelmesi için ikna

etmeye çalışır; Paşa hazretlerinin düğününde çok para toplanacakmış ve her yüz manattan on manatını Alı'ya verecekmış. Alı ikna olmaz, buralardaki düğünleri tek başına yürüttüğünü ve fena para kazanmadığını söyler. Bunu duyan Türk askerler, paşanın oğlunun düğününe gelmek istemeyen Alı'ya kızarak onu tehdit ederler ve Alı, mecbur gitmeye razı gelir. Alı, köylülerinden birini bulup şimdye kadar biriktirdiği paraları anne babasına götürmesini rica eder. Ayrıca sözlüsü Besdi'ye bir mektup yazıp Alosman'a<sup>6</sup> gideceğini haber verir ve ondan ahdine sadık kalıp kendisini beklemesini ister.

Alı, Âşık Durahan ve çırağı Samet ile Rum'a (Anadolu'ya) varır. Âşık Durahan, Alı'yı kendi çırağı gibi takdim eder. Âşık Alı, okumaya başlayınca başından aşağı akçeler dökmeye başlarlar. Âşık Durahan'ın Rum elinde en çekindiği kişi, ünlü Âşık Yiğval'dır. Âşık Yiğval düğüne gelir, düğün sahibine nemerini<sup>7</sup> verdikten sonra âşıklar için toplanan paraları torbaya doldurur, "bu da benim nemerim" deyip düğün yerini terk eder. Âşık Durahan, onun erkenden gelip gitmesine sevinir. Âşık Alı ise bu olaya çok bozulur. Cafer Paşa, Alı'ya merak etmemesini, onu buradan layıkıyla yolcu edeceklerini söyler. Ama Alı, bu adaletsizliği hazmedemez. "Âşık Yiğval, daha önceleri Âşık Durahan'ı yenmiş olabilir ama şimdi benimle atışması gerekiyordu. Beni yenmeden, toplanan paraları alması doğru değildir", der. Âşık Alı üstelince Cafer Paşa, Âşık Yiğval'ı çağırır. Meclise dönen Âşık Yiğval, "geçen yılki tövbeni unuttun mu?", diye Durahan'a kızar. Durahan, atışmayı Alı'nın istediğini söyler. Âşık Yiğval, bu duruma çok sinirlerin ve "dünkü çocuk" Alı'yı, yenilirse başına geleceklerle tehdit eder. Ardından, sazını "Osmanlı Divanisi" üzerine kökleyip "bizde âdettir, yol garibindir", der ve ilk söz hakkını Alı'ya bırakır. Başa baş giden atışmalar, geceye kadar devam eder. Bu arada Durahan, şayet Alı, Yiğval'ı yenerse kendisinin rezil olacağını düşünerek gizlice mekândan ayrılır ve memleketine doğru yol alır. Ertesi gün devam eden atışmada Alı'nın söylediği gıfılbendi<sup>8</sup> Âşık Yiğval çözemez ve yenilir. Âşık Alı, bu düğünde bir servet kazanır.

Düğün meclisinin sonuncu, yedinci gününde Cafer Paşa'ya İstanbul'dan mektup gelir. Mektup, şimdye kadar on sekiz âşığı yenip zindana attıran Esmer Hanım'dandır. Âşık Yiğval'la atışıp onu yenmesinin haberini alan Esmer; Âşık Alı'yı kendisiyle atışması için İstanbul'a çağırır. Mektubunda, "gelmezsen korkaksın" dediği için Esmer Hanım'ın davetine icap etmek şart olur. Böylece Âşık Alı, Samet'i de yanına alıp üç dört güne İstanbul'a ulaşır.

İstanbul'da bir paşa kızıyla evli olan Genceli Hacı Ağa isimli bir adam, Esmer Hanım'ın cumartesi günü baş meydanda yapılacak olan âşık atışması ilanını görür. Hacı Ağa, memleketinden gelen bir erkeğin burada bir kadın tarafından yenilebileceğinden endişe duyar. Âşık Alı'yı karşılayıp evinde misafir eden Hacı Ağa ona Esmer Hanım'ın Âşık Yiğval'dan daha güçlü bir âşık olduğunu anlatarak tedbirli olmasını tavsiye eder. Sabah açıldığında Âşık Alı, Âşık Samet, Hacı Ağa ve oğulları baş meydana giderler. Esmer Hanım, meydanda onları bekliyordur. Âşık Samet, Esmer Hanım'ı görünce güzelliğine vurulur. Âşık Alı ile Âşık Esmer'in atışmaları iki gün devam eder, üçüncü gün Âşık Alı nihayet Esmer'i yener. Âşık Alı yine çok para kazanmış olur. Esmer Hanım, kendisini yenecek âşık ile evleneceğini ahdedtiğini söyler, fakat Âşık Alı bir sözlüsü olduğunu ve Esmer'i Âşık Samet ile evlendirmek istediğini söyler. Esmer kabul eder, ayrıca, daha önceleri yendiği için zindana attığı on sekiz âşığı serbest bırakır. İstanbul'da Âşık Samet ile Esmer için yedi gün yedi gece düğün yapılır. Birkaç gün sonra hep birlikte yola konularak Rumlu Cafer Paşa'nın yanına giderler. Cafer Paşa onları birkaç gün ağırladıktan sonra hediyelerle Kafkas'a yolcu eder. Cafer Paşa, bir servetle gittiklerinden yolların onlar için tehlike arz edeceğini söyleyerek Âşık Alı'ya mühürlü bir mektup verir; yolda haydutlara yakalanırlarsa bu mektup onların işini halledecekmış.

Ağrı dağının eteklerine vardıklarında birkaç atlı harami onlara hücum eder ve Âşık Samet ile Esmer'i yakalar. Âşık Alı, bir kayanın arkasına saklanır ve elindeki sazın ucunu onlara taraf doğrultup bağırır. Haramiler, sazın ucunu korkunç bir silah sanıp teslim olurlar. Bu olanları uzaktan dürbünle seyreden harami başı Celali Kürt, hemen yetişir ve yiğitliğinden dolayı Âşık Alı'yı bağışlayacağını söyler. Âşık Alı, Celali Kürt'ün harami olmasına rağmen mert adam olduğunu duyduğu için ona inanır ve kayanın arkasından çıkar. Alı, Türkiye'de kazanmış olduğu nemerlerden biraz ona vermek ister fakat Celali Kürt kabul etmez ve Ağrı dağı hakkında çalıp okumasını ister. Âşık Alı'nın okumasını çok beğenen Celali Kürt, âşığa bir avuç mücevher verir. Böylece, haramilerle helalleşip İrevan'a doğru yol alırlar. Âşık Samet ile Esmer, İrevan'da kalır; Âşık Alı ise memleketi Göyçe'ye geçer.

Bu müddette Niftalı Bey'in Âşık Alı'ya tanıdığı bir senelik mühlet bitmiş, fazladan üç ay da zaman geçmiştir. Niftalı Bey, âşığın babası Kalvayı Mirza'yı çağırıp, Alı'dan haber gelmediğine göre belki de çoktan öldüğünü ve artık kızını bir başkasıyla evlendireceğini söyler. Niftalı Bey, eve dönüp karısıyla birlikte Alı için ağlarlar. O anda kapı çalınır ve Alı içeri girer. Ertesi gün sabahtan tüm köy, Âşık Alı'nın; İrevan'da Âşık Durahan'ı, Rum'da Âşık Yiğval'ı, İstanbul'da on sekiz âşığı yenip zindana atan Esmer Hanım'ı dize getirdiğini ve yedi sülalesine yetecek kadar servet kazandığını konuşur. Haberleri alan Niftalı Bey hemen saz meclisi kurur ve Alı'yı damat sıfatıyla davet eder. Ardından yedi gün yedi gece düğün yapılır. Böylece Âşık Alı, sevgilisi Besdi'ye kavuşur ve birlikte mutlu mesut yaşarlar.

## 2. Âşık Hacı Bayramov Varyantında (Âşık Alı 2006: 146-182) Yer Alan Farklı Bilgiler

- Hikâyedeki olaylar en başta Âşık Alı'nın, daha sonra ise anlatıcının ağzından aktarılır;
- Hikâye, Alı'yı evlendirmek isteme sahnesiyle başlar. Alı'nın Ak Âşık'tan eğitim gördüğü hakkında bilgi verilmez;
- Besdi'nin babası Niftalı, Çamırrı (Çamurlu) köyündendir;
- Nahçıvanlı Kalvalı Han karakteri;
- Âşık Alı, Âşık Durahan'ı Arakolanı (Aralık Kolanı) köyünde kendisi gidip bulur ve yanına çirak olarak almasını rica eder;
- Âşık Durahan, on sekiz kişi topladıktan sonra Âşık Alı ile para kazanmak için Türkiye'ye sefer eder. Âşık Durahan, adil ve olumlu karakter gibi verilmiştir;
- Türkiye'de doğrudan Muş şehrine gelmişlerdir;
- Âşık Yiğval'ın dış görünüşü şöyle tasvir edilir: "Boy posta Köroğlu'ya on tekme vuracak seviyede iri yapılı, her cebinde üç yaşlı çocuğun kaybolacağı biçimde büyük şalvarlı, ortasında çok iri püskülü olan fes takılı";
- Ağrı, Iğdır, Kars, Sarıkamış, Erzurum gibi bölgelerin adı geçer;
- Âşık Esmer, Dağıstan'dan Kars bölgesindeki Kullar Baydar köyüne misafir olarak gelmiştir;
- Âşık Alı'nın yol yoldaşı Âşık Samet değil, Nargileci Esed karakteridir; bu varyantta Esed, Esmer'e âşık olur fakat evlenemez;
- Genceli Hacı Ağa karakterinin yerine Gazahlı Mehdi Han karakteri;
- Haramilerden "Zılan kaçakları" olarak bahsedilir.
- Âşık Alı'yı öldü bildikleri için Besdi'yi bir başkasıyla evlendirmek isterler. Bu durum, her üç varyant için de geçerlidir ama bu anlatıda Besdi'ye düğün yapılır.

- Besdi, düğüne gelen Âşık Alı'yı görünce evlilikten vazgeçer. Düğünde ortalık karışır, herkes kan döküleceğini beklerken kızın babası Niftalı, Âşık Alı'nın hak aşığı olduğunu, ona haksızlık yapılamayacağını söyler ve ortalığı yatıştırır. Âşık Alı, diğer tarafın düğünde yapmış olduğu masrafları fazlasıyla öder. Âşık Alı ile Besdi'ye güzel bir düğün yapılır.<sup>9</sup>

### 3. Âşık Gulu Varyantında (Âşık Alı 2013: 221-326) Yer Alan Farklı Bilgiler

- Babasının adı Kalvayı Mirza değil, sadece Mirza olarak geçer. Annesinin adı Menzer'dir;
- Âşığın Peri adlı ablası vardır;
- Âşık Alı, on üç on dört yaşlarından saz çalıp okumaya başlar;
- Alı; ilk varyantta köy aksakalları aracılığıyla, bu varyantta ise bizzat babasının teşebbüsüyle Ak Âşık'ın yanında çıraklığa başlar;
- Âşık Alı'nın sevdiği kız Besdi, Âşık Hacı Bayramov varyantında olduğu gibi, Kızılvenk köyünün üç kilometresindeki Çamırırı (Çamurlu) köyündendir;
- İlk varyantta bulunmayan Hacı Mejdun (Mecnun) karakteri, başlık parasını peşinen öder. Âşık Alı, bu borcu ödemek için çalışmaya gider;
- Bu varyantta; birçok saz meclisinde yapılan atışmalar, ayrıca Besdi, annesi ve ablasıyla yapılan şiirleşmeler vardır. Âşığın daha önce yayınlanmayan pek çok şiiri yer almaktadır;
- Âşığın babasının İrevan'ın Çimen köyündeki arkadaşı Bağır Han karakteri;
- Âşık Alı'nın kaynatası Niftalı ve Aralık Kolanı köyünden Âşık Durahan, bu varyantta daha olumlu karakterler olarak dikkat çeker. Âşık Alı'yı Türkiye'ye Bağır Han, ahbabı Durahan aracılığıyla gönderir. Âşık Durahan'ın dış görünüşü, Âşık Hacı Bayramov varyantında olduğu gibi, iri yapılı ve göbekli olarak tasvir edilir;
- Molla Salah adlı din adamı karakteri aracılığıyla Âşık Alı'nın dinî bilgilerle donanımlı olduğu gösterilir;
- "Köroğlu" destanını icra ederken Âşık Alı oldukça hareketli ve enerjiktir. Şöyle ki, ayaklarını sürekli sert bir şekilde yere sürttüğü için çorapları yırtılıyormuş, ayrıca çok tizde okuduğu ve naralar attığı için lambalar sönmüymüş;
- Âşık Alı, Türkiye'ye çalgı ve cambazlardan oluşan büyük bir grupla Aras nehri geçerek gider;
- Âşık Yığval, pala bıyıklı, iri papaklı ve kilolu biri olarak tasvir edilir;
- Alı; Âşık Yığval'ın peşinden giderken Cafer Paşa ile tesadüfen karşılaşır. İlk varyantta ise Cafer Paşa'nın Durahan'a gönderdiği davet mektubuyla yola çıkmışlardı;
- Nargileci Esed, Halay Sultan, İrevanlı Tacir Halil karakterleri;
- Âşık Esmer, Kullar Baydar şehridendir. Otuz dokuz aşığı yenip zindana attırmıştır. Âşık Alı'ya yenildikten sonra kendi memleketinde kalır;
- İlk varyantta haramilerin başındaki kişi Celali Kürt, bu varyantta ise Alo Kürt karakteridir.
- Âşık Alı'nın düğününe üstadı Ak Âşık da katılır ve sanatını icra ederek damatla gelin için dua eder.

### 4. Her Üç Varyanttan Çıkan Genel Sonuçlar

Nazir Ahmetli, Çarlık Rusya'nın bölgeler üzere yapmış olduğu tahrir defterlerine istinaden, Âşık Alı'nın Türkiye seferinin 1856-1857 yıllarına denk geldiği fikrini ileri

sürer (Ahmetli 2019: 164). Hikâyedeki karakterlerin gerçek hayatları hakkında bilgi vermeye çalışan Ahmetli'ye göre; âşığın sevgilisi Besdi de Alı gibi Kızılvenk köyündendir. Bu bilgi, hikâyenin Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantı ile örtüşmektedir ama diğer iki varyantta Besdi'nin Kızılvenk köyü yakınlarındaki Çamırırı (Çamurlu) köyünden olduğu belirtilir. Ahmetli'nin verdiği bilgilere göre, Besdi için elçi gönderdiğinde Âşık Alı yirmi bir, Besdi'nin babası Niftalı ise altmış dört yaşındaymış. Alı ile Besdi 1857'de evlenmişlerdir. Hikâyenin Âşık Gulu varyantında, elçiliğe giden köy aksakallarından Hacı Mejdun'un (Mecnun) ismi, tahrir defterindeki Kızılvenk köy sakinleri listesinde otuz yedi yaşında varlıklı birisi olarak yer almaktadır (Ahmetli 2019: 162-163).

Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında Durahan'ın İrevan'dan, diğer iki anlatıda ise Aralık Kolanı köyünden olduğu belirtilir. 1842 yılına dair tahrir defterinde Âşık Durahan'ın (otuz yaş) ve hikâyenin iki varyantında yer alan Nargileci Esed'in isimleri, Şişkaya köy sakinleri listesinde yer almaktadır (Ahmetli 2019: 164).

Âşık Esmer karakteri; Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında İstanbullu, Âşık Hacı Bayramov varyantında Dağıstan'dan Kars'ın Kullar Baydar köyüne gelen misafir, Âşık Gulu varyantında ise doğrudan Kullar Baydar adlı bir şehrin sakini olarak anlatılır.

Âşık Hacı Bayramov ve Âşık Gulu varyantlarında Âşık Alı'nın ilk geldiği şehir, Muş'tur. Hikâyede bulunmayan fakat âşığın şiirleri arasında yer alan "Gömüşem" adlı bir koşmada, "Kars'ı gezip Kağızman'ı görmüşem" diyen âşık, gezip gördüğü yerleri şöyle anlatır:

*Türkiyeden keçdim Sarıqamışa,*

*Ərzurumdan aşdım yetişdim Muşa,*

*Türkiyəni gözdim mən başdan-baş,*

*Həm yaxşını, həm yamanı görmüşəm.* (Âşık Alı 2006: 62, Âşık Alı 2013: 89)

Şiirin ilk iki dizesi, âşığın şiirlerinden oluşan bir diğer kaynakta şöyledir:

*Gümrüden üz tutdum Sarıqamışa,*

*Ərzurumdan keçdim o şəhri-Muşa.* (Kahraman 2019: 95).

Bu şiirlere ve hikâyenin tamamına istinaden âşığın yol haritası şu şekilde çizilebilir: Göyçe – İrevan – Gümrü – Ağrı – İğdir – Kağızman – Kars – Sarıkamış – Erzurum – Muş. Hikâyenin Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında olayların cereyan ettiği bir diğer mekân ise İstanbul'dur. Coğrafi mekân olarak Türkiye için; Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında *Rum*, Âşık Hacı Bayramov varyantında *Türkiye*, Âşık Gulu varyantında ise *Osmanlı*, *Türkiye* ve *Anadolu* sözleri kullanılmıştır. İlk varyantta kullanılan Rum, Rum eli (Rum obası), Rumlu gibi kelimeler diğer iki anlatıda yer almamıştır. Arap kaynaklarında daha ziyade "Bizanslılar" ve "Bizans Devleti" adlandırmalarında istifade edilen "Rum" kelimesini Selçuklular ve Osmanlılar da "hem coğrafi bir isim hem de bu coğrafyada yaşayanları nitelemek üzere kullanmışlardır" (Avcı 2008: 222, 225). 18.-19. yüzyıllarda "Anadolulu ve Osmanlı anlamındaki Rûmî tabiri" ortadan kalksa da (Avcı 2008: 225), bu adlandırmalar Azerbaycan sahasında daha sonraları da kullanılmıştır. Bu gibi birçok husustan dolayı, İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov anlatısının en eski varyant olduğu kanaatindeyiz.

Azerbaycan sahasında âşıklar tarafından icra edilen destanlar, üstadname (genelde üç üstadname) ile başlar ve duvakkapma ile biter. İki varyant, üstadname verilmeden doğrudan hikâye anlatımıyla, Âşık Hacı Bayramov varyantı ise üç üstadname ile başlar. Her üç varyant duvakkapma ile biter.

Karakterlerin dış görünüşleriyle ilgili ayrıntılara bakacak olursak, Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında daha çok başkahraman Âşık Alı'nın, diğer anlatılarda ise Âşık Yığval (Âşık İkbal) ile Âşık Durahan'ın fiziksel özellikleri tasvir edilir.

Hikâyenin her üç varyantında yer alan “Ağrı Dağı” şiirinin yalnızca ilk dördlüğüne bakıldığında, anlatılar arasındaki farklılıkların ne denli büyük olduğu hakkında tasavvur oluşmaktadır:

*Havalanıb arş üzünə qalxmısan,  
Dağların sultanı nər Ağrı dağı.  
Bahar əyyamıdı, zimistan keçib,  
Əksilməz sərindən qar, Ağrı dağı.*  
(Hekimov 1988: 356)

Şu dördlüğü ilk mısraı, hikâyenin bir varyantında “Alçaxdan ucuya cəkilib başı” (Alçaklardan uçlara doğru çekilmiş başı) şeklindedir (Âşık Alı 2006: 175). Diğer iki varyantta ikinci mısradaki “dağların sultanı” ifadesi “dağların serdarı”; “Bahar əyyamıdı, zimistan keçib” (Bahar mevsimidir, kış bitmiştir) mısraı “Payızın, baharın olur zimistan” (Sonbaharın, ilkbaharın kış olur) şeklindedir (Âşık Alı 2006: 175, Âşık Alı 2013: 315). Son mısradaki “Eksilmez serinden kar” ifadesi ise diğer iki varyantta “senden eksik olmaz kar” şeklindedir. Görüldüğü üzere, “serinden” (başından) sözü zamanla “senden” şekline dönüşerek şiiriyeti zayıflatmıştır. Hikâyenin her üç varyantında “Ağrı Dağı” şiirinin son dördlüğü aynıdır. Âşık Alı; Ahura depremini (1840) bir muamma ve sır olarak tanımlar, Ahura'yı yerle bir eden Ağrı dağının tozunun toprağının İrevan'ı бүрүдүгүнү anlatır:

*Muəmman var, Alı ucun sirridi,  
Şamdan əvvəl bir tərəfin yeridi.  
Tozun qalxıb İrəvanı бүрүdü,  
Etdin Axuranı xar, Ağrı dağı.*  
(Hekimov 1988: 357)

Diğer varyantlarda dilin sadeleştirilmesi dikkat çekmektedir. Örneğin bu dördlükteki “şamdan evvel” ifadesi “akşamüstü”; “hâr ettin” ifadesi ise “batırdın” şekline dönüşmüştür (Âşık Alı 2013: 315, Âşık Alı 2006: 176). Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında beş bentten oluşan “Ağrı Dağı” şiirinin dördüncü bendi diğer iki anlatıda eksiktir. İlham Kahraman'ın hazırladığı kitapta yer alan “Ağrı Dağı” şiiri ise altı dördlükten oluşmaktadır. Burada verilen son bent, hikâyenin bilinen varyantlarında yer almamaktadır:

*Əvvəl səndə olub Rüstəm pəhləvan,  
Gəzib şahi-mərdan nişanbanışan,  
Aşıq Alı təcəübdü hər zaman,  
Yarın qardı, yarın nar, Ağrı dağı.* (Âşık Alı 2019: 71).

Ağrı dağını “yarısı kar, yarısı da nâr (ateş)” olarak karakterize eden âşık, bahar mevsiminde bile başı karlı olan bu dağın “yanardağ” olma özelliği taşıdığına şaşkınlığını ifade eder. Böylece âşık, yeniden Ahura depremini anmış olur.

### **Sonuç**

Azerbaycan sahası âşıklık sanatının önde gelen isimlerinden olan Âşık Alı, kabul edilmiş bilgilerde gösterildiği gibi 1800 veya 1801'de değil, yaklaşık otuz veya otuz beş yıl sonra dünyaya gelmiştir. Ölümüne on beş on altı yıl kala gözlerini kaybetmiştir. Âşık Alı, zamanında Ermeni çetelerinin saldırılarından nasibini alan sanatkârlardan biridir. 1905-1907 yıllarındaki Ermeni çetelerinin tehditleri yüzünden Kelbecer'e göç etmiş, 1911'de memleketine geri dönmüş ve aynı yılda vefat etmiştir.

“Âşık Alı'nın Türkiye Seferi”; Türk dünyasının âşıklık geleneğine katkı sağlayan, konu itibarıyla Göyçe âşıklarının hareket yörüngesini ve 19. yüzyılda Azerbaycan-Türkiye kültürel ilişkilerini gösteren değerli bir sanat eseridir. Hikâyede; Göyçe, İrevan, Gümrü, Kars, Sarıkamış, Erzurum, İğdir, Ağrı, Muş ve İstanbul gibi bölgelerin adı geçmektedir. Âşığın Türkiye seferi, 1856-1857 yıllarında gerçekleşmiştir.

“Âşık Alı'nın Türkiye Seferi”, Azerbaycan'da destan, Türkiye'de ise halk hikâyesi kategorisine girer. Hikâyenin üç varyantı (Azerbaycan sahasına göre versiyonu), tarafımızca tespit edilmiştir. Didaktik yönün ağır bastığı Âşık İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantında Ak Âşık ile Âşık Alı arasındaki usta-çırak ilişkisi çok daha dolgun şekilde verilmiş ve Âşık Alı'nın Türkiye serüveni üzerine yoğunlaşmıştır. Destandan halk hikâyesine geçiş döneminde nesir kısmının ağırlık kazanma özelliği daha çok Âşık Hacı Bayramov varyantında görülmektedir. Âşık Gulu varyantının en dikkat çeken özelliği ise âşığın daha önce yayınlanmayan pek çok şiirine yer verilmesidir. “Koroğlu” destanının icra edilme şekliyle ilgili sahneler, Alı'nın âşıklık mahareti ve sanatsal gücünü çok daha parlak şekilde ifade etmiştir. Dil tarihi açısından bakacak olursak, Mürsel Hekimov'un hazırladığı ve temel kaynak olarak kullandığımız İmran Hasanov ile Âşık Mahmud Memmedov varyantı daha eski döneme aittir. Ardından en son bulunan ve diğerlerine göre hayli hacimli olan Âşık Gulu varyantı ortaya çıkmıştır. Hem dil bakımından hem de nesir kısmının nazım kısmını üstelemesi gibi hususlar, Âşık Hacı Bayramov varyantının sonradan ortaya çıktığını göstermektedir.

Hikâyedeki “Ağrı Dağı” şiiri, hem âşığın Türkiye seferinin tarihini tahmin etmek hem de nazım parçalarının karakteristik özelliklerini ve varyantlar arasındaki farkları göstermek açısından en güzel örnektir. Her üç varyanttaki tüm şiirlerin incelenmesi ve karşılaştırılması ise ayrıca bir çalışma konusudur.

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

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

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

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

## NOTLAR

1. “Alı” ismi, Azerbaycan'ın Batı bölgesinde “Alı” şeklinde kullanılmaktadır.
2. Gencebasar, Zengezur, Dereleyez, İrevan bölgeleri ile çevrelenen Göyçe, şimdiki Ermenistan sınırları içindeki tarihi Türk toprağıdır.
3. Hikâyenin Kiril alfabesiyle yayınlanan ilk varyantının geniş özeti, tarafımızca Türkiye Türkçesine uyarlanarak hazırlanmıştır.
4. Mutlu son ile biten aşk hikâyeleri, “Duvakkapma” denen şiir türüyle sonlandırılır.
5. Azerbaycan sahası âşıklık geleneğine göre çırak, âşıklık sanatını icra etmeye tam hazır olduğunda “üstat sillesi” ile ödüllendirilir; bu eylem, çırağın usta âşık adını alması için bir diploma sunumu gibi değerlendirilir.
6. Alosman – Osmanlı eli (Osmanlı obası, Osmanlı yurdu).
7. Nemer – düğün sahibine, âşiğe ve müzisyenlere verilen para veya hediyedir.
8. Gıfılbend – Azerbaycan âşıklık geleneğinde bir şiir türüdür, “bağlamak” ve “kilitlemek” anlamlarındadır. Türkiye sahasındaki karşılığı “Muamma”dır.
9. “Âşık Alı'nın Türkiye Seferi”nin Âşık Hacı Bayramov tarafından anlatılan varyantının video linki: <https://www.youtube.com/watch?v=t7Rrk-SbXNw> (Erişim tarihi: 13.01.2022).

## KAYNAKÇA

Abbaskılı, İsmail. *Folklorşünaslık Ahtarıları*, İki ciltte, 2.cilt, Bakü: Nurlan, 2009.

Ahmetli, Nazir. *Azerbaycan âşıkları ve el şairleri (arşiv senetleri ile)*. Bakü: Elm ve Tahsil, 2019.

Alptekin, Ali Berat. “Azerbaycan ve Türkiye'de Tanınan Ortak Âşıklar”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. Sayı: 7, 1999: 33-42.

Arif, Hüseyin. “Âşık Alını ahtarıram”. *Elm ve hayat*. No: 2, 1968.

Asker, Naile. “XIX asır âşık şiirinde tasavvufi motifler”. *Bilimsel Eksen*, sayı: 20, 2017: 91-100.

Âşık Alı. Toplayan ve tertipçi: Hüseyin Hüseyinzade. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1975.

—. *Eserleri*. Tertip eden ve ön sözün müellifi: Hüseyin İsmayilov. Bakü: Avrasya Press, 2006: 146-182.

—. *Eserleri*. Tertip eden ve redaktör Gabil Zimistanoğlu. Bakü: OL MMC, 2013: 221-326.

- , *Ne Kaldı*. Toplayanı ve tertip edeni: İlham Kahraman. Bakü: Kanun neşriyatı, 2019.
- Ata Yıldız, Naciye. *Türk Dünyası Destanlık Geleneği ve Destanlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Avcı, Casim. “Rum (Roma, Bizans, Rumlar ve Anadolu’yu ifade eden bir isim)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35. cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2008: 222-225.
- Azerbaycan Folkloru Külliyyatı. XVII. cilt, Destanlar (VII. kitap). Tertip edenler: Hüseyin İsmayilov ve Aziz Elekberli. Bakü: Nurlan, 2010.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Ekici, Metin (1998). “Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkinin Önemi”, *Millî Folklor*, Sayı: 39, 1998: 25-34.
- Ekici, Metin. “Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış”. *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. İzmir: Kanyılmaz, 2005: 225-229.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatına Giriş*. 8. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Gasımlı, Meherrem. *Ozan-Âşık Sanatı*. Bakü: Uğur Neşriyatı, 2011.
- Hacıyeva, Maarife ve Köktürk, Şahin. “Âşık Ali’nin Edebi Mirası”. *Millî Folklor*. Sayı: 35, 1997: 23-27.
- Hekimov, Mürsel. *Halkımızın deyimleri ve duyumları*. İkinci neşri. (İlk neşri: 1986). Bakü: Maarif, 1988.
- Hüseyinoğlu, Ali Şamil ve Memmedova, Elmira. “Âşık Alı ve Ağrı Dağı”. *Nail Tan’a Armağan*. Hazırlayanlar: Tuncer Gülensoy ve Hayrettin İvgin. Ankara: Kültür Ajans Yayınları. 2011: 287-302.
- İsmayilov, Hüseyin. Ön Söz. *Âşık Alı. Eserleri*. Bakü: Avrasya Press, 2006: 4-18.
- Kahraman, İlham. Gönül İşi. *Âşık Alı. Ne Kaldı*. Bakü: Kanun neşriyatı, 2019: 5-28.
- Memmedli, Şüredin (2015). “Gürcistan’daki Türklere Lokal Halk Hikâyeciliği”. *Karadeniz*, Yıl: 7, Sayı: 28, Kış, 2015: 18-28.
- Oğuz, M. Öcal. “Azerbaycan ve Türkiye Sahasında Âşık Edebiyatının XVIII. Yüzyılı”. *Millî Folklor*, sayı:35, 1997: 2-9.
- Oğuz, M. Öcal (1999). “Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eşmetin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu”, *Millî Folklor*, sayı: 42, 1999: 2-5.
- Ozan-Âşık Ansiklopedisi. 2 ciltte. I. cilt. Âşıklar Birliyi, Bakü: Gençlik Neşriyatı, 2019.
- Ozan-Âşık Ansiklopedisi. 2 ciltte. II. cilt. Âşıklar Birliyi, Bakü: Gençlik Neşriyatı, 2020.
- Zimistanoğlu, Gabil. “Âşık Elesgerin heyret ve saygı ile hatırladığı üstadı”. *Âşık Alı. Eserleri*. Bakü: OL MMC, 2013: 13-23.



**DİNİ NİTELİKLİ GİRESUN EFSANELERİNDE ANLATININ SÖZDİZİMİ\*****The Syntax of Narrative In the Religious Legends of Giresun****Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN\*\*****Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN\*\*\*****ÖZ**

Sözlü anlatı türlerinden biri olan efsanenin insanlar arasında geçmişten bugüne sıklıkla anlatıldığı bilinmektedir. Efsanelerin sıklıkla anlatılması, değişerek ve dönüşerek her çağda var olması son derece önemlidir. Çünkü efsane kolektif hafızaya katkıda bulunduğu gibi folklorik ürünlerin sürekliliğini de açık bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte efsanelerin sıklıkla anlatılmasının diğer bir sebebi inanç unsurunun anlatılarda öne çıkmasıdır. İnanç unsurunun öne çıkmasıyla beraber efsanelerde, insan ve olağanüstülük arasındaki ilişkiye odaklanılır. Efsane anlatıcısı ve dinleyicisi bu inanç unsuru ve insan-olağanüstülük ilişkisi üzerinden bir araya gelir. Bu durum da efsanenin sıklıkla anlatılan sözlü anlatı türlerinden biri hâline gelmesine yardımcı olmaktadır. İnceleme nesnesi hâline getirilen Giresun efsanelerinin de inanç unsuru ve insan-olağanüstülük ilişkisi ışığında şu şekilde sınıflandırıldıkları bilinmektedir: Dinî nitelikli efsaneler, taşlar ve kayalar ile ilgili efsaneler, yer adları ile ilgili efsaneler, hayvanlar ile ilgili efsaneler, olağanüstü yaratıklar ile ilgili efsaneler, tabiat hadise-leri ile ilgili efsaneler, ağaçlar ile ilgili efsaneler, tarihi efsaneler, hazine ve defineler ile ilgili efsaneler ve aşk efsaneleri. Sınıflandırmadan da görüldüğü üzere efsanelerde inanç unsuru ve insan-olağanüstülük ilişkisi bağlamında nesnelerin kendisi öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte derlenen efsaneler içerisinde dinî nitelikli efsaneler hem nitelik hem de nicelik olarak dikkati çekmektedir. Söz konusu efsaneleri ise izlekler bağlamında şu şekilde sınıflandırmak mümkündür: Yolculuk, savaş ve özgürlük, defnecilik, sağlık, yiyecek ihtiyacı, dinî vecibelerin yerine getirilmesi, toprak sahibi olma, evliyanın isteğinin yerine getirilmesi. Bununla birlikte efsanenin temelinde yer alan inanç unsuru ve insan-olağanüstülük ilişkisini üst dilbilimsel bir bakış açısıyla çözümlenmek ve anlamlandırmak gere-kir. Çünkü folklorik ürünlerin özelliklerinden biri olan evrensel olma durumu anlatının yapısal bir şekilde yinelenmesini ifade eder. O hâlde yapısal bir bakış açısıyla gerçekleştirilecek anlatı çözümlenmesi, folklorik ürünlerin yapısını ayrıntılı bir şekilde açıklayabilir. Bu bağlamda çözümlenmiş dinî nitelikli Giresun efsaneleri, şu iki kavram ışığında çözümlenmiştir: Eyleyenler örnekçesi ve anlatı izlencesi. Söz konusu iki kavram bir anlatının sözdiziminin çözümlenmesine olanak sağlamaktadır. Eyleyenler örnekçesi aracılığıyla bir anlatı içerisindeki eyleyenler ve eyleyenler arasındaki ilişki belirlenmektedir. Anlatı izlencesi ise temelde, öznenin anlatı dâhilinde hangi aşamalardan geçtiğinin ifade edilmesini sağlar. Eyleyenler örnekçesinde yer alan gönderen, nesne, gönderilen, yardımcı, özne ve engelleyici kavramları anlatının sözdizimindeki eyleyenler olarak Greimas tarafından belirlenmiştir. Bu eyleyenler anlatının işleyişinde oynadıkları rollerle öznenin serüveninde belirleyici olurlar. Anlatı izlencesi ise öznenin geçtiği aşamaları şu kavramlar ışığında göstermektedir: Eyletim, edinc, edim ve yaptırım. Söz konusu kavramlar öznenin anlatıda geçirdiği aşamaları açıklanmasına olanak sağlar. Bu çalışmada da Giresun efsanelerinin sözdizimi, bu kavramlar aracılığıyla çözümlenmiştir. İlk olarak dinî nitelikli efsaneler kendi içerisinde izlekler bağlamında sınıflandırılmış ve izleklerin eyleyenler örnekçesine göre nasıl işletildiği ifade edilmiştir. Ardından öznenin geçtiği aşamalar anlatı izlencesinin kavramlarından hareketle ifade edilmiş ve dinî nitelikli Giresun efsaneleri yapısal bir bakış açısıyla çözümlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler**

Efsane, eyleyenler örnekçesi, anlatı izlencesi, göstergebilim, anlatı.

**ABSTRACT**

It is known that the legend, which is one of the oral narrative types, has been frequently told among people from past to present. It is extremely important that the legends are told frequently and that they exist in every age by changing and transforming. Because the legend clearly shows the continuity of folkloric products as well as contributing to the collective memory. However, another reason why legends are frequently told is that the element of belief is prominent in the narratives. With the belief element coming to the fore, the legends focus on the relationship between humans and the extraordinary. The narrator and the listener of the

\* Geliş tarihi: 13 Kasım 2022- Kabul tarihi: 14 Mart 2023

Turan, Taner; Gökşen, Cengiz. "Dinî Nitelikli Giresun Efsanelerinde Anlatının Sözdizimi", *Millî Folklor* 138 (Yaz 2023): 131-143

\*\* Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Osmaniye/Türkiye, tanerturan@osmaniye.edu.tr, 0000-0003-4747-2331.

\*\*\* Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Osmaniye/Türkiye, cengizgoksen@osmaniye.edu.tr, 0000-0002-7838-7220.

legend come together through this element of belief and the human-extraordinary relationship. This situation helps the legend to become one of the frequently told oral narrative types. It is known that the Giresun legends, which have become the object of study, are classified as follows in the light of the element of belief and the human-extraordinary relationship: Religious legends, legends about rocks, legends about place names, legends about animals, legends about extraordinary creatures, legends about natural events, legends about trees, historical legends, legends about treasures, and love legends. As can be seen from the classification, the objects themselves are highlighted in the context of the belief element and the human-extraordinary relationship in the legends. However, among the compiled legends, religious legends draw attention both in terms of quality and quantity. It is possible to classify the legends in question in the context of themes as follows: Travel, war and freedom, treasure hunting, health, need for food, fulfillment of religious duties, owning land, and fulfilling the wishes of the saints. However, it is necessary to analyze and make sense of the belief element and the human-extraordinary relationship, which is at the base of the legend, from a metalinguistic point of view. Because the state of being universal, which is one of the features of folkloric products, expresses the structural repetition of the narrative. In that case, narrative analysis to be carried out from a structuralist perspective can also explain the structure of folkloric products in detail. In this context, the religious legends of Giresun were analyzed in the light of two concepts: Actants model and narrative program. These two concepts allow the analysis of the syntax of a narrative. Through the actants model, the relationship between the actants and the actants in a narrative is determined. The narrative program, on the other hand, basically provides the expression of what stages the subject has passed through within the narrative. The concepts of sender, object, receiver, helper, subject, and opponent in the actants model were determined by Greimas as the agents in the syntax of the narrative. These actants are decisive in the adventure of the subject with the roles they play in the functioning of the narrative. The narrative program, on the other hand, shows the stages that the subject goes through in the light of the following concepts: Manipulation, competence, performance, and sanction. The concepts in question allow the explanation of the stages that the subject goes through in the narrative. In this study, the syntax of Giresun legends is analyzed through these concepts. First, religious legends were classified in the context of themes, and it was expressed how the themes were operated according to the actants model. Then, the stages that the subject goes through are expressed in terms of the concepts of the narrative program, and the religious Giresun legends are analyzed from a structuralist point of view.

#### **Keywords**

Legend, actants model, narrative program, semiotics, narrative.

#### **Giriş**

Efsane sözcüğünün Türkçeye, Farsçadan geçmiş olduğu bilinmektedir. *Kamus-ı Türki*'de, "1. Masal, asılsız hikâye, hurâfât. 2. Şöhret bulup dillere düşen vak'a ve hâl, dâsitân" (2015: 294) şeklinde tanımlanmış olan efsane, halk arasında anlatılan sözlü anlatı türlerinden biri olup birçok araştırmacı tarafından tanımlanmaya çalışılmıştır. Sakaoğlu, efsanenin niteliklerini kişi, yer ve olaylar hakkında anlatılan, inandırıcılık özelliği olan, genellikle kişi ve olaylarda olağanüstülük özelliği görülen, belirli bir şekli olmayan, konuşma diline yer veren kısa anlatılardır (2009: 20-21) şeklinde dört maddede tespit etmiştir. Seyidoğlu'na göre ise efsaneler, bir veya birkaç motifi içeren, temelinde inanç unsuru olan kısa anlatılardır. Bu bağlamda efsaneyi anlatanlar ve dinleyenler, efsanenin gerçekten olmuş olduğuna inanırlar. Efsaneler, tarihi devirler içinde şekillenirler ve konuları bir olay, tarihî ya da dinî bir kişilik veya bir yer olabilir. Gerçeklik yanında olağanüstülük ve kutsallık da sahip olduğu özelliklerdir (1997: 13-14). Alptekin'e göre ise efsaneler, "dinî, inandırıcı, kısa, nesir şeklindeki halk anlatımlarıdır" (2012, 15); kaynağı dinîdir, mitolojidir, gerçek hayatın artıklarıdır (2012, 18-19). Boratav da efsanenin tanımıyla ilgili olarak benzer tespitlerde bulunmuştur: "Efsanenin başlıca niteliği, inanış konusu olmasıdır. Onun anlattığı şeyler doğru, gerçekten olmuş diye kabul edilir. (...) Başka bir niteliği de düz konuşma diliyle ve her türlü üslup kaygısından yoksun, hazır kalıplara yer vermeyen kısa bir anlatı oluşudur" (1992: 98).

Efsane hakkında Batılı araştırmacıların görüşleri de yukarıdaki tanımlamalarla benzerlik göstermektedir. Degh efsaneyi, "sanatsal olarak formüle edilmiş, üçüncü bir şahsa anlatılan ve geçmişte ya da tarihsel geçmişte kurulmuş geleneksel bir hikâye ya da

anlatı” şeklinde tanımladıktan sonra, efsanenin aslında gerçek olmadığını, ancak anlatıcı ve dinleyicileri tarafından gerçek olduğuna inanıldığını ve efsanelerin küçük topluluklarda biri tarafından diğerine sözlü olarak yüz yüze aktarıldığını (Oğuz ve Gürçayır, 2005: 345-346) belirtir. Luthi tarafından ise efsane “duygusal bir anlatımla, anlatıcı tarafından bilinçli olarak gerçek olaylar anlatıldığını iddia eden, dinleyicilere bu olayın gerçek olup olmadığını, gerçek ise nasıl olduğunu düşündüren ve bu gerçekten haber olmayı isteyen, nesilden nesle sözlü aktarım yoluyla geçen ve karakteristik bir şekilde sahip anlatım türünün adıdır (Oğuz vd. 2006: 349) şeklinde tanımlanır.

Tanımlamalardan anlaşılabilceği üzere efsane, sadece folklorun konu alanına girmemektedir. Efsane, içerisinde anlatıyı, inancı, gerçeği, hayal gücünü barındırdığından başta tarih ve teoloji olmak üzere başka disiplinlerin de konusu olmaktadır. Böylece efsane, halk bilimciler tarafından halk kültürü ürünlerinden biri, tarihçiler tarafından tarih araştırmalarının en eski ve ilk kaynakları, din bilimciler tarafından ise inancın ve kutsalın kaynağını gösteren işaretler olarak değerlendirilmektedir (Dönmez-Fedakâr, 2008: 88). Ayrıca Dönmez-Fedakâr, “Gerçek ya da gerçek dışı belirli bir kişi, olay ya da yer hakkında anlatılan ve inanılan anlatıdır” şeklindeki Jason’dan aktardığı Grimm Kardeşlere ait efsane tanımının efsane çalışmalarını etkilediğini ve yönlendirdiğini, bu tanımla birlikte efsanenin, “belirli bir tarihsel olayla (gerçek ya da gerçek dışı) bağlantılı olma”, “belirli bir yerle ilgili olma” ve “doğüstü olaylardan bahsetmesine, inançları taşımaya rağmen anlatıcının ve dinleyicilerinin gerçek dünyasıyla ilişkilendirilerek gerçek kabul edilme” özelliklerinin vurgulanmasının dikkate değer (2008: 91) olduğunu belirtir.

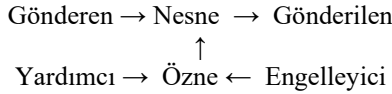
Gökşen ise çalışmanın kaynağı olan *Giresun Efsaneleri* adlı çalışmasında efsane ile ilgili çok sayıda tanımlı verdikten sonra bir bütün olarak efsanelerle ilgili şu tespitlerde bulunmuştur:

1. Efsanelerin temelinde mutlaka bir inanç unsuru bulunmak zorundadır. Bu yüzden herkes anlatılanları gerçekten olmuş diye kabul eder ve bunlara inanır.
2. Efsaneler bir kısım yönlerden masal, destan ve hikâyelere benzerler. Bunlar sanatlık süslemelerini yitirerek kısa anlatı türlerine dönüştüklerinde efsane haline gelebilirler.
3. Efsanelerin gerçekle pek fazla bir ilgisi yoktur; çoğu halk muhayyilesinin mahsulüdür.
4. Kaynağı çok eskilere, dinî liderlere ve yerlere dayanan efsaneler kutsal unsurlar taşıyabilirler.
5. Temelinde gerçeklik unsuru bulunsun da tevatüren nakilleri sırasında insanların muhayyilesinde değişerek ve zenginleşerek olağanüstü bir hal alırlar (1999: :13).

Gökşen’in tespitlerinde dikkati çeken unsurları biçim ve içerik düzlemlerinde değerlendirmek gerekir. Efsanelerin kısa anlatı türlerine dönüşmesi ve yazınsal özelliklerini belirli yönlerden kaybetmesi onun biçimiyle ilintilidir. Masal, destan ve hikâyeye benzemesi ve pek çok inanç unsurunu bünyesinde barındırması onun içeriğiyle ilişkilidir. Bu noktada bir kısa biçim gibi anlaşılabilcek olan efsanenin yapısal ve işlevsel özelliklerini belirlemek yerinde olur.

Efsanenin yapısal özelliklerini belirlemek ve bunları çözümlemek adına birtakım kuramsal yaklaşımlardan yararlanılabilir. Bir metnin anlatının sözdizimi bağlamında yapısal bir çözümlemesini gerçekleştirmek için eyleyenler örnekçesi kullanılabilir, çünkü eyleyenler örnekçesi, metinlerin temel yapısının çözümlenmesine ve işlevlerinin ortaya konulmasına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda Greimas’ın altı anlatı unsurunu önceleyerek oluşturduğu eyleyenler örnekçesi kullanılabilir, çünkü pek çok folklorik

anlatıda olduğu gibi efsanelerde de anlatının yapısı temelde bu şema dâhilinde ayrıntılı bir şekilde çözümlenebilir:



Greimas bu örnekçeyi *Structural Semantics* (tr. Yapısal Anlambilim), adlı çalışmasında (1983 :207) eyleyenlerin mitsel örnekçesi (ing. The Actantial Mythical Model) başlığı altında açıklar. Anlatının yapısını ve işleyişini anlambilimsel bir bakış açısıyla çözümlenmeye çalışan Greimas, anlatının sözdizimini ortaya koyar. Bu örnekçe, öznenin nesneye olan arzusu üzerine temellendirilir ve diğer kavramlar anlatı içerisinde değer kazanır. Greimas'ın da örnekçeyi "mitsel" olarak nitelemesinin nedeni mitlerin veya efsanelerin belirli bir yapıyı takip etmesinden kaynaklanır. Böylece örnekçe, işlevsel bir değere sahip olur. İşlevsel değerın ortaya konulması ve çözümlenmesi folklorik açıdan türün nasıl işlediğini ve anlamlandırıldığını da ortaya koyar. Nitekim Greimas ve Courtés'in *Semiotics and Language an Analytical Dictionary* (tr. Göstergebilim ve Dil: Çözümlemeli Bir Sözlük) başlıklı çalışmasında etnik-göstergebilim (ing. Ethno-semiotics) kavramı üzerinde durulduğu belirtilmelidir. Onlara göre etnik-göstergebilim, halk anlatıları ve mitsel anlatıların çözümlenmesi üzerine odaklanarak bunları dizimsel analize tabi tutar (1982: 109). Böylece folklorik ürünlerin yapısının ve işleyişinin ortaya konulacağı ifade edilir.

Etnik-göstergebilim kavramının halk anlatılarına uygulanması, yapısal bir düzlemde anlatının sözdiziminin ortaya konulmasını sağlar. Anlatının sözdiziminin ortaya konulması folklorik bir metnin anlatı unsurlarını nasıl ele aldığı ve bunların hangi aşamalardan geçtiğini ortaya koymaya yarar. Eyleyenler örnekçesinin kullanılması, anlatıdaki eyleyenleri belirler. Fakat efsanelerin yapısal bir düzlemde nasıl işlediğini ele almak için anlatı izlencesine de odaklanmak gerekir. Bu bağlamda anlatının aşamaları şu kavramlar ışığında incelenir: Eyletim, edinç, edim ve yaptırım.

Eyletim, anlatı izlencesinin ilk aşaması olup gönderen ile özne arasındaki ilişkiye gönderimde bulunur (Rifat, 2013: 85). Burada özne, gönderen tarafından ikna edilir ve gönderen ile özne arasında bir sözleşme yapılır.

Anlatının ikinci aşamasını oluşturan edinç, öznenin anlaşma doğrultusunda birtakım işleri gerçekleştirilmesine gönderimde bulunur ve "eyleme geçebilmek için öznenin gereksindiği yetenekler ve bu yeteneklerin kazanıldığı aşamadır" (Eziler-Kıran ve Kıran, 2011: 305).

Edim, özne ile durumlar/değerler arasındaki ilişkiye gönderimde bulunur (Sığırcı, 2020: 84) ve anlatının üçüncü aşamasıdır. Burada özne /yapmak/ kipliğinde olup harekete geçmektedir.

Son aşama olan yaptırım, öznenin başarısına yahut başarısızlığına göre gönderen tarafından ödüllendirilmesi veya cezalandırılmasıdır (Rifat, 2013: 241). Burada özne ya nesnesine ulaşarak başarıyı elde eder yahut nesnesinden ayrı düşerek başarısızlığa uğrar.

Açıklanan kuramsal tanımlamalardan hareketle dinî nitelikli Giresun efsanelerini önce izleklerine göre sınıflandırmak, bu izlekler dâhilinde anlatıların sözdizimini eyleyenler örnekçesinden hareketle belirlemek ve anlatı izlencesinin kavramlarından hareketle çözümlenmek mümkündür.

### 1. Giresun Efsanelerinde Anlatının Yapısı

Greimas'ın eyleyenler örnekçesi anlatının yapısal işleyişini çözümlenmek için bir anahtar görevi görür. Çünkü anlatının işleyişinin ortaya konulması efsanelerin temel yapısını açıklar. Efsanelerin temel yapısının açıklanması ele alınan anlatıların nasıl bir

bütünlük oluşturduğunu ifade eder. Bu doğrultuda ilk olarak derlenen Giresun efsanelerinin şu şekilde sınıflandırıldığını belirtmek gerekir: Dinî nitelikli efsaneler, taşlar ve kayalar ile ilgili efsaneler, yer adları ile ilgili efsaneler, hayvanlar ile ilgili efsaneler, olağanüstü yaratıklar ile ilgili efsaneler, tabiat hadiseleri ile ilgili efsaneler, ağaçlar ile ilgili efsaneler, tarihi efsaneler, hazine ve defineler ile ilgili efsaneler ve aşk efsaneleri (Gökşen, 1999: 43). Ayrıca söz konusu sınıflandırmada dinî nitelikli efsaneler beşe ayrılmıştır: Evliyalar ile ilgili efsaneler, türbeler ile ilgili efsaneler, şahıs isimleri ile ilgili efsaneler, tarihi, dinî yapılar ve Evliya malları ile ilgili efsaneler, Hazret-i Ali ve Hızır ile ilgili efsaneler. Ancak bu noktada efsane ve menkıbe kavramlarına da değinmek yerinde olur.

Dinî nitelikli efsanelerin menkıbe olarak adlandırılması ve efsanelerden farkıyla ilgili görüşler bulunmaktadır. Sakaoğlu, bir menkıbeyle ilgili yazısında, menkıbelerin, efsanelerin en çok örneği tespit edilen dallarından biri olduğunu ve bir din ulusuna ve onun bir kerametine bağlı olarak anlatılan, genellikle bir mekâna bağlanmış anlatılar (2009: 138) olduğunu söyler. Yine Sakaoğlu efsane ve menkıbenin birbirinden nasıl ayırt edileceği üzerinde durur: “Keramet adını verdiğimiz harikulade olaylara yer veren küçük hikâyelere menkıbe denildiğine göre, içinde bu tür olayların yer almadığı, sadece bir tabiat olayını bir varlığın meydana gelişini anlatan küçük hikâyelere de efsane denilecektir” (2009: 43). Ardından şu değerlendirmede bulunur:

Efsane ile menkıbenin sınırlarını kesin olarak çizilebilmekle birlikte bazı örneklerde bunu kesinliğe kavuşturamıyoruz. Bugüne kadar gerek efsaneler gerekse menkıbeler, birkaç istisnanın dışında daima efsane başlığı altında toplanmıştır. Yayımlanan pek çok efsane kitabında azımsanmayacak sayıda menkıbe metni de yer almıştır. Bundan böyle efsane olduklarına kesin gözüyle baktıklarımıza “efsane, “menkıbe” gözüyle baktıklarımıza da menkıbe demeliyiz; tereddüde düşülenleri ise şimdilik efsane ana başlığı altında ele almalı, bulunacak yeni yeni örneklerine göre asıl yerini belirlemeye çalışmalıyız (2009, 45).

Luthi de bu ayrım üzerinde durur. Ona göre efsane, “olmuş olayları anlatır, ancak menkıbe sıkı bir dinî sisteme bağlıdır” (Oğuz, vd. 2006, 351). *Karakalpak Efsaneleri* adlı çalışmasında bu meseleye değinen Dönmez Fedakâr da menkıbelerin, efsane başlığı altında ele alınması gerektiğini savunur (2008, s.155-159). Pehlivan, efsane, menkıbe ve memorat (inanç anısı) türlerinin birbirinden ayırt edilmediğini belirterek, örneklerle bu türlerin farklılıklarını göstermeye çalışır; kahramanın hayatta olması (menkıbe), inanç şiddeti (memorat/inanç anısı), tecrübe (inanç anısı/efsane), zamansallık, metnin öznesi şeklinde tespit ettiği beş ölçüte göre menkıbe, efsane ve inanç anısının ayırt edilebileceğini belirtir (2009, 88-96). Bu çalışmada ise dinî nitelikli efsaneler sınıflandırmasına bağlı kalınmış, çözümlenen anlatıların tamamı efsane olarak kabul edilmiş ve tamamının anlatının sözdizimi kavramı altında yapısal çözümlemesi gerçekleştirilmiştir.

Dinî nitelikli efsanelerde anlatının yapısı, anlatının sözdizimi kavramından hareketle çözümlenebilir. Bu bağlamda Greimas’ın eyleyenler örnekçesine başvurulabilir. Eyleyenler örnekçesini geliştiren ve işlevleri de sınıflandıran Greimas, anlatının sözdiziminin bu şekilde incelenebileceğini düşünür. Folklorik metinler, bu bağlamda önemli kaynaklar olarak görülmektedir, çünkü bu metinler söylemlerarası<sup>2</sup> bir düzlemde hem anlatıyı hem de anlatının sözdizimini alıntılanmaktadır. Bu bağlamda Gökşen tarafından derlenen dinî nitelikli efsaneleri kendi içerisinde şu izleklere ayırarak çözümlemek mümkündür: Yolculuk (10), savaş ve özgürlük (9), defnecilik (2), sağlık (3), yiyecek ihtiyacı (5), dinî vecibeler (5), toprak sahibi olma (2), evliyanın isteğinin yerine getirilmesi (2).

### 1.1. Yolculuk

İncelenen efsanelerden yolculuk ve yolculuğun bir kerametle<sup>1</sup> sonuçlandırılması izleği 10 efsanede görülmektedir. Bu efsanelere bakıldığında aralarında benzerlik bulmak ve söylemlerarası bir inceleme de gerçekleştirmek mümkündür. Bu doğrultuda yolculuk izleği dâhilinde efsanelerin anlatısal sözdizimi temel bir yapı dâhilinde ifade edilebilir:

Gönderen (Ulaşma Arzusu)→Nesne (Ulaşılabilecek Yer)→Gönderilen (Yolculuğun Tamamlanması)

↑  
Yardımcı (Evliya/Keramet)→Özne (Kişi)←Engelleyici (İklim Şartları)

Bu eyleyenler örnekçesi, yolculuk izleği dâhilinde oluşturulan dinî nitelikli Giresun efsanelerinin sözdizimini açıklamaktadır. Efsanelerde özne, çoğunlukla bir kişi (Hasan Dede, Tırış Hoca, Şeyh, Karavelioğlu) olur. Kişinin ulaşmak istediği bir yer (Ev, yayla, memleket, tekke) vardır ve bu yer, efsanelerde nesne olarak görülür. Nesneye ulaşmak için öznenin önüne çıkan zorluk genellikle iklim şartlarıdır (sıcak hava, kar yağışı). Özne, nesneye ulaşmak için çoğunlukla bir evliyanın veya kerametın yardımına ihtiyaç duyar. Giresun efsanelerinin çoğunda olağanüstülük yardımcı eyleyen olarak yer almaktadır. Böylece özne, amacına ulaşabilmektedir. O hâlde yolculuk izleği dâhilinde anlatının aşamalarını belirlemek yerinde olur:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Yolculuk izleğinin ele alındığı Giresun efsanelerinde gönderen, çoğunlukla bir yere (Trabzon, Samsun, Bulancak, vb.) ulaşma arzusudur. Bu noktada özne gönderen tarafından ikna edilmiştir.	Burada öznenin nesneye ulaşmak adına gereken donanımına sahip olmaya çalışması beklenir. Giresun efsanelerinde özne, edinç aşamasında /istemek/ kipliğindedir. Tam bu noktada dinî kaynaklı bir keramet ortaya çıkmaya başlar.	Bu aşamada keramet gerçekleşir. Kerametın gerçekleşmesi öznenin /yapmak/ kipliğinde olduğunu gösterir ve keramet, genellikle yardımcı eyleyen aracılığıyla gerçekleşir. Giresun efsanelerinde yardımcı eyleyen ya bir evliya (Deli Ali, Sarı Halife, Karavelioğlu, vb.) ya da kerametın kendisidir.	Burada özne çoğunlukla eyletim aşamasındaki anlaşmanın karşılığını alır. Yolculuk tamamlanır ve özne ulaşmak istediği yere ya bir evliyanın veya bir kerametın yardımıyla ulaşır.

**Tablo 1: Yolculuk İzleklî Giresun Efsanelerinde Anlatının Aşamaları**

Yolculuk izleği dâhilinde öznenin serüvenini şu şekilde göstermek mümkündür:

Var Olan Durum	Dönüşümler	Amaçlanan Durum
$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2)$	$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2 \cup N)$	$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2 \cap N)$

**Tablo 2: Yolculuk İzleklî Efsanelerde Anlatının Dönüşümü**

Dönüşümlerde özne, her ne kadar nesnesinden uzak olsa da kendisini nesneye ulaştıracak güce ve yardıma sahiptir. Ancak efsanenin kendi yapısı gereği bu noktada kerametler öne çıkar ve yolculuk tamamlanır.

### 1.2. Savaş ve Özgürlük

Giresun efsanelerinde sık görülen diğer bir izlek savaş ve özgürlük izleğidir. Bu efsanelerin de anlatısal sözdizimini şu şekilde göstermek yerinde olur:

Gönderen (Cihat)→Nesne (Fethedilecek Yer)→Gönderilen (Fethin Gerçekleşmesi)

↑  
Yardımcı (Evliya/Asker/Keramet)→Özne (Kişi/Padişah)←Engelleyici (Düşman)

Buradaki benzerlik yardımcı eyleyenin yine bir evliya veya keramet oluşudur. Bunun temel sebebi efsanenin söylemlerarası bir tür olmasıdır. Çünkü efsaneler, bir çoğrafyada sürekli olarak anlatılır ve kimi zaman anlatıda yalnızca isimler değiştirilir, anlatı aynı kalır. Bu durum folklorik anlatıların doğasında bulunan devinimden kaynaklanır.

Efsanelerde insan-olağanüstü ilişkisi öncelendiğinden yardımcı eyleyen büyük ölçüde ön plandadır. Bu tespitlerden hareketle savaş ve özgürlük izlekli efsanelerin anlatı aşamalarını şu şekilde göstermek mümkündür:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Özne, çoğunlukla cihat fikri doğrultusunda ikna edilir ve fetih için hazırlıklara başlar.	Öznenin genellikle bir zorlukla karşılaştığı (açlık, düşman baskısı, vb.) görülür. Özne, zorluğu aşmak için gerekli donanımı elde etmeye çalışır. Yardımcı eyleyen bu noktada öne çıkar.	Öznenin /yapmak/ kipliğinde olduğu bu aşamada yardımcı eyleyen, özne ve askerlerini doyurmak için bir koyun keser ve yiyecek herkese yeter veya bir kerametle savaşın olumlu sonuçlanmasını sağlar.	Özne, nesneye ulaşır. Ya fetih gerçekleşir ya da halk düşmanlara esir düşmekten kurtularak adalet sağlar.

**Tablo 3: Savaş ve Özgürlük İzlekli Giresun Efsanelerinde Anlatının Aşamaları**

Burada ele alınan savaş ve özgürlük izlekli efsanelerde, çoğu zaman savaşın kazanıldığı görülür. Yine yardımcı eyleyen bir evliya veya keramet olması bakımından öne çıkmakta ve özne, nesneye ulaşmaktadır:  $\text{Ö}_1 \rightarrow (\text{Ö}_2 \cup \text{N}) \rightarrow \text{Ö}_1 \rightarrow (\text{Ö}_2 \cap \text{N})$

### 1.3. Yiyecek İhtiyacı

Kıtlık ve yoksulluk efsanelerde sıkça işlenen konulardan biridir. Yörede yaşayanlar kıtlıktan nasıl kurtulduğunu anlatmak için dinî kaynaklı efsanelerden yararlanırlar. Bu efsanelerde de çoğunlukla yardımcı eyleyen öne çıkar. Çünkü kıtlıktan kurtulmak mucizevi bir şekilde gerçekleşir ve bu durum şöyle gösterilebilir:

Gönderen (Yiyecek Bulmak) → Nesne (Yiyecek) → Gönderilen (Yiyecek Edinimi)

↑  
Yardımcı (Evliya/Kutsal Nesne) → Özne (Köylüler) ← Engelleyici (Merak/Avcı/Padişah)

Efsanelerde köylü, ciddi bir yiyecek sıkıntısı çekmektedir. İhtiyacın karşılanması için çoğu zaman mucizevi bir olay olması gerekir. Bu olay bir evliya veya onun kutsal nesnesi aracılığıyla gerçekleşir. Örneğin bir evliya suyun olmadığı bir yere değirmen yapmaya başlar. Değirmen tamamlandıktan sonra asasını yere vurarak su getirir. Böylece köylünün ihtiyacı karşılanmış olur. Ayrıca özne ekinlerini verimli bir şekilde toplamaz. Bunun gerçekleşmesi için bir evliya yardımcı olur ve ekinler sağlıklı bir şekilde toplanır. Bu olaylar Giresun efsanelerinde sıklıkla görülmekte olup anlatının aşamalarını açıklamak yerinde olur:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Özne, açlık ve sefalet içinde olduğundan yiyecek bulma arzusu tarafından ikna edilir.	Açlıktan ve kıtlıktan kurtulmak için özne üretim yapmalı veya ekinlerini sağlıklı bir şekilde biçmelidir. Bu noktada yardımcı eyleyen ortaya çıkar.	Yardımcı eyleyenin ortaya çıkışı ve özneye yardım edilişle birlikte özne, /yapmak/ kipliğinde ya yiyeceğe ulaşır ya da ekinlerini sağlıklı bir şekilde biçmeyi başarır.	Son aşamada öznenin nesneye ulaştığı görülmektedir. Özne, yiyecek ihtiyacını karşılamış ve yöre halkı mutlu olmuştur.

**Tablo 4: Yiyecek İhtiyacı İzlekli Giresun Efsanelerinde Anlatının Aşamaları**

Yiyecek ihtiyacının karşılanması üzerine anlatılan efsanelerde özne, nesneye ulaşmaktadır. Ancak bu efsanelerin diğer efsanelerden ayrılan yönünü de belirtmek gerekir. Örneğin *Kızanca-1* adlı efsanede bir anne, kendisinin ve çocuğunun yiyecek ihtiyacını karşılamak için her gün sabah erkenden bir süt kabı alıp Kızanca Tepesi'ne gider. Bir gün çocuk, annesini izler ve elik keçileri görür. Keçilerin gelmesiyle birlikte Kızanca Tepesi'nde yatan kız ortaya çıkar ve keçiyi sağmaya başlar. Bunu gören çocuk "Ana,

ana, Kızanca, Kızanca!” diye bağırır ve Kızanca ortadan kaybolur. Bunun üzerine annesi, çocuğuna “Allah senin gözünü kör etsin” der ve çocuğun gözleri kör olur (Gökşen, 1999: 94). Bu efsanede özne, nesnesine ulaşabilirken çocuğun Engelleyici olarak ortaya çıkması eyletim aşamasında yapılan sözleşmeyi bozar. Sözleşmenin bozulması yaptırım aşamasında yiyecek ihtiyacının karşılanamamasına neden olduğu gibi çocuğun gözleri de kör olur.

### 1.5. Dinî Vecibelerin Yerine Getirilmesi

Efsanelerde dinî vecibelerin yerine getirilmesi son derece önemlidir. Derlenen efsanelerde sabah ezanının okunması, namazın kılınması, hacca gidilmesi vb. dinî vecibelerle ilgili anlatılar mevcuttur. Bu anlatıların eyleyenleri şöyle gösterilebilir:

Gönderen (İbadeti Yerine Getirme)→Nesne (İbadet)→Gönderilen (İbadetin Gerçekleştirilmesi)

↑  
Yardımcı (Keramet/Evliya)→Özne (Kişi)←Engelleyici (Kişi)

Dinî vecibelerin yerine getirilmesi temelde ibadet kavramı üzerinden gerçekleşir. İbadetin düzgün bir şekilde yerine getirilmesi efsanelerde öncelenir. Örneğin namaz vakti girdiğinde bir kişi namaz kılmak ister ve bir keramet sonucunda namazını kılar. Yine bir kişi hacca gitmek ister ve bütün zorlukları göze alarak yardımcı eyleyenin desteğiyle hac görevini yerine getirir. Bu noktada anlatının aşamaları şu şekildedir:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Özne, ibadeti yerine getirmek ister ve ibadeti yerine getirme arzusu tarafından ikna edilir.	İbadet yerine getirilirken özne zorluklarla karşılaşır. Örneğin Sarı Halife namazını kılmak ister, ancak imam camiye Sarı Halife'ye açmaz. Ya da öznenin sabah ezanını doğru zamanda okuması gerekmektedir. Bu noktada yardımcıya ihtiyaç duyulmaktadır.	Yardımcı eyleyenin bir keramet veya evliya olarak devreye girmeyle özne /yapmak/ kipliğinde ibadeti yerine getirecek güce kavuşur.	İbadetin doğru bir şekilde yerine getirilmesiyle anlatı sona erer ve özne, nesnesine kavuşur.

**Tablo 5: Dinî Vecibelerin Yerine Getirilmesi İzlekli Efsanelerde Anlatının Aşamaları**

Dinî vecibelerin yerine getirilmesi hususunda özne, diğer efsanelerde olduğu gibi bir kerametten veya bir evliyadan yardım görür. Bu da efsanelerde yardımcı eyleyenin öne çıktığını ve anlatıda dönüştürücü rolü üstlendiğini göstermektedir.

### 1.6. Sağlık

Efsanelerde sağlığı kaybetme ve ardından sağlığa kavuşma dinî bir bakış açısıyla işlenir. Bu noktada derlenen efsaneler arasından şu ikisi dikkati çeker: *Merek Evliyası* ve *Hacı Mustafa Türbesi*. *Merek Evliyası*'nın eyleyenler örnekçesini şu şekilde gösterilebilir:

Gönderen (Sağlığa Kavuşma Arzusu)→Nesne (Sağlık)→Gönderilen (Sağlığa Kavuşma)

↑  
Yardımcı (Merek Evliyası)→Özne (Kadın)←Engelleyici (Al Basması)

Merek Evliyası'nın bir türbe ve bu türbenin şifa dağıtmakta olduğu bilinmektedir (Gökşen, 1999: 103). Efsane de bu inanış üzerinden anlatılmaktadır. Burada özne kadındır ve sağlığına kavuşmak istemektedir. Kadın yeni doğum yapmış bir gelin olup kendisini al basmıştır. Bu doğrultuda anlatının aşamaları şu şekilde gösterilebilir:



Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Yeni doğum yapmış bir gelini al basmış ve gelin sağlığını kaybetmiştir. Kaynanası gelinin sağlığına kavuşması için onu Merek Evliyası'na götürür. Özne de buna ikna olur.	Gelin ve kaynana türbenin etrafında dönerek dua ederler. Burada özne, /istemek/ kipliğindedir ve Merek Evliyası'ndan medet umar.	Merek Evliyası'nın anlatıda yardımcı eyleyen olarak öne çıkması, duanın bitirilmesi ve ardından türbenin yukarı kısmına bir para atılmasıyla gerçekleşir. Özne, beş yüz metre kadar aşağıda bulunan bir toprakta yatıp uyur. Sağlığına kavuşacağına inandığından /yapmak/ kipliğindedir.	Merek Evliyası'nın yardımı ve inanç doğrultusunda özne, evine döner. İki gün sonra dili çözülür ve yaptığı anlaşmanın karşılığını alarak sağlığına kavuşur.

Tablo 6: Merek Evliyası'nda Anlatının Aşamaları

Sağlığın nesne olduğu efsanelerde türbe ve inanç öne çıkmaktadır. Günümüzde de sürdürülen bu inanış *Hacı Mustafa Türbesi* adlı efsanede de görülür:

Gönderen (Rahatsızlıktan Kurtulma)→Nesne (Sağlık)→Gönderilen (Sağlığa Kavuşma)

↑  
Yardımcı (Hacı Mustafa)→Özne (Kadın)←Engelleyici (Hastalık)

Diğer efsanede de olduğu gibi burada da yardımcı eyleyen Hacı Mustafa isimli bir evliya, özne ise kadındır. Bu durum iki anlatının birbirlerine benzer sözdizimine sahip olduğunu gösterir. Bu savı kanıtlamak adına anlatının aşamaları şu şekilde gösterilebilir:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Kızıltaş Köyü'nün eski imamlarından birinin eşi hastalanır ve çare bulunamaz. Kadın iyileşmeyi arzuladığından rüyasında Hacı Mustafa'yı görür.	Rüyasında Hacı Mustafa'yı gören kadın, sağlığına kavuşmak istediğinden onun yardımcı olacağını düşünür. Hacı Mustafa, kadından mezarı üzerine bir türbe yaptırmasını ister. Kadın bu isteği kabul eder.	Kadın, kocasına rüyasını anlatır ve türbe inşaatına başlarlar. Burada özne /yapmak/ kipliğindedir. Türbeyi inşa etmenin sağlığını yerine getireceğine inanır.	Özne, türbenin tamamlanmasının ardından sağlığına kavuşur ve inşaatta çalışanların yemeklerini dahi kendi elleriyle yapar.

Tablo 7: Hacı Mustafa Türbesi'nde Anlatının Aşamaları

Efsanenin sonunda aktarıldığına göre günümüzde yürümeyen veya konuşamayan çocuklar sağlıklarına kavuşturulmak için bu türbeye getirilmektedir (Gökşen, 1999: 95). İnanç bağlamında da bu durum *Merek Evliyası* ile benzerlik göstermektedir.

### 1.7. Toprak Sahibi Olma

Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi, Giresun efsanelerinde işlenen izleklerden biridir. Bu izlek çoğunlukla toprak sahibi olma arzusu altında ele alınarak dini niteliklerle donatılır. Bu bağlamda efsanelerde iki örneğe rastlandığından onları ayrı ayrı incelemek yerinde olur. İlk olarak *Şih Mahmut* efsanesinin eyleyenler örneği şöyledir:

Gönderen (Toprak İsteği)→Nesne (Melense Köyü)→Gönderilen (Köyün Sahibi Olmak)

↑  
Yardımcı (Keramet)→Özne (Şih Mahmut)←Engelleyici (Padişah)

Şih Mahmut, Melense Köyü'nün sahibi olmak istemektedir. Efsaneye göre Şih Mustafa, Akkoyunlu padişahından Melense Köyü ve çevresinin, oğlu Şih Mahmut'a verilmesini ister. Böylece anlatı şu aşamalardan oluşur:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Şih Mustafa, padişah-tan oğlu için Melense Köyü'nü ister. Şih Mahmut'un bu köyün sahibi olması köyün Türkleşmesine ve İslamlaşmasına etki edecektir. Şih Mahmut da bu köyü istediğinden toprak sahibi olma arzusu tarafından ikna edilmiştir.	Şih Mahmut'un birtakım özelliklere sahip olması gerekir ve padişah Şih Mahmut'un bir marifet göstermesini ister. Keramet bu noktada yardımcı eyleyen olarak devreye girer.	Marifet göstermesi gereken Şih Mahmut elindeki satırı parmağına vurur. Ardından kesilen parmak parçası yerine konur ve parmak eski hâlini alır.	Şih Mahmut'un marifeti göstermesi, nesnesine kavuşmasını sağlar. Böylece Melense Köyü ve çevresi ona verilerek ödüllendirilir.

Tablo 8: Şih Mahmut Efsanesi'nde Anlatının Aşamaları

Şih Mahmut efsanesine benzeyen diğer efsane *Hasan Şeyh Hazretleri-3* başlıklı efsanedir. Bu efsanenin eyleyenler örneği ise şu şekildedir:

Gönderen (Anadolu'yu Yurtlaştırma) → Nesne (Anadolu) → Gönderilen (Anadolu'nun İskânı)

Yardımcı (Ahmet Yesevî) → Özne (Hasan Şeyh) ← Engelleyici (Padişah)

Hasan Şeyh Hazretleri'ne dair bu efsanede Anadolu, olumlu anlambilimciklerle yüklenerek yurt ve vatan olarak gösterilir. Bu yüzden Anadolu Türk yurdu hâline getirilmelidir. Ahmet Yesevî bu doğrultuda Hasan Şeyh'in Anadolu'ya gitmesini ister ve anlatının aşamaları şu şekilde belirir:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Ahmet Yesevî'nin müridi Hasan Şeyh Hazretleri, Ahmet Yesevî'nin halifesi olarak Anadolu'ya gönderilmek istenir. Hasan Şeyh, Anadolu'yu Türkleştirmek ve İslamlaştırmak amacıyla toprak sahibi olmayı kabul eder.	Hasan Şeyh'in Anadolu'ya gitmesi için koşulların oluşması gerekmektedir. Bu noktada Ahmet Yesevî, ateşli bir odun parçasını Anadolu'ya doğru fırlatarak Hasan Şeyh'ten Anadolu'ya gidip bu odun parçasını bulmasını ve orayı irşat etmesini ister. Böylece Hasan Şeyh yola çıkar.	Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hasan Şeyh, odun parçasını aramaya başlar. Şebinkarahisar'da odun parçasını bulmaya hazırdır.	Odun parçasının Hasan Şeyh tarafından bulunması, Ahmet Yesevî ve Hasan Şeyh arasındaki anlaşmaya uyulduğunu gösterir. Böylece Hasan Şeyh buraya yerleşerek çevredeki insanları İslamlaştırır.

Tablo 9: Hasan Şeyh Hazretleri-3 Efsanesinde Anlatının Aşamaları

Hasan Şeyh'in Anadolu'da toprak sahibi olması, Anadolu'nun İslamlaşması noktasında önemli bir göstergedir. Giresun'da Rum ve Hıristiyan nüfusunun o dönemlerde fazla olmasından böyle efsanelerin doğmasına ve anlatılmasına sebep olduğu söylenebilir.

### 1.8. Evliya'nın İsteğinin Yerine Getirilmesi

Evliyaların isteğinin yerine getirilmesi sıklıkla kullanılan izleklerdendir. Bu efsaneler evliyalara olan saygıyı belirtmek ve onları rahatsız etmemek üzerine kuruludur. Bu bağlamda *Hasan Şeyh Hazretleri-1* başlıklı efsane örnek olarak gösterilebilir:

Gönderen (İstedığı Yere Gömülme) → Nesne (Vasiyet) → Gönderilen (Vasiyetin Gerçekleşmesi)

Yardımcı (Elik Keçiler) → Özne (Hasan Şeyh) ← Engelleyici (Çevredekiler)

Hasan Şeyh Hazretleri'nin isteği, arzuladığı yere gömülmektir ve bunu vasiyet olarak iletir. Bu gibi efsanelerde vasiyet öncelikle gerçekleşmez, ardından bir hadise olur ve vasiyet yerine getirilir:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Hasan Şeyh ölmeden önce bir tepeye gömülmek istediğini çevresindekilere belirtmiştir. Bu noktada Hasan Şeyh özne olarak istediği yere gömülme arzusuyla ikna olmuştur.	Hasan Şeyh'in öldüğü sırada kar yolları kapatmıştır. Çevredekiler Hasan Şeyh'in vasiyetini yerine getiremeyeceklerini belirtirler. Bu noktada Hasan Şeyh yardımcı eyleyene ihtiyaç duyar.	Yardımcı eyleyen elik keçilerdir. Elik keçiler, vasiyetin gerçekleşmesi adına kapanan yolu açarlar. Böylece Hasan Şeyh /yapmak/ kipliğindedir ve nesneye ulaşmak için hazırdır.	Elik keçilerin yolu açması, başta engelleyici olarak konumlanan çevredekilerin de yardımcı eyleyene dönüşmesine neden olur ve Hasan Şeyh, elik keçiler ve çevredekilerin yardımıyla vasiyet ettiği tepeye gömülür.

**Tablo 10: Hasan Şeyh Hazretleri-1 Efsanesi'nde Anlatının Aşamaları**

*Hasan Şeyh Hazretleri-1* başlıklı efsaneyle benzerlik gösteren bir diğer efsane *Sarı Halife-5* başlıklı efsanedir. Sarı Halife vefat etmiş ve bıraktığı evi çürümeye başlamıştır. Bunun üzerine anlatı şu eyleyenlerden oluşmaktadır:

Gönderen (Evi Tamir Etmek Arzusu)→Nesne (Ev Tamiri)→Gönderilen (Evin Tamir Edilişi)

↑  
Yardımcı (Ustalar) → Özne (Torun) ← Engelleyici (Sarı Halife)

Diğer efsaneden farklı olarak bu efsanede evliya, engelleyicidir. Çünkü torun, öznedir ve dedesinin evini tamir ettirmek ister. Böylece anlatı şu aşamalardan geçerek tamamlanır:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Sarı Halife'nin Tekke Köyü'nde bulunan evi yıkılmak üzeredir. Torunu bunu istemez ve evi tamir etmek arzusuyla çalışmalarına başlar.	Evi tamir etmek için özne, pek çok ustayı getirerek evin çatısını tamir ettirir. Böylece yardımcı eyleyen olan ustalar, evin tamirinin gerçekleşmesi için gerekli donanımı özneye sağlamıştır.	Ancak Sarı Halife, evin bozulmasını istemez ve edim aşamasında engelleyici olarak devreye girer. Özne ve ustalar, sabah geldiklerinde evi eski hâline bulurlar ve özne, /yapmak/ kipliğine bir türlü geçemez.	Özne anlatının sonunda başarısız olur. Ancak gece gündüz Allah'a yalvararak dedesinin iznini almayı başarır ve evi tamir ettirir. Bu noktada evliyalardan istediğinin yerine getirilmesinin önemi vurgulanır.

**Tablo 11: Sarı Halife-5 Efsanesinde Anlatının Aşamaları**

Evliyalara duyulan saygı ve isteklerini yerine getirme arzusu dinî nitelikli Giresun efsanelerinde öne çıkan izleklerden biridir. Bu bağlamda evliyalardan rahatsız edilmemesi ve defnecilik faaliyetlerinin önüne geçilmesi adına anlatılan efsaneleri de çözümlenmek gerekir.

### 1.9. Defnecilik

Giresun efsanelerinde dikkati çeken izleklerden biri de defneciliktir. Defnecilik izleği evliyalardan isteklerinin yerine getirilmesi izleğiyle benzerlik gösterse de anlatının yapısı gereği onlardan farklıdır. Çünkü yukarıda çözümlenen efsanelerde evliyalardan isteği yerine getirilir ve onlara duyulan saygı pekiştirilir. Defnecilik izleğinin öne çıktığı efsanelerde ise durum tam tersidir. Bu bakımdan ilk olarak *Hasan Şeyh Hazretleri-8* başlıklı efsaneyi ele almak yerinde olur:

Gönderen (Zengin Olmak İsteği)→Nesne (Hazine)→Gönderilen (Zengin Olmak)

↑  
Yardımcı (-)→Özne (Dört Kişi)←Engelleyici (Hasan Şeyh)

Definecilik anlatılarında zengin olma isteği ön plandadır. İnsanlar, zenginliği bir değer nesnesi hâline getirerek hayatları boyunca ona ulaşmayı isterler. Böylece pek çok hataya sürüklenerek kötülüklerle karşılaşır. Giresun efsanelerinde de bu durum açıkça görülmektedir. Nitekim yukarıda *Hasan Şeyh Hazretleri-8* adlı efsanenin aşamalarında bu durum açıkça gözlemlenebilir:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Dört kişinin mezar hırsız olduğu bilinmektedir. Tek amaçları zengin olmaktır ve bu istek doğrultusunda harekete geçerler.	Zengin olmak isteyen dört kişi, Hasan Şeyh Hazretleri'nin mezarına giderler. Amaçları mezarda var olduğuna inanılan hazineyi ele geçirmektir.	Hazineyi ele geçirmek için gereken donanımına sahip olan dört kişi mezarı açmaya hazırdırlar ve /yapmak/ kipliğinde mezarı açmayı başarırlar.	Mezar açıldıktan sonra içerisinde hazineye rastlanmaz. Bu noktada özne nesneye ulaşamamıştır, ancak anlatı bu şekilde tamamlanmaz. Engelleyici olarak konumlanan Hasan Şeyh'e yapılan saygısızlık cezasını bulur. Şehre geri dönmek için yola çıkan dört kişi yolda kaza yapar, ikisi ölür ikisi yaralanır.

**Tablo 12: Hasan Şeyh Hazretleri-8 Efsanesinde Anlatının Aşamaları**

Definecilik izleği dâhilindeki diğer efsane ise Hamza Şeyh efsanesidir. *Hamza Şeyh* efsanesi ve *Hasan Şeyh Hazretleri-8* başlıklı efsaneler eyleyenler örnekçesi bağlamında benzerlik göstermektedir:

Gönderen (Zengin Olmak İsteği)→Nesne (Hazine)→Gönderilen (Zengin Olmak)

↑  
Yardımcı (-)→Özne (İki Kişi)←Engelleyici (Hamza Şeyh)

Efsaneye göre Hamza Şeyh, öldükten sonra sağlığında kullandığı eşyalarla birlikte gömülmüştür. Bu efsaneye aşına olan bu iki kişi de Hamza Şeyh'in eşyalarını ele geçirmek ve zengin olmak isterler:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Zengin olmak isteyen iki kişi Hamza Şeyh'in hazinesini ele geçirmek isterler.	Kararından dönmeyen iki kişi kimsenin cesaret edemeyeceği şeye cesaret ederek mezarı açmaya karar verirler.	Gece yarısı mezarı açan iki kişi mezarın içindeki bütün eşyaları alırlar.	Köylü, mezarı kimin açtığını merak etse de merakı çok uzun sürmez. Köydeki iki kişinin o sabah öldüğü haberi gelir. Böylece zengin olma isteği, iki kişinin ölümüne neden olmuştur.

**Tablo 13: Hamza Şeyh Efsanesinde Anlatının Aşamaları**

İki efsane de büyük ölçüde birbirine benzemektedir. Söylemlerarası bir düzlemde iki efsanede de kişiler, zengin olma arzusuyla yola çıkmış ve kutsal bir mezarı tahrip etmiştir. İlkinde yer alan dört kişinin ikisi ölürken diğer ikisi acılar içerisinde hayatlarına devam etmek zorunda kalmışlardır. İkincisinde ise iki hırsızın da akıbeti ölüm olmuştur. Bu noktada efsane, göndergesel bir tutumla mezarların açılmaması ve ölümlerin rahatsız edilmemesi mesajını da dinleyicilerine aktarmaktadır.

### Sonuç

Dinî nitelikli Giresun efsaneleri bir bütün olarak anlatının sözdizimi bağlamında ele alındığında yapısal benzerliklerin yoğun olduğu görülmektedir. Efsanelerin anlatsal sözdizimini ortaya koymak için, dinî nitelikli efsaneleri kendi içerisinde sınıflandırmak gerekmektedir. Bu çalışmada, derlenen ve inceleme nesnesi hâline getirilen dinî nitelikli

efsaneler kendi içerisinde şu izleklere ayrılarak incelenmiştir: Yolculuk, savaş ve özgürlük, yiyecek ihtiyacı, dinî vecibelerin yerine getirilmesi, sağlık, toprak sahibi olma, evliyanın isteğinin yerine getirilmesi, defnecilik. Söz konusu izlekler dâhilinde sınıflandırılan dinî nitelikli Giresun efsaneler, Greimas'ın eyleyenler örnekçesinden hareketle ve anlatı aşamalarına göre incelenmiştir. Bunun nedeni Greimas'ın eyleyenler örnekçesinin metni kapalı bir yapı olarak görmesi ve söz konusu kapalı yapının toplumun düşünme biçimlerinin izleği olarak öne çıkarılmasıdır.

İncelenen efsanelerin temel özelliği, yardımcı eyleyenin anlatıları baştan sona şekillendirmesidir. Çünkü efsanelerdeki inanç unsuru ve insan-olağanüstülük ilişkisi yardımcı eyleyen üzerinden aktarılır. Bu yüzden defnecilik izleği dışındaki efsanelerde yardımcı eyleyenin var olmadığı herhangi bir efsaneyle karşılaşılmasıdır. Çünkü insanlar efsaneyi, kendisine yardımcı olması veya ders çıkarmak için dinlerler. Bu da efsane-nin tür bağlamında bir haz işlevine sahip olduğunu gösterir. Bu haz işlevinin taşıyıcısı ve göstereni ise yardımcı eyleyendir, çünkü yardımcı eyleyen evliyanın veya kerametın kendisi olduğundan anlatı içerisindeki en büyük dönüştürücü etkiye sahiptir. Giresun efsaneleri bağlamında bu durum açık bir şekilde tespit edilmiştir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %55, İkinci Yazar %45.

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

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

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

#### KISALTMALAR

Ö <sub>1</sub> : Gönderen	→: Dönüştürüm	∩: Nesneye	İng.: İngilizce
Ö <sub>2</sub> : Özne	U: Nesneden ayrı	ulaşma	
N: Nesne	olma	Tr.: Türkçe	

#### NOTLAR

1. Keramet sözcüğü mucize ve keramet arasındaki ayrımı vurgulamak için kullanılmıştır. Efsanelerde mucize ve keramet birbirlerinden ayrılmaktadır. İncelenen dinî nitelikli Giresun efsanelerinde de bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü bu efsanelerde evliyalar öne çıkarılmaktadır. Mucize ve efsane arasındaki ayrım, bu noktada belirtilmelidir. Mucize peygamberlerden ortaya çıkarken kera-met, evliyalarda görülür. Ek olarak mucize, inkarcıların peygamberden bir istekte bulunduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Keramet ise istenilen anda meydana gelmeyebilir (Demirtaş, 2022: 19). Örneğin asa üç defa yere vurulur ve su akmayan yerden ancak üçüncü vuruş sonrasında su akar. Bu gibi unsurlar mucize ile kerameti birbirinden ayırmaktadır.
2. Söylemlerarasılık, "bir söylemin üretilme aşamasına gönderen bir sözceleme ve söylem sürecine" (Aktulum, 2013: 21) atıfta bulunur. Bu durum bir söylemin başka söylemlerle çok biçimli bir ilişki-ye girdiğini göstermekle birlikte bir söylemin başka söylemlerin evreni içerisinde anlam kazandığını da ortaya koymaktadır (Aktulum, 2013: 10).

#### KAYNAKÇA

- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Alptekin, Ali Berat. *Efsane ve Motifleri Üzerine*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Boratav, P. Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1992.
- Demirtaş, Sezai. *Türk Efsanelerinde Tayimekân ve Tayyızaman Olgusu*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Dönmez Fedakâr, Pınar. "Karakalpak Efsaneleri (İnceleme-Metinler)". Yayınlanmamış doktora tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2008.
- Eziler-Kıran, Ayşe ve Kıran, Zeynel. *Yazınsal Okuma Süreçleri*. Ankara Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Gökşen, Cengiz. "Giresun Efsaneleri". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1999.
- Greimas, A. Julien ve Courtés, Joseph. *Semiotics and Language an Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Greimas, A. Julien. *Structural Semantics*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1983.
- Oğuz, M. Öcal ve diğer. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.
- Oğuz, M. Öcal ve Selcan, Gürçayır. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2005.
- Pehlivan, Gürol. Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar, *Milli Folklor* 83 (Güz 2009): 88-96.
- Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Sakaçoğlu, Saim. *Efsane Araştırmaları*, Konya: Kömen Yayınları, 2009.
- Seyidoğlu, Bilge. *Erzurum Efsaneleri*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1997.
- Sığırcı, İlhami. *Göstergebilim Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- Şemsettin Sami. *Kamus-ı Türkî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

## MOTIVES COMMON TO TURKIC PEOPLE IN KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS\*

### Kazak Toponimlik Efsanelerinde Türk Halklarının Ortak Motifleri

Prof. Dr. Gabit TUYAKBAEV\*\*

Assoc. Prof. Sagat TAIMAN\*\*\*

Zhanat BOTABAYEVA\*\*\*\*

#### ABSTRACT

Toponymic legends, a subcategory of the legend genre in field of folklore, are valuable cultural heritage that reflect the cultural and historical significance of a place and are associated with the beliefs and stories of local people. Toponymic legends are stories hidden in the depths of place names. These legends shed light on the history and cultural context of the places they are named after. Serving as a reflection of a place's essence, toponymic legends nourish the fabric of geography, revealing the uniqueness of a region. Like an archaeologist carrying the traces of history, they provide us with an unparalleled window to unravel the secrets of the past and understand the roots of local culture. However, this subcategory has not been sufficiently studied within the discipline of folklore. However, the study of toponymic legends contributes to the preservation and valorization of cultural heritage by providing scientific data in cultural, historical, linguistic, geographical and ecological fields. Moreover, the interrelationship between similar legends in different regions is an important means of comprehensively assessing the culture of a nation. This relationship sheds light on the internal harmony, national unity and historical depth of a specific nation's traditional culture. The aim of the study is to provide a holistic perspective on Turkish culture through two toponymic legend texts from Kazakh Turks. The legends of "Kız Kulesi" (Maiden's Tower) and "Kırk Kız" (Forty Maidens) exist among both Kazakh Turks and other Turkish communities in the research sample. Both legends belong to the categorical subcategory of toponymic legends. When examined in terms of their motifs and narrative patterns, along with their texts, variants, and historical background, they show significant similarities. Furthermore, when the elements that constitute the narrative are analyzed and interpreted from the perspective of Turkish culture, it is determined that they possess intra-cultural consistency. The fact that Turkic communities, which have interacted with distant and different cultures, share the same legends with almost identical motifs, indicates the preservation of cultural unity. "Kırk Kız" and "Kız Kulesi" legends shed historical light on Turkish culture within the toponymic category. These legends, with their rich motifs and narrative elements, provide insights into the cultural heritage and historical background of the Turkish people. They serve as important cultural symbols, reflecting the deep-rooted traditions, beliefs, and values of the Turkish culture. Through the exploration of these legends, one can gain a deeper understanding of the historical, social, and cultural dynamics that have shaped the Turkish identity over time.

#### Anahtar Kelimeler

Folklore, worldview, toponymic legends, common motifs, Turkish spirit.

#### ÖZ

Halkbilimi alanında efsane türünün bir alt kategorisi olan toponimik efsaneler, bir yerin kültürel ve tarihsel önemini yansıtan, yerel halkın inançları ve hikâyeleriyle ilişkilendirilen değerli kültürel miraslardır. Toponimik efsaneler, yer adlarının derinliklerinde saklı hikâyelerdir. Bu efsaneler, isimlerini aldıkları yerlerin tarihine ve kültürel bağlamına ışık tutar. Bir yerin özünün yansıması olan yer adı efsaneleri, coğrafyanın

\* Received: 7 October 2022 - Accepted: 11 June 2023

The article was prepared within the framework of the grant project of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan AP09260188 "Historical toponyms of the Kyzylorda region: cognitive, literary bases and national code".

Tuyakbaev, Gabit; Taiman, Sagat; Botabayeva, Zhanat. "Motives Common to Turkic People in Kazakh Toponymic Legends", *Milli Folklor* 138 (Summer 2023): 144-153

\*\* Korkyt Ata Kyzylorda University, Department of Kazakh language and literature and journalism, turmagambet@mail.ru, Kyzylorda/ Kazakhstan, ORCID ID: 0000-0002-5000-2122.

\*\*\* Korkyt Ata Kyzylorda University, Department of history, st-1968@mail.ru, Kyzylorda/ Kazakhstan, ORCID ID: 0000-0002-0547-9837.

\*\*\*\* Korkyt Ata Kyzylorda University, Korkyt Research Center, janat\_kz\_83@mail.ru, Kyzylorda/ Kazakhstan, ORCID ID: 0000-0002-8631-3619.

dokusunu besleyerek bir bölgenin benzersizliğini ortaya çıkarır. Tarihin izlerini taşıyan bir arkeolog gibi, geçmişin sırlarını çözmek ve yerel kültürün köklerini anlamak için bize benzersiz bir pencere açarlar, fakat folklor disiplini içinde bu alt kategori yeterince çalışılmamıştır. Oysa, toponimik efsanelerin araştırılması; kültürel, tarihsel, dilbilimsel, coğrafi ve ekolojik alanlarda bilimsel verilerin sunulmasıyla birlikte kültürel mirasın korunmasına ve değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca, farklı bölgelerdeki benzer efsanelerin karşılıklı ilişkisini ve bir milletin kültürünü bütünsel bir şekilde değerlendirmek için önemli bir araçtır. Bu ilişki; iç uyumu, ulusal birliği ve tarihsel derinliği yansıtarak milletin millî kültürünü aydınlatmaktadır. Çalışmanın amacı, Kazak Türklerinden alınan iki toponimik efsane metni vasıtasıyla Türk kültürüne bütüncül bir bakış açısı geliştirmektir. Araştırmanın örnekleminde bulunan “Kız Kulesi” ve “Kırk Kız” efsaneleri hem Kazak Türkleri hem de diğer Türk halkları arasında mevcuttur. Her iki efsane, kategorik olarak toponimik alt kategorisine aittir. Metinler, varyantları ve tarihî arka planıyla birlikte ele alındığında içerdiği motifler ve anlatı modeli bakımından önemli ölçüde benzerlik göstermektedir. Bununla beraber anlatıyı oluşturan öğeler, Türk kültürü açısından incelenip yorumlandığında kültür içi tutarlılığa sahip olduğu tespit edilmiştir. Birbirinden uzak ve farklı kültürlerle etkileşime geçmiş Türk halklarının aynı efsanelere neredeyse aynı motiflerle sahip olması kültürel birliğin korunduğuna işaret etmektedir. “Kırk Kız” ve “Kız Kulesi” efsaneleri, toponimik kategoride Türk kültürüne tarihsel bir ışık tutuyor. Bu efsaneler, zengin motifleri ve anlatı öğeleriyle Türk halkının kültürel mirasını ve tarihsel arka planını yansıtıyor. Türk kültürünün derin köklü geleneklerini, inançlarını ve değerlerini önemli kültürel semboller olarak temsil ediyor. Bu efsanelerin ortaya konmasıyla zaman içinde Türk kimliğini şekillendiren tarihsel, sosyal ve kültürel dinamiklerin derinliğine anlaşılması sağlanabilir.

#### **Keywords**

Folklor, dünya görüşü, toponimik efsaneler, ortak motifler, Türklük ruhu.

#### **Introduction**

Each nation's language and folklore show its worldview, peace and nature, virtues and behavior. Language is a storehouse of human material and spiritual culture. The most important thing is the supplier to the next generation. This is a cumulative property of language. One of the next main functions of language is to recognize people as individuals, representatives of a certain people, or nation. Because culture, traditions and customs, way of life and experience of each people reach other people through language. It is natural for every person to have peculiarities in his outlook on the world. It is not so far from the national character. Because the national outlook of any nation is an indicator of the behavior, attitudes, and views of the representatives of that nation and their mentality. And mentality, that is, the national mentality, is the formed spiritual attitude, the behavior of a particular nation.

Common motifs in Kazakh toponymic legends are created by national thinking and consciousness. Their basis is the common world view of the Turkic peoples. Many things are reflected in the toponymic legends: Where and when our ancestors settled, what historical events and personalities lived there, the basic way of life and the socio-political situation. Since ancient times, the Turkic peoples have been intertwined with nature and have mastered its secrets. They have used land, water, mountains, stones, etc., named after their main characteristics and qualities. The most important thing is that each of them has left legends about the history of his name. Such legends reflect people's experience of life, their attitude to society, the environment, nature and its riches, and life itself. Such historical-cognitive, i.e., world-view function of toponymic legends is one of the current issues in folklore and linguistics that requires research. Of course, we cannot say that legends, including toponymic legends, have not been studied in the science of folklore. They have been studied, but in many studies, attention was paid only to the problem of determining the genre, thematic, and stylistic features of legends based on place names.

The aim of the study is to analyze the common motifs of the Turkic worldview in toponymic legends, which have been neglected in previous studies. For this purpose, the

texts of the Legend of the Forty Girls and the Legend of the Maiden's Tower were used in this study. In this way, mutual connection and unity in the thought of Turkic peoples will be established. Because, regardless of the differences in state, region and settlement, the meeting of toponymic legends of various Turkish peoples (Kazakh, Turkish, Azeri, Kyrgyz, Uzbek, Bashkir, etc.) shows that we can justify the problem of national worldview only by looking at the national heritage as a whole.

### **Collection and study**

Toponomic legends are a sub-heading of the legend genre, and the compilation of texts took place in a mixed manner in the early period. Many local and foreign names have contributed to the compilation of the legends of the Turkic world. Names such as Valikhanov, Divaev,<sup>1</sup> Radlov, Potanin (1916) recorded many narratives in the 19th and 20th centuries. In addition, the texts published in printed media, especially in the newspapers "Turkestanские Ведомости"<sup>2</sup> and "Dala Ulayaty", have made significant contributions to the compilation. In the Anatolian field, names such as Ögel (1993), İnan (1987a; 1986b), Elçin (1986), Sakaoğlu (1989), Bayatlı (1941), Orkun (1943), Ergun (1997) have contributed with very important researches on legends.

Kazakh scientists Alkei Margulan, Abubakir Divaev, Auelbek Konyratbaev, Pakhmankul Berdibay, Seyit Kasqabasov, Shakir İbraev, Ermek Tursynov, Berik Rahimov, and others participated in the study of toponymic legends. The contributions of Gabdullin (1974), Margulan (1985), Tursynov (1976), Kaskabasov (1984)<sup>3</sup> to the legend category are extremely important. Considering that all these works were carried out despite the pressures of the Soviet regime, their importance will become more understandable. The Republic of Kazakhstan, after gaining independence, published a comprehensive folklore corpus consisting of 100 volumes, with a significant focus on legends (comprising 80-89 volumes) (Alibekov and Korabay 2011). This extensive collection serves as a testament to the vibrant nature of oral cultural expressions.

Dede Korkut legends of various Turkic peoples, including toponomic legends, have been collected and published (Tuyakbaev 2018). Among the contributors to toponomic legends are O. Zhanaidarov (2013), Tuyakbaev (2022), Yıldırım (2021), Yeşil and Ergun (2021). These studies provide the texts of the legends and include some analyses. Furthermore, within the extensive nine-volume history of Turkish literature published in Turkey, special attention is given to the legends originating from the Turkic world in the second volume (Tural 2002).

Kaskabasov (2009) emphasised the importance of looking at the folklore of Turkic peoples from a holistic perspective. B. Rakhimov states that it should become a mission to look at the folklore of Turkic peoples in a holistic way. Similar opinion was expressed by Sh. İbraev, who said that it is necessary to show the unity in the expressions of related peoples, whether distant or close (İbrayev and et.al. 2009: 111).<sup>4</sup> Taimova and Begmanova (2022: 180), on the other hand, pointed out the importance of folklore studies that will show the representation of the unity of Turkic peoples. As Mamadil (2019: 118-123) has also tried, the effort to show the common culture of Turkic peoples is very important in this context. One of the basic principles of this study is to shed light on the common culture through the unity of motifs of toponomic legends belonging to different geographies.

### **Discussion**

Toponymic legends are the artistic and spiritual treasure of our people, the most important example of oral literature. Toponomic legend is a concept used for legends that express the connection established with the geographical name in terms of their



motif structure (Elena, et al., 2015: 109). It is one of the subgenre used in the classification of legends. For example, those who have studied the legends of Kazakh Turks have generally analyzed these texts under two headings: historical and toponomic. At first glance, although it suggests a definition in the form of a text describing how a place name came into being, the toponomic legend describes the event that occurred in a place (Kenbayeva and Söylemez, 2022: 292; Yıldırım, 2012: 2104). Sometimes the concept is also considered by some researchers as a legend describing the origin of a place/space. İvanova (2021: 40), while discussing the legends in the Sverdlovsk region, recognized the texts she classified as toponomic as "...an oral story that is passed down from generation to generation and contains information about the origin of a toponym...". Gylejtdinov (2000: 12), in his classification of Tatar legends, uses the sub-title of toponomic narratives and states that they are told to explain geographical places, but some researchers consider them to be the same as historical narratives and the distinction between them is traditional. Kaskabasov, on the other hand, explained the concept of toponomic legend as follows:

(...) the name "toponymic legend" should be accepted on the traditional axis and include stories about events associated with or related to a place. In other words, toponymic legends are neither related to the fact that the origin and name of a place are connected with ancient mythical concepts or the activities of legendary ancestors, nor that they are the result of a miracle or the actions of miraculous or fantastic characters; they should be understood as stories in which a particular event is described in connection with a fact or fact or the name of a well-known historical figure (Kaskabasov 2014, 326-327)<sup>5</sup>

The echoes of centuries, ancient events, our people's attitude and way of life in historical times, world view and beliefs are clearly engraved in them. Unfortunately, the problem of the Turkish worldview in toponymic legends has not been the subject of special research, except for being indirectly mentioned in one or two scientific articles (Berdibay 2005: 8).<sup>6</sup> The biggest problem is the widespread view that legends, and especially toponymic legends, are localised.

Of course, in science it is natural to have a one-sided view or a variety of views on the same subject. But, all the virtues of folklore can be discovered only when it is considered as a whole, together with the ethnography, world outlook and national philosophy of the people. Among them, the national outlook on the question of kinship and coexistence among related peoples must come to the fore.<sup>7</sup> Therefore, the opinion that toponymic legends have only a regional character should be reconsidered. For example, the legends about the "Forty Legendary Girls" are common to the Kazakh, Karakalpak, Anatolian Turk and Kyrgyz peoples, which proves that we cannot agree with the opinion that the toponymic legends have a regional character. At the same time, the secret of this similarity is probably not only historical-typological, historical-genetic, or historical-cultural. Beliefs and ideologies influence national thinking and consciousness. And the first visible place of national thinking and consciousness is art, including the art of speech. The legends of the "Forty Legendary Girls" we are talking about also show this.

There are several legends related to "Qyryq qyz" (Forty legendary girls) in the Turkistan region of Kazakhstan. According to the legend of the Kazygurt region "In the old days of war, the enemy invaders saw 40 girls bathing in the waters of Karabau and walking carefree, and chased them away. Then the girls begged God: "Turn this enemy and us into stones before the enemy tramples my country and my land!" The girls' wish was granted, and both the enemy army and the girls turned to stone" (Kirikkiz tas musini turali anizdar).

One of them is related to one of the Tanirtau mountain ranges, Ogem: "The day has come in this region when the daughter of a rich man would become a lady and marry the boy to whom she was betrothed in her cradle. When the bridegroom arrived, the girls of the village stood before him. Suddenly the enemy attacked the land. The whole land trembled, and all the men who could hold weapons mounted their horses. However, the enemy, who had been ambushed, did not unite their heads, but cut them into pieces, covered them with blood, and slaughtered them. At that time, the girls who came out to wait for the bridegroom wept and lamented at the top: "O God, our land is in flames, our land has turned to ashes. "Now save us from the humiliation of the enemy and turn us to stone," they wailed and begged God. God granted their request and turned 40 girls to stone.

The plot of the above two Kazakh legends is very similar to the following legend from Kyrgyz folklore: "Once upon a time, forty girls went to a wedding in the Koshkara region and left the Zhumgal region. When they left the village, the sky was clear and there was not a single cloud in the mountains. The girls got dressed up because they wanted to go to the wedding. After leaving the village for a long time, they climbed to the top of the high mountains. At that moment a storm of white smoke blew from the other side and a gray fog covered the area. At that moment, forty girls put their heads together and began to protect each other. But on the deserted mountain, no matter who protected them, the mountain was filled with a terrible sound. At the top of Muzart, 39 of the forty girls turned to ice, and only the poor man's daughter, dressed in camel fur and a tattered cloak, survived".

There are a number of common motifs that are noticeable in the examples of legends. The number forty, the enemy, and the motif of turning into a stone are seen. However, the influence of the mountain cult is evident in the texts. The juxtaposition of these motifs and the mountain cult cannot be considered coincidental. In other words, each element in the narratives successfully reflects the harmony of the internal dynamics of Turkish mythology. The desire of the "forty girls" to ask God to turn them into a stone rather than fall into the hands of the enemy shows the attitude of the Turkish people towards the education of girls. Qualities such as pride, placing personal purity above everything, even life, and a sense of nobility are the result of a national worldview. In addition to reflecting the value placed on women, the immediate acceptance of prayers and the fulfillment of wishes indicates the positive status of the "forty girls" motif or, more isolated, of girls in the eyes of God. The special situation they face, namely the possibility of losing their purity by falling into enemy hands, is an important influencing factor for the fulfillment of their wishes. If the fall of the forty girls into the hands of enemies is considered together with the above-mentioned elements of national culture, it is possible to see that traditional Turkish beliefs are based on the principle of a god who watches over the custom (töre). In terms of the mountain cult, this idea is supported by Turkish mythology itself. For the Turks, the mountain is a directly divine place. The most important rituals are performed here. Hakan himself accompanies this ritual. Because he is an official to whom God has given the fortune of ruling, just as after Islam the caliph has the title of "God's shadow on earth". The girls praying on the mountain and turning into stones is another manifestation of the idea of god protecting the tradition.<sup>8</sup>

Secondly, there is a similarity between the "lame girl" who survives among forty girls in Dede Korkit and the "poor girl" who survives in the Kyrgyz legend. In both legends, the souls of the surviving girls are close to each other. This is also a reflection

of the closeness of the worldview between the two nations that created the legend. Third, although the place names that form the basis of the legend networks are geographically distant from each other, the legend weave is close. Also, when the texts are approached on the basis of the concept of toponomic legends, it is noteworthy that there are concrete data between space and narrative elements. One of them is the discovery of the city of Qyryq Qyz (I-VI centuries BC) 27 km north of the city of Biruni (Uzbekistan). It is important that a fortress of the same name was discovered in the Termez region (Uzbekistan), Merva (Turkmenistan), Azerbaijan, northern Afghanistan and northern Iran (Beskempirova et al. 2019: 99). Moreover, there are even oral rumors that the Kyrgyz national name was formed from the words "forty girls", reflecting the importance of toponymic legends (Hu, Zhenghua).<sup>9</sup>

The given examples, motif analysis and opinions of researchers show that the toponymic legend associated with the name "Forty legendary girls" is present in the oral literature of various Turkic peoples. Now the problem is the spread of opinions on the question of what is the origin of these legends and the reason for their similarity.

Folklore similarities can be considered in terms of historical-genetic, historical-cultural and historical-typological coherence (Abilkasymova and Tamaev 2007: 142). Therefore, a comparative analysis of the elements that constitute the narrative at the cultural level gives important results. Thus, in the matter we are talking about, we must first look at the mystery of the number "40", which is considered sacred by the Turkic peoples. Because the number "Forty" is found in monuments and manuscripts, the literary heritage of the Turkic peoples from ancient times. For example, in the chapter "Tokakozhaugly er Domrul" in the poem "Korkyt" forty young men meet, in the famous Kyrgyz "Manas" the hero goes with forty comrades. However, the etymology of the number forty, its properties and characteristics are not found in the written data. Therefore, it can be assumed that the number forty among the Turkic peoples is related to beliefs. After burying a deceased person, reading the Koran, leaving a grave forty steps away, remembering to give a dead person "forty days" later, immersing a baby in forty spoonfuls of water, celebrating a birthday for forty days, and so on. It is well known that faith is behind customs and traditions.

Academician Alkei Margulan says that the number "forty" is a sign of strength and durability. It is said that the concepts of "forty tribes", "forty servants", "forty friends", "forty shora", and "forty viziers" mean these signs. As Kondybay (2008: 132-136) points out, the number forty has always been a boundary and usually refers to the border between two worlds. Rituals of transition periods are full of forty motifs. The examples we have given show that the end of the lives of 40 girls in a tragedy is connected with S. Kondybay's opinion about the number 40. As if he chose this number to understand the limits of life and death, good and evil, goodness and cruelty.

The most comprehensive statement that can be made about the number forty is that of maturity. The cosmic status of the number forty, both in popular belief and in celestial religions (but it is imperative to give priority to Islamic sources, which have had a greater influence on Turkish culture and legendary texts), generally emphasizes the completion of a "thing," the elimination of its incompleteness. At the moments of birth and death, the gates of the spirit world and the intermediate world do not close until the fortieth day. The rains that cause the flood last for forty days and forty nights. The Qur'an indicates forty as the age of human maturity. Elsewhere, Moses meets his Lord for forty nights. Whether it has positive or negative consequences, forty is a symbol of completion.<sup>10</sup>

In this context, the fact that the girls mentioned in the legends consist of forty people is a symbol of completion and maturity. It is extremely difficult to make a clear determination as to what this pattern of forty girls, which has clearly come from the world of myths, a language of symbols, represents. They could be forty concepts, forty objects, or they could have been taken from forty people who took part in a real event that provided a motif reserve for legends. However, the motif model formed by forty and the girls reflects the dynamics of a traditional belief by emphasizing a direct divine connection.

Another line of toponymic legends found among many Turkic peoples revolves around the "Maiden Tower". The legend about the "Maiden's Tower" on the Bosphorus (Istanbul) is as follows: A fortune-teller predicted that the king's beloved daughter, who had the mouth of the moon and the eyes of the sun, would enter the other world when she turned eighteen. When the king heard this, he renovated the old tower in the strait to save his daughter from death and took her there with his most trusted men. It is guarded on all sides and watched day and night. Every year the king comes here and celebrates his daughter's birthday with luxury. Unfortunately, on the day the royal daughter turned eighteen, she was bitten and killed by a snake that came out of the fruits brought from the coast. Since then it has been called "Maiden's Tower".

The legend of the "Maiden (Burana) Tower" near the city of Tokmak in Kyrgyzstan is not far from the Turkish legend. One could even say that there is no difference. Here it is told about the Khan's daughter who was bitten by a poisonous spider instead of a snake: "The khan, who had a daughter, called all the fortune-tellers and wise men in the state to find out the future of his daughter. An old man told the khan that his daughter would die on her sixteenth birthday from a poisonous spider. The Khan ordered a huge tower to be built to protect his daughter. The Khan's servants carefully checked the food, put it in baskets, and delivered it to his daughter with the help of a ladder. Some years have passed. For his daughter's sixteenth birthday, the khan brings fruit in a basket. The Khan did not notice the poisonous spider hiding in the basket. Finally, a poisonous spider bites and kills the Khan's daughter, who has reached out her hand to the "fetus".

Similar legends can be found among other Turkic peoples. Even in Kazakhstan there are legends about several "Maiden Towers". Common motifs in the lines of legends about such towers as "Maiden Tower" in Azerbaijan (Baku), "Begim Ana" in Kazakhstan (Aralsk), "Aisha Bibi" (Taraz), "Akbikesh Tower" (Sozak), "Bitim Tower" (Zhalagash), "Kyz molasy" (Mulkilan Aulie, Syrdarya), similarity is a characteristic feature of national thinking and world view on historical basis.

We can mention the motif of "snake bite" as a common motif of Turkic peoples in legends. The image of "dragon-snake" is often found in world mythology. Although names such as Propp and Meletinsky point to some cultures for the origin of the dragon, they all have different characteristics. A. Toyshanuly says that the image of a dragon in Kazakh is not in the form of a giant snake with fire coming out of its mouth, wings, four legs, moving tail and flying in the sky, as described by the above people. S.A. Kaskabassov says that a dragon in Kazakh is a giant snake.<sup>11</sup> The snake is also recognized as the owner of wisdom and mystical insight. In Kazakh fairy tales, a snake teaches the person and helps to understand the language of nature, teaches the language of animals, and interprets dreams. Kydyr comes to a person in the form of a snake.

Wherever we look at the legends of the Maiden's Tower, the constant motif is that a girl lives in this tower/space for one reason or another. In addition to the legend given

above, in the Greek Tower of Leandros and Battal Gazi narratives of Turkish Islamic culture, it is always the girl in the tower. Considering that there are even some records that Damalis, the wife of Kharis, the King of Athens, is buried here, it can be seen that the motif of a girl cut off from the outside world in a place surrounded by water has become identical with the Maiden's Tower for thousands of years (Saticioglu, 2020: 49).<sup>12</sup>

The legends of the Maiden's Tower give very important clues about the motifs they contain. The first of these is directly related to the place itself and its location. As we know, the Maiden Tower is a structure surrounded by water in the middle of the Sea of Marmara. The figure that has been the subject of this single place for centuries is a girl. The question of why no one else could be the subject of this structure becomes more important.

In Turkish mythology, water is the beginning of creation, a source of inspiration, a reserve. It is the one that exists with God before the creation of mankind. The inspiration that comes from water is personified in the symbol of a woman called Akene. This important duality in the creation story has been preserved in the legend of the Maiden Tower under different stories. The serpent, which is the subject of the legend, is the symbol in which evil is hidden, as in the creation epic of Turkish mythology. In the Byzantine legend it is possible to see it as the mythological source of the prophecy that the snake will kill the girl. In the legend of Leandros, the girl in the Maiden's Tower is Hero, with whom he falls in love, and she is one of the priestesses of the place. Just as in the myths of the Forty Girls, the cult of the mountain is incorporated into the narrative as a sacred space, in the legend of the Maiden's Tower we can also find the sacredness of the place. The protective function of the father is rooted in the fact that God entrusted human beings to the guardians after creating them in the upper world.

### **Conclusion**

One of the characteristic features of folklore, including legends, is multivariance. The legends about "Forty legendary girls", and "Maiden Tower", which were analyzed as a basis in the article, are closer to the presence of motives common to the Turkic peoples in the storyline than to multivariance. Therefore, these legends were not considered as legends in several versions, but as a folk heritage born from the result of the common thinking of related peoples.

Belief and faith, worldview is philosophical categories. The worldview of any nation is reflected in its art and culture, language and religion. At the same time, if we take into account that folklore is a collective work that has passed through the centuries, it is natural that the national worldview lies in all genres of oral literature, including legends.

Although the two types of legends included in the research are different from each other, they overlap in terms of their internal dynamics and motifs. The legends have the same symbolic language and elements, appearing in Turkish peoples and neighboring cultures. In both, the image of a female being with a direct connection to the sacred is integrated with the cults of water and mountains. In Turkish mythology, the sacred female often appears together with these two cults. Water mother and mountain girls are beliefs that still have some rituals among the Turkic peoples. Turning to stone, the number forty, and snakebite are mystical understandings that are frequently encountered in Turkish mythology and the texts it permeates. The Legends of the Maiden's Tower and Forty Girls brings together the elements of belief in the toponomic category in a single center and contributes to the understanding of the Turkish belief world and its historical infrastructure.

**AUTHORS' CONTRIBUTION PERCENTAGE:** First Author %40, Second Author %30, Third Author %30.

**ETHICS COMMITTEE APPROVAL:** The article was prepared within the framework of the grant project of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan AP09260188 "Historical toponyms of the Kyzylorda region: cognitive, literary bases and national code".

**FINANCIAL SUPPORT:** No financial support was received.

**CONFLICT OF INTEREST:** The authors declare that there is no conflict of interest.

#### NOTES

1. Two important works based on Divaev's (1989a; 1992b) collection are important sources for the legend genre.
2. Shubinsky's (1898) *Golodnaya step i yego predanya* [The Hungry Steppe and its Legends] and Zaleman's (1898) *Legenda pro Hakim Ata* [Legend about Dede Hakim] are good examples.
3. Of special interest is a study of non-fairy-tale texts in Kazakh oral culture based on Potanin's materials. See, Kaskabasov and et.al, 1972.
4. In another study published at a later date, the same points were emphasised (İbraeva et al. 2020).
5. In this context, under the concept of mythotoponym, three sub-headings covering the myths and legends of Uzbek Turks are proposed. These are 1) Ancient Toponymic Legends, 2) Medieval Toponymic Myths, 3) New Toponymic Myths (Sattarov, 2019: 47). A similar attempt was made for Karakalpak toponyms. For a related study, see Tolibayev, 2021. The following study, which examines the relationship between legends and place names in Kazakhstan, is an important example for the sub-genre of toponomic legends: Ergun and Yesil, 2021. See also the following study, which examines oral narratives about the Adyghe, one of the peoples of the Caucasus, using the same concept: Kudayeva and Hagojeyeva, 2020. For a chronological essay on the disciplinary study of toponomic legends and narratives, see the following article: Normurod Qizi, 2022. The following example, which reveals the mutual interaction of the relationship between place and character through etymological and mythological analysis, is important in terms of giving an idea about the data that toponomic legends can provide: Hallaç, 2022.
6. In the context of commonalities in the Turkic world, the following study on ancestry and genealogy is an important example: Yıldırım and Topay, 2022.
7. An example of this at the micro level can be said about the history of the Kazakh people (Kazak halkının filisofiyalık mirası, 2006: 482).
8. More universal ideas about the connection between the mountain and the girls turning to stone are conceivable. One of the most common suggestions is "human sacrifice". In fact, the presence of bloody sacrifices in the rituals performed on the mountain among the Turks brings this possibility closer, but the fact that there is no sign or archaeological material of human sacrifice among the Turks, and that the tradition emphasizes the survival of human beings, is enough to reject the girls as human sacrifices.
9. Professor Dr. Meral Demiryurek in the article "Evaluation of Two Examples of the Myth of the Forty Legendary Girls in Scriptural Culture" says that the legend of the Forty Legendary Girls, an important legend explaining the origin of one of the Turkic tribes known today as the Kyrgyz and the origin of the name "Forty Legendary Girls," was written by Omer Seyfettin in 1918 and by Ahmet Zuhuri in 1927 (Demiryurek 2017: 47).
10. See the following pages where Schimmel discusses the number forty in the context of religion and culture with material and commentary: 1993: 245-253.
11. The unique appearance of the dragon/snake in Turkish culture and mythology, and its presumed origin, can be found in the following lines: Hallaç, 2022: 738-749. According to Kondybay, it would be an important development for Turkish culture to determine where the snake myth began.
12. The influence of Turkish culture on Greek and Byzantine sources and even religious literature, possibly through the Sumerians, has already been shown through the Albastı belief element. Therefore, it is possible to consider that the structural elements of these legends were influenced by Turkish culture and mythology. For the aforementioned research, see: Hallaç, 2022: 52-210.

#### REFERENCES

- Abilkasymova, K./Tamaev, A. Kazak Folkloristikası. Almatı: Bilim, 2007.
- Alibekov, T./Korabay, S. Babalar Sözü: Jüz Tomdık. Astana: Foliant, 2011.
- Bayatı, O. *Bergama'da Efsaneler Âdetler*. İstanbul: Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1941.
- Berdıbay, R. *Bes tomдық shıgarmalar zhınağı Epos-el kazınası*. 1. Tom. Almatı: Kazıyurt, 2005.
- Berdıbay, R. *Bes tomдық shıgarmalar zhınağı. Kausar bulak*, 2. Tom. Almatı: Kazıyurt, 2005.
- Beskmepirova, A. U. and et.al. "Great silk road legends and myths: Forty legendary girl". *Bulletin the National academy of sciences of the Republic of Kazakhstan*. V. 6, Number 382 (2019).
- Demiryürek, M. "Kırk Kız Efsanesinin Yazılı Kültürdeki İki Örneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Folklor* 116 (Kış 2017): 47-57.
- Divaev, A. *Kazaktın halık tvorchestvostı*. Almatı: Gılım, 1989.
- Divaev, A. *Tartu*. Almatı: Ana tili, 1992.
- Elçin, Ş. *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- Elena Lvovna Berezoviç; Valeria Stanislavovna Kuçko; Olesya Dmitrievna Surikova (2015). Toponimicheskiye Predaniye i İstoriçeskiy Fakt (na Materiale Predaniy o Razboynikah Vostoçnogo Vologodsko-Kostromskogo Pogranıçya). *Voprosı Onomastiki*. 1(18). 108-133.
- Ergun, M. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1997.
- Gabdullin, M. *Kazakh halkının awız adabiyeti*. Almatı: Mektep, 1974.
- Gıylejedinov, S. *Tatar Halık Rivayatlari hem Legendalari*. Kazan: Rannur Neşriyatı, 2000.
- Hallaç, A. T. Türk Mitolojisinin Kaprisli ve Tutarsız Yaratığı: "Biçura". *Karadeniz Araştırmaları*, 19 (73), 183-201, 2022.
- Hallaç, A. T. Türk Dünyasında Alkarısı. Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Unpublished PhD Thesis, 2022.

- Hu, Zhenghua. "Kyrgyz el angızı "Kırık kız". 20 Mayıs 2022. <https://docplayer.biz.tr/2652948-Kirgiz-milletine-ait-kirikkiz-efsanesi.html>
- Ibraev, Ş. and et.al. *Türk halklarının folklorı*. Astana: Foliand, 2009.
- Ibraeva, E. E. and et.al. "Türk folklorunun zerttelu, zhinaktau zhane zharıyalanu tarih". Edu.e-history.kz 4(24) (Kazan-Zheltoksan 2020).
- İnan, A. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- İnan, A. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- İvanova İ.E. *Toponimicheskiye Predaniya Rodini P.P. Bajova*. Traditsionnaya Kultura. 2021. T. 22. № 4. S. 40–51
- Kaskabasov, S. A. and et.al. *Kazakski folklore v sobrani G.N. Potanina (Arhivniye materiyalı i publikasi)*. Alma-Ata: Nauka, 1972.
- Kaskabasov, S. A. *Kazak halkı prozası*. Almatı: Gılım, 1984.
- Kaskabasov, S. A. *Kazak adabiyetiniñ tarihi*. Almatı: 2009.
- Kaskabasov, S. A. Oyoris. Zhibek Zholi, Almatı: 2009.
- Kaskabasov, S. Tandamalı. Uşınşı Tom: Folklorına Proza Kazakov. Astana: Foliand, 2014.
- Kenbayeva A. Z./Söylemez O. The Place of Toponyms in Folk Prose Genres (On the Example of Regional Toponymic Legends). Bulletin of Ablai Khan KazUIRandWL Series "Philological Sciences" 65 (2), 2022, 291-302.
- Kondıbay, S. Tolık şıǵarmalar jıynagı. 9 Tom. Arǵı Kazak mifologiyası 1. kitap. Almatı: Arıs, 2008.
- "Kırıkız tas musini turalı angızdar". (18.05.2017) 10 Mamır 2022. [https://el.kz/news/puteshestviepage/kirikkiz\\_tas\\_musini\\_turali\\_angizdar/](https://el.kz/news/puteshestviepage/kirikkiz_tas_musini_turali_angizdar/)
- Kudayeva, Z. J. ve Hagojejeva, L. S. Janrovıye Svoystva i Tipı Adıǵskih Toponimicheskih Predaniy. *Nauçnyı Dialog*, 2020, 8. 230-242.
- Mamadil, K. A. "Türkilik integrasiyadagı til meselesi". Evraziya gumanitarlık institutinin habarshısı, 2019.
- Margulan, A. Ejelgi jır anızdar: Gılımı-zerttew makalalar/Kurastrıǵan. R. Berdibaev - Almatı: Zhazushi, 1985.
- Nisanbayev, A. (Red.). *Kazak halkınıñ filiosofiyalıq murası*. 20 tom. Astana: Audarma, 2006.
- Normurod Kızı Siddıkova O. History of the Study of Toponymic Legends and Narratives. *European International Journal of Multidisciplinary Research and Management Studies*, 2(10), 2022, 180-184.
- Ögel, B. *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Orkun, H. N. *Türk Efsaneleri*. İstanbul: Çınar Yayını, 1943.
- Potanin G. N. Kazak-Kirgizskıye i Altayskiye predanya, legendi i skazki // Kniga: Zhivaya starina. CPb, 1916. ed. 2-3, 47-198.
- Radlov, V. V. Obraztsı narodnoi litereturi turkskih plemen 6, zhivushih v Uzhnoy Sibiri i Zdzungarskoi stepi/Sobroni V.V. Radlovim. 12 Tom, Sank-Peterburg: Akad. nauk, 1866-1907.
- Rakhimov, B. "Turkologiyaga zhana bağıt pen sonı serpilis kerek" 05 Mamır 2022. <https://qa.bilim-all.kz/33/>
- Sakaoğlu, S. *101 Anadolu Efsanesi*. Ankara: Gençlik ve Halk Kitaplar Dizisi, 1989.
- Satıcıoğlu, H. İki Kule Bir Efsane: Burana ve İstanbul Kız Kuleleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (49), 2020, 245-260. DOI: 10.21563/sutad.857454
- Sattorov, U. Terms of Systemization of Toponymic Plots and Categories of Uzbek Folk Legends About Place Names. *BENGL Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi*. 2019 (2), 40-51.
- Schimmel, A. *The Mystery of Numbers*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Shubinsky, P. P. Golodnaya step i yeyo predanya. Government Gazette 1898.
- Taimova, G./Begmanova, B. S. "Türk folklorında kundılıktardın transformasiyalanu". Keruen. 1 (74). (2022).
- Tolibayev, Khojaakhmed Y. Mytholinguistic Analysis of Different Toponyms in Karakalpak Epics. *Current Research Journal of Philological Sciences*, 2(10), 2021, 6-14.
- Tural, S. *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. C. 2, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2002.
- Tursynov, E. *Kazak avız adabiyetiniñ jasawshılardıñ bayırǵı okılderı*. Almatı: Gılım, 1976.
- Tuyakbaev, G. *Korkyt ata turalı anızdar men angimeler*. Astana: Foliand, 2018.
- Tuyakbaev, G. *Sır oniriniñ folklorlık antologiyası/Anızdar men angimeler*. II Tom. Nur-Sultan: Foliand, 2022.
- Yeşil, Y./Ergün, H. "Kazak Yer Adlarının Oluşumunda Efsanelerin Rolü". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*. Cilt 10, Sayı 29, (Yaz 2021). 429-446.
- Yıldırım, S. "Kazak Türklerrinin Toponimik Efsaneleri". *Turkish Studies*, Volume 7/1 (Winter 2012), 2101-2121.
- Yıldırım, S./Topay, M. Perception of Turks and Common Ancestor in Kazakh Genealogy. *Bilig*, (100), 2022, 37-58.
- Zaleman K. G. *Legenda pro Hakim ata*. Acad. Science, 1898.
- Zhanaidarov, O. *Kazak zherinin 100 anızı*. Almatı: Soraba kogamdık kori, 2013.

## KORKUT'UN DESTANSI MİRASININ İNCELENMESİNDE YENİ MESELELER: SAHTECİLİK VE SAHTE DEĞİŞTİRMELER\*

### New Questions in the Examlnation of Korkut's Epic Heritage: Forgery and Fake Replacements

Prof. Dr. Tımsbek KONIRATBAY\*\*

Dr. Jılbek KERİMBEK\*\*\*

Asia DARKENBAYEVA\*\*\*\*

Doç. Dr. Nartay BEKMOLDİNOV\*\*\*\*\*

Doç. Mayra SULTANOVA\*\*\*\*\*

#### ÖZ

Korkut ismi, uzun zamandır bilim dünyasının ilgisini çekmektedir. Eski Oğuz boylarıyla ilgili Türkçe konuşan birçok halkın folklorunda, Oğuz kahramanlarının kahramanlıklarını anlatan Korkut hakkında efsaneler mevcuttur. Efsanevi Korkut'un müzikal ve destansı mirası, 19. yüzyılın ortalarından itibaren incelenmektedir. Rusya, Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan ve Kazakistan'daki bilim insanları, Oğuz döneminin ana destansı yapıtı olan "Dedem Korkut'un Kitabı" ile ilgili sorunları vurgulayan çok sayıda çalışma kaleme almıştır. Efsanevi Korkut adıyla ilişkilendirilen edebi eserler, dünya çapında ün kazanmıştır. Oğuzca yazılmış olan "Kitâb-ı Dede Korkut Alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân" (Dresden) ve (Vatikan)'ın günümüze ulaşan her iki versiyonu da bilimsel düşüncenin odak noktası olmaktadır. Destandaki bazı bilgilerin ve isimlerin fazlalığı, halk bilimcilerin giderek daha fazla ilgisini çekmektedir. 20. yüzyılın başlarındaki Kazak folklorunda Sovyet ideolojisi, Korkut'un destansı mirasının gelişimine yasak getirmiştir. Ayrıca 20. yüzyılın ortalarına doğru Oğuz kahramanlık destanı feodal dönemin bir eseri olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Oğuz kökenli bazı halklar, bu yapıtı şiddetle reddetmiştir. Korkut, Oğuz boyunun temsilcisidir. Bununla birlikte, adı Kazak folklorunda uzun süredir yer almaktadır. 1917 Devrimi'nden önce bile, ünlü etnograflar tarafından Korkut'un mezar taşıyla ilgili çeşitli efsaneler kaydedilmiştir. Kazak bilim insanları, 70'lerin başında Korkut ile ilgili folklor materyallerini incelemeye başlamıştır. Bu konu ilk olarak V. V. Bartold tarafından *Dedem Korkut'un Kitabı*'nı Kazakçaya çeviren Profesör Avelbek Konratbayev tarafından dile getirilmiştir. Son yıllarda, özellikle bağımsızlığın benimsenmesinden sonra halk bilimciler, müzikologlar ve icracı müzisyenler bu soruna odaklanmıştır. Efsanevi Korkut'un yeni bulunan mirası-yaylı çalgı için müzik besteleri – kılkopuz hakkında tartışmalar başlanmıştır. Güvenilir kaynaklara başvurmayan ve Korkut'a atfedilen yeni keşfedilen müzik bestelerinin kökenini tartışmayan yazarlar, oldukça ayrıntılı araştırmalarını makale ve hatta kitap olarak yayımlamışlardır. Uluslararası yayınlardaki eleştirel materyallere rağmen, Dede Korkut üzerine bilimsel temele dayanmayan bilgiler veren araştırmacılar çoğalmaktadır. Korkut mirasına ilişkin sorular, kökeni ayırım gözetmeyen her türden uzun masallarla doludur. Bu çalışmada, son yıllarda yerli ve yabancı basın sayfalarında yayımlanan çok sayıda çalışmanın bilimsel analizinin yapılması amaçlanmıştır. Korkut adıyla ilgili efsanelerin sayısını çoğaltmakla ilgilenen bazı yeni yazarların bireysel eserleri özel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda makale, Kazak Korkut efsanesinin klasik versiyonu 19. yüzyılın ikinci yarısında V. Velyaminov-Zernov tarafından yayımlandığı vurgulamaktadır. Metnin varlığına rağmen, bu efsane bazı yazarlar tarafından serbestçe yorumlanmıştır. Bir zamanlar A. Zhubanov tarafından orijinal kaynağa atıfta bulunulmadan yayımlanan başka bir efsane de detaylı çalışma gerektirmektedir. Bu çalışma, Korkut'un musiki ve destan mirasına ilişkin bilimsel problemlere dayanmaktadır. Korkut'un müzik mirasına ve bunlarla

- \* Geliş tarihi: 12 Şubat 2022 - Kabul tarihi: 25 Aralık 2022  
Koniratbay, Tımsbek vd. "Korkut'un Destansı Mirasının İncelenmesinde Yeni Meseleler: Sahtecilik ve Sahte Değiştırmeler" *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 154-165
- \*\* Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Spor ve Sanat Fakültesi, Sanat Bölümü, tynysbek55@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-3012-5966.
- \*\*\* Al-Farabi Kazak Millî Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, zhylbek1974@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1490-3548.
- \*\*\*\* Kazak Millî Kızlar Pedagoji Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Müzik Bölümü, muza4740@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-4748-0238
- \*\*\*\*\* Temirbek Jürgenov Kazak Millî Sanat Akademisi, Geleneksel Müzik ve Sanat Bölümü, nartaybekmoldinov@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4877-3702.
- \*\*\*\*\* Kazak Millî Kızlar Pedagoji Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Müzik Bölümü, sultanova.m67@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8187-0339



bağlantılı efsanelere hâkim olmanın aşamalarını vurgulamaktadır. Analitik, karşılaştırmalı analize ve birincil kaynaklara odaklanılmaktadır. Temayı geliştirme sürecinde Korkut'un müzik mirasının gelişiminin başlangıcından bu yana meydana gelen bütün değişimler tespit edilmiştir. Müzikal yaratımlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığı iddia edilen efsaneler de incelenmiştir. Hermeneutik analiz sayesinde Korkut'a atfedilen müzik ezgileri de gözden kaçmaktadır. Daha önce bilinmeyen birincil kaynakların güvenilirliğine özellikle dikkat çekilmektedir. Aynı zamanda bu ezgilerin sanatsal özellikleri ve bilimsel önemi de analiz edilmektedir. Ancak son yıllarda yabancı bilimsel yayımların sayfalarında Korkut'un müzik mirası hakkında çeşitli makaleler yayımlanmıştır. Kazak folklorunda korunduğu iddia edilen Kazak folklorunun ufkunda daha önce bilinmeyen efsaneler ortaya çıkmıştır. "Korkut" adının hayranları, bu olgunlaşmamış entrikaları efsanevi Korkut adıyla ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca bazı araştırmacılar, Korkut'un sadece Türk dünyasının değil, dünya biliminin de bildiği müzik mirasından bahsetmeye başlamıştır. Araştırmacılar tarafından 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış, "sarı" ve "sarnau" müziklerinin kaydedildiği Nişan Şamenulu'nun dinî ve tasavvufî ezgilerine birincil kaynak olarak başurmaya başlanmıştır. Bu kapsamlı ifadeler, günümüze ulaşmayan kopuz üzerindeki asırlık icra geleneği dikkate alınmadan ifade edildiğinden, makale Şamenulu Nişan'ın müzikal ve dinî ezgilerinin kökenini belirlemeye çalışmaktadır. Orta Çağ dönemine ait Korkut'un daha önce bilinmeyen müzik mirası tüm dünyaya tanıtılmıştır. Üstelik efsanevi Korkut ile hiçbir ilgisi olmayan bu ezgiler, Orta Çağ antikitesinin somut olmayan kültürel mirasının bir örneği olarak UNESCO listesine dâhil edilmiştir.

#### **Anahtar Kelimeler**

Korkut, Nişan, kopuz, sarın, küy, destan ve efsane, sahtecilik.

#### **ABSTRACT**

The name of Korkut has long attracted the attention of the world scientific community. In the folklore of many Turkic peoples related to the ancient Oghuz tribes, there are legends and myths about Korkut, which describe the heroic deeds of the Oghuz heroes. The legacy of the legendary Korkut's music and epic has attracted the attention of researchers since the middle of the 19<sup>th</sup> century. Scholars from Russia, Türkiye, Azerbaijan, Turkmenistan and Kazakhstan have written a wide number of research papers, which highlighted the problems associated with the main epic legacy of Oghuz antiquity – "The Book of Dede Korkut" or "The Book of Korkut Ata". The literary artifacts associated with the name of the legendary Korkut have gained worldwide fame. Both versions of the Oghuz manuscript "Kitab-ı Dede Korkut Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzan" (Dresden) and "Hikâyat-i Oğuznâme-i, Kazan Beğ ve Gayrı" (Vatican), which have come down to us, are now the focus of scientific consideration. The abundance of cognitive information and onomastic names in the epic increasingly attracts the attention of folklorists. It is no secret that in the Kazakh folklore of the early 20<sup>th</sup> century, the Soviet ideology imposed a ban on the development of the epic heritage of Korkut. Moreover, closer to the middle of the 20<sup>th</sup> century, the Oghuz heroic epic was evaluated as a creative product of the feudal era. For this reason, some peoples of Oghuz origin openly ignored the folk heritage. Korkut is a representative of the Oghuz tribe. In addition, his name has existed in Kazakh folklore for a very long time. Even before the 1917 Revolution, several legends about the Korkut tombstone were recorded by famous ethnographers. Kazakh scholars began to study folklore materials about Korkut at the turn of the 1970s. This topic was first voiced by Professor Auelbek Konratbayev, who published several articles, then translated V. V. Bartold's edition of "The Book of my grandfather Korkut" into Kazakh. In recent decades, especially after the gaining of independence, folklorists, musicologists, and performing musicians have begun to deal with this problem. It got to the point that some of them started talking about the newly found legacy of the legendary Korkut - musical compositions for the bowed instrument - kylkobyz. Without referring to reliable sources, without arguing the origin of the newly discovered musical compositions attributed to Korkut, individual authors began to publish their rather detailed research in the form of scientific articles and even books. Despite the existing criticism in international publications, the wave of pseudo-researchers is growing. The questions related to the heritage of Korkut are overgrown with all sorts of tall tales of indefinite origin. This article attempts to conduct a scientific analysis of numerous studies published in the recent years on the pages of both foreign and local press. The works of individual novice authors who are engaged in inflating the number of legends associated with the name of Korkut are subjected to special consideration. In this regard, the article emphasizes that the classic version of the Kazakh legend of Korkut was published by V. Velyaminov-Zernov in the second half of the 19<sup>th</sup> century. Despite the presence of a published text, this legend has been freely interpreted by individual authors. Another legend, once published by A. Zhubanov without reference to the original source, also requires close study. This article is based on scientific problems related to the music and epic heritage of Korkut. It highlights the stages of mastering the musical heritage of Korkut and the legends associated with them. Much attention is paid to detailed, comparative analysis and the study of primary sources. In the process of developing the theme, all the changes that have occurred since the beginning of the development of the musical heritage of Korkut are identified. The legends that allegedly arose in connection with his music are also subjected to scientific analysis. Through the prism of hermeneutical analysis, the musical melodies attributed to Korkut are also studied. A special attention is drawn to the reliability of previ-

ously unknown primary sources that have begun to enter scientific realm. At the same time, the artistic features and scientific significance of these musical tunes are analyzed. Only in recent years, several articles about Korkut's musical heritage have been published on the pages of foreign scientific publications. They have become the focus of this article. In the recent years previously unknown legends, which have been claimed to be preserved in Kazakh folklore, have appeared in the literature. The admirers of Korkut's name are trying hard to connect these immature plots with the name of the legendary Korkut. Moreover, some researchers started talking about the musical heritage of Korkut, which is not known not only to the Turkic world, but also to the scientific world. As the primary source, they began to refer to the religious and mystical tunes of Nishan Shamenuly, who lived in the second half of the 20<sup>th</sup> century, from whom the musical tunes "saryn" and "sarnau" were recorded. This article attempts to determine the origin of the music and religious tunes of Nishan, because the aforementioned sweeping statements are circulated without taking into account the centuries-old performing tradition of the kobyz, some of which has not even reached our times. Without much detailed research so-called previously unknown musical heritage of medieval Korkut have been introduced to the whole world. Moreover, these same tunes, which have nothing to do with the legendary Korkut, were included in the UNESCO list as an example of the intangible culture of medieval antiquity. All these questions formed the main problem of the given article.

#### **Keywords**

Korkut, Nishan, kobyz, saryn, kui, epic and legend, forgery.

#### **Giriş**

Dede Korkut'un müzik mirası hakkında uzun yıllardır müzikolog, halk bilimci, kopuzcu ve bu eserle ilgilenenler arasında bilimsel tartışmalar devam etmektedir. Hatta son zamanlarda medeniyet temsilcilerinin, halk bestekârı İhlas Dükenov'un (1943-1916) küy gibi enstrümantal eserlerini kopuz için yazılan sarın ve sarnau gibi nağmelerle karıştırmaya başladığı görülmektedir.

İlk bakışta her şey anlaşılır gibi gözükmemektedir. Efsanelere göre Şamanist Korkut, bir baksıdır ve kopuzuyla mistik içerikli dinî nağmeler çalmaktadır. İhlas ise halkın içinden çıkmış bir bestekârdır ve kendisinden sonra yaylı çalgı olan kopuz için ondan fazla küy yazarak bırakmıştır. Birincisi, müzik folklorunun erken döneminin temsilcisi, ikincisi ise 19. yüzyılın halk enstrümantal müziğinin temsilcisidir. Fakat meselenin bu yönden açıklanması herkes için uygun değildir. Bu konuda en çok tartışanlar için uzmanları halk bilimciler ve müzikologlar değil; gazeteciler, filologlar ve geleneksel müzik sanatçılarıdır. Onlara göre Korkut, yaylı kopuz için birçok eser yazmış bir bestekârdır. Efsanevi Korkut'un kaydedilmiş etnografik müzik örneklerinin hatta Korkut'un tarihî bir şahıs olduğuna dair bilgilerin bulunmaması yadsınmamaktadır. Tarihi müzik belgeleri bulunmamasına karşın 20. yüzyılın sonunda yaşayan Nişan Şamenu-ly'nın mistik nağmeleri, Korkut'a aitmiş gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu durum, onların Korkut'un ve İhlas'ın farklı tarihî devirlerde yaşadıklarını göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır. Çünkü birincisi Oğuz döneminin kâhin ozanı, ikincisi Kazak halkının enstrümantal müziğinin temsilcisidir. Her ikisi farklı gelişme safhalarını temsil etmektedir.

Çoğu kişi, Kazakistan'ın müzik tarihinin incelenmesinde oldukça çetin meselelerin ortaya çıktığını bilmemektedir. Bu durum, Almatı UNESCO ofisinin (<https://ich.unesco.org>, heri, 24.01.2019) adlı evraka imza atmasıyla ilgilidir diyebiliriz. Kazakistan ile ilgili evrakta "Dede Korkut mirası (destan, halk efsaneleri ve müzik, 2018)" adlı bir bölümün bazı maddeleri üzerinde düşünmeye ve tartışmaya yönlendirdi.

Üçüncü "müzik" maddesinde bilimsel açıdan ispat edilen bilgiler yerine sahtecilik izlerini taşıyan bilgiler bulunmaktadır. Hemen burada belirtmek gerekir ki, halk bilimci ve etnograflardan A. V. Zatayeviç, B. G. Erzakoviç, T. Bekhojina, B. Karakulov ve başkaları tarafından Korkut'un yaylı kopuz için yazdığı küyler tespit edilmemiştir.

Korkut ile ilgili olarak Orta Çağ'ın "Kitâb-ı Dede Korkut Alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân" adlı yazılı yapıtı bilinmektedir. Ama son yıllarda bu konu, araştırmacıların dikkatini daha çok çekmeye başlamıştır. Zamanında A. Konıratbayev tarafından Dede Korkut Kitabı'nın edebî çevirisi yapılmış (Konıratbayev, 1986: 164), 2019 yılında ise Dresden metninin çevirisi yayımlanmıştır (Joldasbekova ve Şadiyevoy, 2019: 687). 19. yüzyılın ortasından başlayarak Rus şarkiyatçıları tarafından Korkut hakkında kısa efsaneler yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Esasında bu bilgilerin yazıya geçirilmesiyle sözlü efsanelerin sayısının azalması beklenmiştir. Zira eski folklor ortamının olmaması efsanelerin yeni anlatımlarla zenginleşerek çeşitlenmesini önlemiştir. Gerçekte ise aksi bir gidişat görülmektedir. Korkut hakkındaki efsaneler gittikçe çoğalmaktadır.

Efsaneleri ve önceden bilinmeyen Korkut'a atfedilen müzik eserlerini esas alarak Türkologların efsanevi Korkut'u daha derinden tanıyacakları söylenebilir mi? Korkut'un kim olduğu hâlen bilinmemektedir. O tarihî bir şahıs mı yoksa Türk halkının geleneksel folklorunda oluşmuş ortak bir karakter midir? Bilim insanları onun tarihî prototipi hakkında ne düşünmektedir? Bu sorular henüz yanıtlanmamıştır.

Son yıllarda Korkut araştırmacılarının çoğu, Korkut'un kopuz çaldığını iddia ettikleri müzik eserlerini aktif bir şekilde yaygınlaştırmaktadır. Bu meseleyi, bilimsel yönlemlere dayandırarak inceleyen araştırmacı sayısı çok azdır. Bu yüzden bu çalışmada Korkut'un daha önce tanınmamış müzik eserlerinin bilimsel keşfini değil, daha önce hep bahsedilen temelsiz propaganda üzerinde durulmuştur.

#### **Kaynakça Araştırması**

J. O. Abikenov'un Korkut'un Şamanı geleneklerle olan bağlantısını belirlemeye çalıştığı "Korkyt Ata and Shamanic Values" çalışması, örnek gösterilebilir. Araştırmacı, daha çok özet ve tasvir nitelikli makalesinde sadece efsanelerle yetinmeyip aynı zamanda bilimsel olarak Korkut'a ait olduğu henüz kanıtlanmamış "popüler müzik nağmelerine" de yer vermektedir. Senkretizm teorisinin bilimsel varsayımlarını değerlendirmeden, "Şamanın profesyonel bir müzisyen" olduğunu iddia etmektedir (Abikenov, 2021: 53). Bunun gibi ampirik karakterli edebî yorumlar, Korkut'a ait olduğu söylenen kopuz küyelerinin tarihini belirlemek gibi bilimsel meselenin çözümlenmesine yardım etmemektedir. Makale yazarı, kopuz çalgısını tanımlarken ve semantiğini açıklarken daha önce bu makalenin yazarının paylaştığı düşünceleri kendince yorumlamaktadır. Abikenov, Kazak halkının "Korkut", "Korkut sarını", "Kökbuha", "Jelmaya", "Akku" gibi küyelerin Korkut'a ait olduğunu hiçbir delil getirmeden söylemektedir.

"Kazakların hepsi onun kusursuz küyelerini büyük bir coşkuyla dinlemeye alışkındır. Korkit hayatı boyunca kopuz çalarak yüz yıl yaşamıştır. Bütün dünya Korkit küyünü dikkatle dinler. Korkit küyünü dinlemek için kuş uçmayı, rüzgâr esmeyi bile durdurdu" (Abikenov, 2021: 53) cümlesiyle tamamlamaktadır. Aynı yaklaşım, J. A. Aytmuhambet'in "Korkit ata v kazahskom folklore i literature" (Aytmuhambet, 2016: 59-63) adlı makalesinde görülmektedir. Bu makalede genel olarak Korkut hakkında efsaneler, mitolojik dünya görüşü, bazı Kazak şairlerin ve tiyatrocuların edebî eserleri gözden geçirilmektedir. Filolojik ve kültürel özet, çalışmamızın konusu olan sorunla bağlantılı değildir.

T. A. Anikeyeva, "Kitab-i Dedem Korkut Kak Pamyatnik Knijnogo Eposa" adlı çalışmasında "Oğuzlar'ın Orta Çağ döneminin tarihî tanıtımının yapıldığını belirtir. Türkiye folklorunun diğer türlerle arasındaki paralellikten hareketle Oğuz hikâyelerinin yazıya geçirilmesinin 15. yüzyılda başladığını savunur (Anikeyeva: 2015: 114). Oğuz destanındaki ayrı hikâyelerin incelenmesi edebî açıdan sonradan yapılmaktadır. U. A. Nabiyeva'nın dikkat çeken çalışmasında "Ozanların olayları geçmişte yaşanmış" olarak

anlattıkları ve farklı dönemlerin tarihî olaylarını ustalıkla bir sıraya koydukları ifade edilir (Nabiyeva, 2014: 127).

Michael E. Meeker “The Dede Korkut Ethic” adlı makalesinde adım adım İslam’ı kabul eden Oğuz Türkmenlerin tarihine dikkat çeker. Oğuz destanının temelinde bulunan hikâyelerin tahlilini yaparken onların en geç 13. yüzyılda ortaya çıktığını ileri sürer (Michael, 2009: 395-417). J. O. Abiken, J. A. Aytmuhambet, T. A. Anikeyeva, M. E. Meeker çalışmalarından biri tasvir edici ve çağdaş, diğeri filolojik, üçüncüsü ise tarihî özet niteliği taşımaktadır. Bu yüzden Korkut’un müzik mirasından hiç bahsedilmemektedir. Araştırma yöntemleri de oldukça farklıdır. Korkut’un müzik mirası R. Alimbekov ve A. Kazakbayev’in “One Historical Truth in the Korkyt Legend” adlı makalesinde de incelenmiştir. İçinde küyler ve bu küylerin ortaya çıkmasıyla ilgili sözde efsaneler anlatılmaktadır. Adı geçen makalenin araştırmacıların diğeri çalışmalarında da yayımladıkları kaynak bilgilerin eş zamanlı ve art zamanlı incelenmesi çok sayıda bağdaşmazlıkların, yanlışlıkların ve çarpıtılmış bilgilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Yazarların Jirmunskiy’nin bu görüşünü kabullenmedikleri dikkatimizi çekmektedir. Bazı folklor karakterlerinin derleme nitelikli olduğunu göz ardı ederek, bu araştırmacılar “efsanelerin Korkut’a tarihî bir şahıs niteliği kazandıran değerli birer kaynak olduğunu” (Alimbekov ve Kazakbayev, 2019: 163-164) öne sürmektedirler. Bu oldukça iddialı bir çıkıştır. Bilimsel açıdan kökeni hâlâ açıklanamayan efsanelerin ve Korkut’un kopuz küyelerini deneysel şekilde tasvir ederken makale yazarları çelişkili görüşler ortaya attıklarının farkında değillerdir. Bir yandan Korkut’un müzik mirasının olduğunu iddia ederek bazı küylerin içeriğini derleme yöntemine dayandırmakta, diğeri taraftan da Korkut’un müzik mirasını yeniden “Kazak ve Türkmen” topraklarında canlanmasını istemektedirler.

Korkut, şayet eski Oğuz dönemini temsil ediyorsa Azerbaycan ve Anadolu Türklerinin müzik kültürü neden hesaba katılmamaktadır? Bu halkların hangisinde kopuzla destan anlatma geleneği korunmuştur? Oğuz kökenli halkların hangisinde Korkut’un nağmeleri hâlâ çalınmaktadır? Bu tür yüzeysel iddiaların sonucu tartışmalıdır. “Yeni neslimizin temsilcileri bunun gibi üstün körü araştırmacıların temelsiz iddialarına dayanarak ve ellerinde gerekli bilimsel delilleri bulundurmadan Korkut’u bir zamanlar Kazak topraklarında yaşamış tarihî bir şahıs gibi göstermeye başladılar” (Türkistan Mejdnunarodnaya, 2000: 436). Kazakistan Millî Ansiklopedisi’nin 6. cildinde Korkut’un yaşadığı varsayılan dönemi için iki tarih verilmektedir: 7-8. yüzyıl ve 9-10. yüzyıl. A Margulan eski Türk döneminden bahsetmişse, A. Konıratbayev bu dönemin bozkırda Oğuzların üstünlük sağladığı döneme ait olduğunu tahmin etmektedir<sup>1</sup>.

Kazak bilim adamları arasındaki görüş farkının sebebi nedir? Maalesef, bu meseleyle az kişi ilgilenmektedir. Korkut döneminin iki tarihli olduğu ancak böyle açıklanabilir. A. Margulan’ın varsayımı ise (7-8. yüzyıl) gerekli tarihî ve etnik bilgilerle desteklenmemiştir. Eski yazılı Türk abidelerine göre Oğuzlar Altay’da (Ergenekon) görünmektedir. Fakat A. Konıratbayev “Dede Korkut Kitabı’na” dayanmaktadır (Kazakhstan Natsionalnaya Ansiklopediya, 2004: 56). Buna rağmen iki bilim adamının görüşleri çeşitli tarih ve kültür içerikli derleme kitaplarında paralel olarak yayımlanmıştır (Kultura Kazahstana, Ansiklopedičeskiy Spravočnik, 2010: 366; Literatura Kazahstana, Ansiklopedičeskiy Spravočnik, 2010: 294).

### **Araştırma Yöntemleri**

Korkut mirasının hermeneutik meselelerinin incelenmesi üzerine yazılan makalede metodolojik sorunlara değinilmekte, folklor a ait yöntemlere başvurulmaktadır. Çalışmada yapılan mukayeseli genetik tahlil dışında incelenmekte olan meselenin kaynakça

hazinesiyle ilgili genel metodolojik yöntem kullanılmıştır. Ayrıca efsanelerin ve nağmelerin mukayeseli tahlili yapılmıştır. Korkut'un müzik eserlerine bağlı olarak yayımlanan efsaneleri düzenleme ilkesine sıkı bir şekilde başvurulmuştur.

Kazak folklorunda Korkut hakkında deneysel bilgiler az değildir. Birkaç Şarkiyatçı onları kaydetmiştir. Mesela ilk araştırma yapanlardan V. Velyaminov-Zernov Korkut hakkındaki efsaneyi yayımlamıştır. Ama aynı efsane kaynağı belirsiz ilavelerle gittikçe zenginleşmektedir. Bu tür efsanelerin tahlili için aşağıdaki metin örnek gösterilebilir:

Horhut iki kulaç boyunda biriydi (harabeye dönüşmüş mezarda bulunan çamur tabut gerçekten iki kulaç boyutunda). Tabutun hepsi mezarın içine sığmadığı için bir yarısı duvar dışına bırakılmış. Önceleri dünyanın bir ucunda yaşıyordu ve bir gün rüyasında birkaç kişinin mezar kazdığını gördü. Evliya: "Kimin mezarı bu?" diye sorduğunda, "Evliya Horhut için" diye cevap verdiler. Endişelenen Horhut, ölümden kaçmak ve yaşamak için dünyanın öbür ucuna taşındı. Orada aynı rüyayı gördü. Şafak sökünce tekrar yola çıktı. Böylece hep aynı rüyayı gören evliya, dünyanın dört köşesine sığınarak gezdi. Nereye kaçacağını bilemeden umutsuzluk içinde yerin merkezine taşınmaya karar verdi ve bu kararı yerine getirdi. Merkez, evliya Horhut'un bedeninin yatığı Sır nehrinin (Sırderya – T.K.) boyu merkezi olarak çıktı. Ama meşhur evliyanın serüveni Sır'a taşınmasıyla bitmedi. Yer merkezinde aynı rüyayı gördü. O zaman evliya kaderine karşı kurnazlık yapmayı düşündü. Karada huzur bulamayacağını anlayarak su üzerinde yaşamaya karar verdi ve Sır suyu üstünde döşemesini serdi. Orada devamlı dombra çalarak yüz yıl yaşadı ve sonra öldü. Mümin Müslümanlar bedenini alarak onu defnettiler (Pamyatnik s Arabsko-Tatatskoy Nadpisu v Başkırıi, 1859: 283-272).

V. Velyaminov-Zernov'un 19. yüzyılın ortasında yayımladığı efsaneyi, orijinaline tamamen uyumlu halini bu makalenin yazarı olarak yayımladık, üzerinde herhangi bir düzeltme yapmadık. I. Kastanie, A. Divayev, P. Lerh ve diğer Şarkiyatçıların sonraki çalışmalarında Korkut hakkındaki bilgiler, az değişiklikle yayımlanmaya başlamıştır. Yukarıda anlatılan efsanenin ilk metninde şu önemli detaya dikkat çekmek gerekir: Jelmaya ve dombıra. Efsanenin birinci varyantında Korkut'un devesi Jelmaya hakkında herhangi bilgi yoktur. Jelmaya, Kazak halkı tarafından sevilen bir hayvanın adıdır. Diğer Kazak efsanelerinde Jelmaya, Asan Kaygı'nın Jeruyık adlı devenin üzerine binip huzurlu mekânı aradığı anlatmasıdır. Ancak Korkut efsanesinin yazıya geçirilmiş bir efsane ve metnin az da olsa değiştirildiğini düşünmek zordur. Efsane hakkında herhangi bir düşünce, yayımlanmış metne dayandırılmalı ve efsanenin orijinali ile karşılaştırılmalıdır.

Aynı zamanda efsanede Korkut'un yaylı kopuzu değil, dombra çaldığı söylenmektedir. Çağdaş Korkut araştırmacıları bu bilgiyi tamamen görmezlikten gelmektedir. Fakat mesele bu değildir. Durum değişmişken bilimsel meseleleri çözmekte yeterli tecrübesi olmayan bazı yazarlar, yeni fırsatlardan yararlanmak istemiş ve daha önce duyulmayan Korkut'un kopuz için yazdığı müzik eserleri hakkında konuşmaya başlamışlardır. Bu tür bilgiler, sadece Kazakistan basınında değil son yıllarda İngilizce yayınlarda da gündeme gelmiştir.

Burada 21. yüzyıla kadar bilinmeyen az incelenmiş müzik kaynakları söz konusudur. Kazakistan, Türkmenistan, Azerbaycan ve Türkiye'deki folklorcular ile müzik araştırmacılarının hiçbiri efsanevi Korkut'un müzik eserlerinden bahsetmemişlerdir. Bu meselenin az incelenmesine rağmen kopuzcular, 20. yüzyılın yarısında yaşayan ve adı çok bilinmeyen Nişan Şamenu'l'dan kaydedilen nağmelerin Orta Çağ'da yaşayan Korkut'un müzik mirasına ait olduğunu söylemeyi gelenek hâline getirmişlerdir. Böylesine iddialı bir varsayım, birincil bir kaynağa dayandırılmalıdır.

Nişan'ın müzik nağmelerini yaylı kopuz için yazılmış eserler olarak göstermek oldukça tartışmalıdır. Nişan'da mistik şiirleri olan şamancı icrayı duyuyoruz. Geçici olarak onlara şamancı geleneğin kalıntıları diyebiliriz. Bu kayıtlar, dijital bağlam olan Youtube'da yayımlandı ve tecrübeli bir araştırmacı için kayıttaki orijinal nağmelerle

Korkut'a atfedilen nağmeler arasındaki farkı anlamak güç değildir. Yayımlanan notlu metnin orijinal kayıta uymaması, onun sahte ve bilimle hiç alakası olmadığını gösterir. Ama Korkut'un müzik mirasının yeni çıkmış araştırmacıları bunda bir problem görmüyor ve temelsiz iddialarını bilimin son keşfi olarak ileri sürüyorlar. Bu tür iddialar, neden bu kadar zararlıdır? Böylece yabancı ve Cumhuriyet derecesindeki basında yayımlanan temelsiz iddialar, esasında toplumda Korkut'un aslında mevcut olmayan mirası hakkında yanlış bilgilerin yayılmasına neden olmaktadır. Bu durum, sadece bilimsel araştırmanın popülist iddialar arasındaki farkı göstermemekte, bununla birlikte çağdaş halk biliminde krizden bahsetmektedir. Aynı şekilde UNESCO da bu sahte bilgilerin Orta Çağ'da yaşayan Korkut'un manevi mirası olduğunu kabul ederek yorumsuz bir yaklaşım göstermektedir. Yaylı müzik çalgılarının tarihî ve kültürel sahnede ortaya çıkması daha geç dönemlere aittir. Bahsettiğimiz "Dede Korkut Kitabında" üç telli kolça kopuz (el kopuzu) çalgısının adı geçmektedir. Aynı yapı ve biçimde olan müzik enstrümanı günümüzde de Azerbaycan'ın müzik kültüründe hâlâ kullanılmaktadır.

Birçok Türk halklarında Kazak kopuzuna benzeyen müzik enstrümanına rastlamaktayız: Kırgızlar'da *komuz*, Hakaslar'da *homus*, Azerbaycanlılar'da *kolça kobuz* gibi. Birbirinden biçimiyle ve sesiyle farklı olan Kazakh halkının müzik çalgıları arasında "kopuz" terimiyle ilgili birçok adlandırmayı görüyoruz: *kobız, kılkobız, şankobız, jelkobız, jezkobız, meskobız, narkobız*. "Kılkobız" teriminin kullanılmaya başlanması 20. yüzyılın 1930'lu yıllarında üç veya dört telli prima-kobuzun geliştirilmesine bağlıdır. Bazı Korkut araştırmacıları ve kopuzcular, yaylı kopuzun gelişme safhalarından gereken bilgiye sahip olmaksızın ve de kelimenin etimolojisi ve semantiğine bakmaksızın, Türk halklarındaki enstrümental müziğin devirler içinde şekillenmesine aldırma maksızın Nişan'ın dinî ve mistik nağmelerini Orta Çağ'da yaşayan Korkut'a atfetmekte ısrar etmektedirler.

M. JarKinbekov sözde Nişan'dan kaydedilmiş Korkut'a ait olan enstrümental müzik eserlerini "Elim-ay" adlı derleme kitabında yayımladı (Divayev, 1992: 15). Burada Korkut'a telif hakkı verildiğine dikkat edilmelidir. Eserler toplamının müellifi Orta Çağ'da yaşayan Korkut'tur. Oysa onun 10. ve 11. yüzyıllardaki enstrümental müziğiyle olan ilişkisi, müzikologlar tarafından hâlâ ispatlanmamıştır. Not defterini kaydın orijinaliyle karşılaştırırken farkın büyük olduğunu tespit etmek güç değildir. "Elim-ay" derleme kitabında Korkut'a atfedilen kopuz küyelerinin hepsi maalesef bildiğimiz bir sahtecilik içerir. Kitabı yazan kişi her yerde halk bestekârı İhlas Dükenul'nın (1843-1916) kopuz için yazdığı eserlerinden parçalar ve enstalasyonlar kullanmaktadır. Hatta Nişan'ın anlattığı efsanelere de kendinden bir şeyler katmıştır.

#### **Neticeler ve Tartışmalar**

İlk yorumumuz yayımlanmış müzik ve şiir metninin (notlu ve edebî metni) kayıttın orijinaliyle uyumlu olmamasıyla ilgilidir. Müzik eserleriyle beraber hacmi gittikçe büyüyen hikâyeler, küyelerin içeriğine bağlı olarak efsanelere dönüşüyor. Her defasında bu efsanelerin orijinalle olan farkının gittikçe büyümesi paradoks yaratıyor. Örnek olarak birkaç metin incelenebilir: "*Auppay*". Nişan'ın orijinal metniyle tanışalım: *Korkut yürürken Türkmen bir kadın Allah diyerek elindeki çocuğuyla onu nehrin suyuna koydu ve "Auppay" diye tekrar ediyordu. Buna da Korkut efsanesi demişler.*

Bu, zamanında Nişan tarafından söylenen metnin yaklaşık çevirisidir. Daha sonraki yayınlarda bu anlatım halk bilimin efsane türüne dönüşmüştür. Bu iki cümlelerin folklor ve edebî özü nerededir? Bu metinde efsaneye ait unsurlar bulmak mümkün müdür? Korkut'a atfedilen küyle ilgili bu metnin edebî özelliği nedir?

Efsaneler, mitler, masallar ve hikâyeler folklorun kısa nesir türüdür, yukarıda anlatılan metin ise hiçbirine ait değildir. Korkut efsanelerinde önem taşıyan ölümden kaçış kısmı da mevcut değildir. Efsanenin bir folklor türü olarak anlama, anlatım, öğretici gibi eğitici özellikleri yansıtılmamıştır. Bu metnin folklor açısından önemi nedir? Araştırmacılar, Korkut'a atfedilen şüpheli müzik eserlerini kullanarak bu metni hangi birincil kaynağa dayandırmaktadırlar?

“Auppay” küyüyle ilgili olarak anlatılmakta olan metin, “Elim-ay” derleme kitabında değişmiş ve orijinalinden belirgin bir şekilde farklılaşmıştır:

Bu küyün kendi sırrı vardır. Korkut kutsal halısını su üzerinde sererek oturduğunda Sırderya kenarına ellerinde bebek tutan bir kadın yaklaştı. Aç kadın memesini veremiyordu ve aç çocuk durmadan ağlıyordu. Kadın nehrin akımıyla ortada ilerlemekte olan Korkut'a yardım beklercesine baktı ve oğluna “auppay, auppay” diyerek avutmaya başladı. O zaman yardım edemeyen küycü anne sevgisini küyün müzik diliyle ifade etti:

“Canım benim,

Çocuk için endişelisin,

Açsın ama

Çocuğu nasıl kurtaracağımı düşünüyorsun” (Jarınbekov, 1987: 27-28).

Aynı efsanenin iki baskısı karşılaştırırken büyük farklılıklar kolayca görülmektedir: “*kutsal halısını su üzerinde sererek*”, “*aç kadın memesini veremiyordu ve aç çocuk durmadan ağlıyordu*”, “*yardım edemeyen küycü*” gibi ifadeler ve dörtlük, orijinal metinde mevcut değildir. Anlatının kitabın yazarı tarafından olabildiğince büyütülerek efsaneleştirildiği anlaşılmaktadır. Folklor teorisine göre efsane, nesir türüdür fakat buradaki şiir örneği, manzumdur. Bilgi teorisinde “sahteci bilgi” (fakelore) ve “yanlışlık” kavramları vardır. Şahit olduğumuz bu durum, iki kavramın hangisine aittir? Orijinal metnin bilerek değiştirilmesi mi yoksa kitap yazarının hatası mıdır? Maalesef, “Auppay” efsanesinin tarihi burada bitmemektedir. Yukarıda M. Jarınbekov'un değiştirilmiş kitabıyla orijinal metnin karşılaştırmalı tahlilini yaparken kopuzcu A. Kazakbayev'in *Korkut Ata: Legendi i Küyi* adlı kitabında aynı efsanenin üçüncü varyantına rastlıyoruz. İlk ikisi Nişan'ın varyantı, üçüncüsü ise A. Seydimbekov'un anlatımıdır. A. Kazakbayev “Auppay” efsanesinin ikinci varyantı olarak şunu anlatır:

Dünyayı gezerek ölümün olmadığı yeri bulamayan Korkut kendi topraklarına döner ve Sırderya nehrinde halısını serer ve kopuzunu çalar. Kopuz çaldığı sırada ölüm ona yaklaşmazdı. Kopuz sesinin duyan çocuklu bir kadın nehir boyunda durdu. Aç anne ne kadar çocuğunu memesıyla doyurmaya çalışsa da aç çocuk sütsüz ağlıyordu. Sırderya'nın ortasında oturan Korkut'a bakmakta olan kadın çocuğunu “auppay, auppay” diyerek avutur. Bu sahneyi Korkut küy diliyle anlattı (Kazakbayev, 2018: 66).

Burada Nişan kaydında olmayan bilgiler verilmektedir. Birçok detayın Korkut hakkındaki diğer efsanelerden alındığını anlamak zor değildir. A. Kazakbayev yazısının son kısmında M. Jarınbekov'un ilk makalesinden söz etmektedir. M. Jarınbekov, efsanenin iki varyantını anlatır, ama kaynağı aynıdır.

A. Kazakbayev tarafından “Auppay” efsanesinin üçüncü varyantı da anlatılmıştır:

Korkut'un Arka'dan gelen topal bir kadından çocuğu olduğu söyleniyor. Ama gece gündüz kopuz çalan Korkut, karısına ve oğluna hiç ilgi göstermedi. Onlar Sırderya boyunda yaşayarak Korkut için hep iyilik dilediler. Büyüdükçe anne sevgisiyle kanaat etmeyen çocuk, kopuz çalan babasına doğru ellerini uzatmaya başladı. Ellerini uzatarak babasına dokunmaya çalıştı. Korkut'un kalbi çarpıyordu. Ama kopuz çalmayı durdurursa ve nehir boyuna inerse ölüm kapanına düşeceğini biliyordu. Korkut sarılıp koklayamadığı için ona hüzünle baktı. Çocuğu avutmak için “Auppay” küyünü çalmaya başladı. Bu hikâyenin kanıtı olarak nesiller için “Auppay” küyi saklandı (Seydimbek, 2002: 265).

Nişan böyle bir hikâyeyi anlatmadıysa “Auppay” efsanesinin böylesine tam metni nereden alınmıştır? Yazar, kullandığı birincil kaynak hakkında neden bilgi vermiyor? Efsanenin üç varyantı nereden çıktı ki, biz kayıta bir tane olsun tam bir efsane bile

tespit edemedik. Suni olarak yapılan efsanelerden biri “Targıl tana”dır. Nişan’ın ilk varyantı şöyledir: “Korkut Jelmaya devesine biniyor. Deveye otururken etrafına bakın-maması söylendi. Allah’ın emriyle Jelmaya, dedi: “Korkut baba, etrafına bakınma. Bakarsan, kim bilir, Allah sana ev kurar mı?” Hayır, o etrafına bakınır. Ah efendim, bakmasaydınız, Allah sizi şimdi, Jelmaya’da oturdunuz, Allah gerçektir...” (Youtu-be.com).

Okuyucu, bütünüyle görebilmesi için metni kelime kelime çevirdik, birincil kayna-ğın anlatım şeklini koruduk. Nişan’ın anlattığı pek anlaşılmayan bu metin, “Elim-ay” yazarı tarafından biraz değiştirilmiştir, hatta kendisi ilaveler yapmıştır:

Korkut 40 yaşındayken kısa zamanda öleceği hakkında bir rüya gördü. Korkut, ölmek iste-medi. Ölümsüz hayatı aramak için Jelmaya devesi üzerinde yola çıktı. Dişi Tanrı bunu gör-düğünde meleklerle konuştu: “Eğer bu adam hiç ölümden bahsetmezse ebediyen yaşayacak. Eğer ömründen memnun olursa o zaman onu bırakacağız, ne kadar yaşamak nasip olursa o kadar yaşasın” dedi.

Jelmaya bunu duyduğunda dedi ki: “Eğer zenginlikten yüz çevirirseniz ve sadece hayatınız hakkında düşünmeyecekseniz, sizi ölümden kurtaracağım.” Ondan sonra Korkut’un içi hu-zurla doldu ve ölüm hakkında düşünmemeye çalıştı.

Bir gün Korkut, bozkırda Jelmayası üzerinde gezerken hayvanları güden çocuğa rastlar. Korkut’tan korkan ala buzağı sürüsünden ayrılır. Çocuk, buzağı peşinden koşmak istedi, ama ayağındaki kıymık onu koşturmadı, çocuk ağladı ve hayvana yetişemedi. Çocuğa acı-yan Korkut, hayvanı geri getirmeye çalışmaya başladı. Ama ne kadar çabalasa da buzağıya yetişemedi. Öfke içinde Korkut: “Öleceksem bile seni yakalayacağım!” diye bağırdı. Bu sö-zü duyan Tanrı, hayvanı taşa çevirdi. Hayvan, taşa dönerken şunları söyledi:

“Ben siyahtım,

Siyahtan doğan ala idim.

Memleketim Kazalı, bu dağ ölümüm oldu.”

Korkut, hayvanın dünyayla vedalaşmasını seyrederken ellerine kopuz aldı ve “Targıl tana” küyünü yarattı. Sırderay boyunda Korkut’a yapılan mezardan kuzeye doğru yüz kilometre ötesinde Targıl Dağı vardır. Dağ, bu efsaneyle ilişkilidir. Taşa dönen hayvan zamanla dağa dönüştü, diye efsane anlatır” (Jarkınbekov, 1987: 24).

Bir efsanenin iki varyantı olması hakkında ayrıca bilgi vermek gerekir. Birincisi, nereden çıktığı belirsiz ve efsaneye uygun olmayan şiirlere rastlamaktayız. Efsane, nesir türündedir, amacı hikâyeyi yüksek şiir üslubunda değil, mümkün olduğu kadar gerçekçi tarzda anlatmaktır. Kazalı toponimine gelirse onun çıkışı daha geç döneme aittir. A. Kazakbayev’in neşrinde efsane biraz kısaltılmıştır:

Korkut, 40 yaşına geldiğinde kısa sürede öleceğini öngörür. Ölümden kaçır ve Jeruyık bul-mak için Jelmaya’ya biner. O zaman Tanrı şöyle der: “Eğer ölümü kabul etmezse ebediyen yaşayacaktır”. Jelmaya bunu duyduğunda Korkut’a anlatır. Korkut, ölümü düşünmemeye ça-lışır.

Bir gün Korkut, hayvanları güden çocukla tanışır. Hayvanlardan biri, ala buzağı Korkut’tan korkarak sürüsünden ayrılır. Çocuğun ayağına diken saplanır. Korkut hayvanı sürüye geri getirmek için onu takip eder. Ama hayvan, taşa döndürür. Hayvan taşa bakarak şöyle konu-şur:

“Ben siyah idim,

Siyahtan doğan ala idim.

Memleketim Kazalı,

Bu dağ ölümüm oldu.” (Kazakbayev, 2018: 61-62).

Maalesef yazar, tekrar birincil kaynağı göstermemektedir. Bu yüzden efsanenin ne-reden çıktığı bilinmemektedir. Korkut’un 40 yaşında gördüğü kâhince rüyası, Jeruyık adlı mekânın arayışları, çoban çocukla karşılaşma, buzağının kaçışı, Korkut’un onu takip etmesi, buzağının taşa dönüşmesi gibi anlatılar, Nişan’da yer almamaktadır. Birin-cil kaynaktan bu hikâyeler yoksa birincil kaynağın gösterilmediği bu efsane, gerçek ola-rak kabul edilemez.

Sıradaki konu, “Tazı ulamasıdır”. Bu hikâyeye diğerlerinden farklıdır. Burada edebî metin, yok sayılır. Kopuz tellerinin yayla sağa sola yürütülmesiyle tazının sesi çıkarılır.



Kopuz çalmadan önce Nişan şöyle der: “Bu sahibini kaybeden dünkü köpeğin ulaması.” Bu kadar, başka şey söylemez. Bir cümleden ibaret metni birincil kaynakla uyumlu şekilde burada verdik. Bu cümleyi efsaneyle neler birleştiriyor? İcra eden kişi tarafından “Tazı uluması” olarak seslendirilen nağme derleme kitabında “Uşar ulumasına”, biricik cümle ise şöyle bir efsaneye dönüşmüştür:

Dul kadının biricik çocuğu vardı. O avcıydı. Onun herhangi hayvanı yakalayabilecek Uşar adlı köpeği ve rüzgârla rekabet edebilen hızlı atı vardı. Bir gün genç adam aniden öldü. O günlerin geleneğine göre ölen kişiyi defnettikten sonra insanlar başka yere göç ederlerdi. Yeni yere göç eden ihtiyar kadın, oğlunun yalnız dostu olan köpeğini aramaya başladı. Eski eve döndüğünde sahibinin mezarında ulayan köpeği gördü. Annesi ağlayarak şunları söyledi:

“Biricik evladımı kaybettim,

Kanatlarım kırılmış gibi.

Uşar, Uşar, ka, ka”

Evladımı kaybeden annenin ve sahibini kaybeden köpeğin sesleri birleşti. Korkut’un bu hikâyeye ilgili yarattığı küye “Uşar ulaması” derler (Kazakbayev, 2018: 22).

Burada orijinal kaynaktaki olan sapmaların birkaçını bulabiliriz. Birincideki köpeğin uluması burada kuş ulumasıyla değiştirilmiştir (Uşar mı?). Tazı, av köpeğidir. Uşar kelimesi ise Kazak folklorunda köpek için değil, bir dağ kuşu için kullanılır. Bu bilgi, Kazak halk bilimindeki nesir türlerde geçmektedir. Sonradan anlatılanların hepsi orijinal metinde yoktur, oysa “Elim-ay” derleme kitabının yazarı onları Nişan’dan kaydedilmiş birincil kaynak olarak göstermektedir.

Açıklanmış notlu metin hâlinde “Elim-ay” derleme kitabında yayımlanan ve orijinal sesiyle kaydedilen nağme isimlerinin mukayeseli tahlili kitap yazarı tarafından rasgele düzeltildiği için sapmaları net bir şekilde göstermektedir (Tablo: No 1):

Tablo: No 1

Tablo: No 2

Orijinalde (Nişan’ın icrası)	“Elim-ay” kitabında (M. Jarkınbekov’un yayını)
Auppay	Auppay
Aujar	Jelmaya
Akku	Konır
Başpay	Başpay
Tazı uluması	Uşar ulaması
Elim-ay	Korkut
Targıl tana	Targıl tana
Sarın 1	Sarın 1
Sarın 2	Sarın 2
Sarın 3	-
Dur, Anes	-
Çocuğunu kaybeden kadın	-

Listede bulunmakta olan “Korkut” adlı müzik eseri Nişan’da yoktur. Yazar birkaç nağmenin isimlerini değiştirmiştir. Orijinali değiştirerek konuyu Korkut’a adapte etmek istediğini görmemek mümkün değildir. Birkaç cümleyle Korkut’a aitmiş gibi adına bağlı yalan efsaneler yaratılmıştır.

Bu arada, “Elim-ay” derleme kitabına dâhil edilen diğer efsanelerde de durumun aynı olduğu söylenebilir. Sadece bu makalede bütün bu suni efsaneler, tahlil edilemez. “Uşar uluması”, “Jelmaya”, “Targıl tana”, “Elim-ay, halkım-ay”, “Auppay”, “Sarın” gibi efsanelerin orijinal kayıttaki söylenmediğini hatırlatmamız yeterlidir. Bununla birlikte adı geçen enstrümantal küyler, Nişan tarafından da söylenmemiştir. “Elim-ay” kitabına ise sonradan eklenmiş konuları olan diğer notlu metinler, dâhil edilmiştir. Burada ortak olan şey, hepsinin Korkut adı altında birleştirilmesidir. Korkut hakkındaki “yeniden keşfedilen” bilgiler vasıtasıyla bazı kimseler, ünlenmek isteyebilir. Bütün bu sapmalar, Nişan’ın müzik nağmeleri etrafında gerçekleştirilen sapkınlıklar yanında bir hiçtir. Kitabın yazarı herhangi bilimsel ispatlamaya başvurmadan bütün bu nağmeleri, efsanevi

Korkut'a atfetmektedir. Öncü akademisyenler tarafından Korkut'un tarihî prototipi hâlâ belirlenememişken bu tür ifadeler, gündeme gelmektedir. Korkut'un yaşadığı Orta Çağ devrinde, kopuz çalma geleneğinin olup olmadığı bilimsel olarak henüz ispat edilememiştir. Mesela, Nişan'ın 13 nağmesi içinde "Uşar uluması" geçmez. Bu isme sadece Korkut tarafında yazılan "Elim-ay" derleme kitabında tesadif edilmektedir. Bazı kimse-ler, daha sonra bu hayal ürüne bir varyant daha ekleyerek işi tamamen karmaşık hâle getirmiştir.

Nağmenin ilk ismi "Tazı uluması"dır. 4-5 tempolu ses benzetmesinden oluşan bu nağme, kısa bir fragman oluşturur. Bu çok kısa nağme, "Elim-ay" kitabında Korkut'un "Uşar uluması" adlı enstrümantal eseri olarak temsil edilir. Eserin uzunluğu, nereden alındığı bilinmeyen başka bir eserle uzatılmıştır. Müzik konusu Nişan'ın nağmelerinden büsbütün farklıdır. Yazar, Nişan'ın müzik fragmanlarını halk bestekârı İhlas'ın kopuz küylerine çok benzeyen başka notlu kaynakla değiştirmiştir. Bu, sahteci değiştirme işidir.

Bir yanılığdan daha bahsedelim. M. Jarkinbekov, "Uşar uluması" küyünün Nişan'dan kaydedildiğini söylüyorsa da A. Kazakbayev, Nişan'dan tek kelime bile söz etmemiştir. A. Kazakbayev, kolaylıkla Korkut'un küy müellifi olduğunu, M. Jarkinbekov ise onu icra eden kişi olduğunu ifade eder. "Uşar uluması" küyüne dayanarak şu sonuçlara varılabilir:

1. Nişan'ın orijinal kaydında "uşar" kelimesi geçmez ve "Uşar uluması" müzik eseri yoktur.

2. "Tazı uluması" olarak adlandırılan kısa bir entonasyon var ve bu gelişmiş müzik eseri olamaz. Burada sadece fragmanlar var. M. Jarkinbekov'un varyantı Nişan'ın icra ettiği nağmesiyle hiç uyum sağlamaz. İkisi hem uzunluk hem konu bakımından tamamen farklıdır.

Birincil kaynağın böylesine başarılı sahtecilikle değiştirilmesine rağmen "Uşar uluması" sıkça yayımlanmakta, bir kitaptan diğerine geçmektedir. Bu durum, halk bilimi teorilerinde uzman olmayan kişilerin halk bilimiyle ilgilendiklerinin göstergesidir (Rink, 2002: 56-86).

"Auppay nağmesi". Adı geçen nağme orijinal kayıtlarla uyum sağlamamaktadır. Nişan, nağmeyi 3/4 müzik boyutunda çalmakta, kitapta ise nağme 2/4 boyutunda deşifre edilmektedir. M. Jarkinbekov'ta Nişan'a ait olan iki heceli ölçü yoktur. Orijinal kayıt üzerinde böylesine kaba deşifmelerin yapılmasına rağmen uzun yıllar, Korkut'un müzik mirasının suni yollarla yapılması konusunda herkes sessiz kalmaktadır. Aynı şey, "Targıl tana" küyü hakkında da söylenebilir. Bazı sesler dışında Nişan'ın gelişmiş kopuz nağmesi yoktur. Korkut'a atfedilen "Targıl tana" küyü nereden geldiği hakkında bilgimiz yoktur. "Elim-ay" kitabında küyün ilk defa Nişan'dan kaydedildiği söylenmektedir. Ama orijinal kayıt metni bambaşka notlarla değiştirilmiştir. Bu nağme İhlas'a ait küylerin müzik enstasyonlarını hatırlatmaktadır.

### **Sonuç**

Nişan Şamenuh'dan kayıtlara geçirilen kopuz nağmelerinin ne kadar çok değiştiği kolayca fark edilebilir. Bu makalenin yazarı, bu meseleyi daha önce pek çok kez uluslararası seviyede, Rusya ve diğer ülkelerdeki yayınlarda gündeme getirmiştir. Buna rağmen gereken tepki alınamamıştır. Kaldı ki, Kazakistan'daki UNESCO bölgesel bürosu tarafından ortaya atılan Korkut'un sözde müzik mirası, Orta Çağ'ın manevi mirası olarak kabul edilmiştir. Bu durum, UNESCO ile ilişkisi düşünüldüğünde, konunun halk bilimi ve etnik tarih uzmanları tarafından yeniden araştırılmasını zorunlu kılmaktadır.

Birincil kaynağı olmayan eski müzik mirasının bilim sahasında kullanılması görülmemiş bir durumdur. Bu tespit, sadece Korkut'un müzik mirasını "yaratan" sözde araştırmacılara değil, aynı zamanda yıllardır susmakta olan müzik araştırmacılarına eleştiridir.

Günümüzde Korkut'un müzik mirası hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kazakistan'da Korkut'un müzik mirasıyla ilgili yayımlanan tüm bilgiler, sahte de-ğıştirmelere dayanan sahte işlerdir. Türk dünyasının akademik çevresi bu tür çalışmalar-la yanıtlanmamalıdır. Bu yüzden Korkut'un müzik mirasıyla ilgili daha önce yayımlanan bilgiler ve temelsiz iddialar, gerçeğin hermeneutik açıdan incelenmesi yöntemiyle yeni-den gözden geçirilmelidir.

Dresden ve Vatikan kütüphanelerinde korunan "Dede Korkut Kitabı" yazılı abide-leri sayesinde Korkut'un ismi, sadece Türkçe konuşan ülkelerde değil, bütün dünyada tanınmıştır. Dolayısıyla, Korkut'un müzik ve şiir mirası üzerine yapılan araştırmalar arkeoloji, etnografya, etnoloji ve halk biliminin son metodolojik usullerini esas alarak bilimsel seviyede yürütülmelidir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Çalışmada bütün yazarlar ortak katkı sunmuşlardır.

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

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

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

## NOTLAR

1. Deşt-i Oğuz, A. Konıratbayev.

## KAYNAKÇA

- Abikenov, Zh.O. "Korkyt Ata and Shamanic Values". *Vestnik Kazahskogo Natsiyonalnogo Universiteta İm. Al Farabi* 75 (2021): 52-60.
- Alimbekov, R. ve Kazakbaev A. "One Historical Truth in The Korkyt Legend", *Opción, Año* 35, 90/2 (2019): 161-171.
- Anikeva, T. A. "Kitab-i Dedem Korkut, Kak Pamyatnik Knijnogo Eposa". *Eurasian Studies* Vol 1 (2015). 113-130.
- Aytmuhambet, J. A. "Korkut Ata v Kazahskom Folklore i literatüre", *EvrAziyskiy Soyuz Uçenih (ECV)* 26 (2016): 59-63.
- Drevnosti Kirgizskoy Stepi i Orenburgskogo Kraya. *Sost. İ. A. Kastane. Orenburg*, (1910).
- Divayev. A. *Tartu*. Almatı, (1992).
- Konıratbayev, A. *Kiniga Moyego Deda Korkuta*. (çev. Avelbek Konıratbayev) Almatı: Jazuvsı, 1986.
- Jarınbekov, M. Korkut. *Eslim-ay*. Sost. Almatı: Öner, (1987).
- Joldasbekova, M. ve Şadiyevoy, G. *Kiniga Moego Deda Korkuta*. Astana: Tsentri Korkutovedeniya Pri Kazahskom Natsionalnom Universitete İskusstv. (2019).
- Kazakbayev, A. *Korkut Ata. Legem i Kuyi*. Astana, (2018).
- Kazahstan. *Natsionalnaya Ansiklopediya*. Almatı: Kazahskaya Ansiklopediya. C. 6, 2004.
- Konıratbay, T. ve diğeri. "Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World", *Asian Social Science* 21 (2015): 1911-2017.
- Konıratbay, T. A. "Korkut v Folklore TurkoYazıçılığın Narodov". *Navçnaya Diskussiya, Voprosi Filologii İsusstvedeniya* 11 (2016): 8-16.
- Kultura Kazahstana, *Ansiklopedičeskiy Spravoçnik*. Almatı: Aruna, (2010).
- Lerh. P. Arheologičeskaya Poezdka v Turkestanskiy Kray v 1867 Godu. *SPB*, (1876).
- Literatura Kazahstana, *Ansiklopedičeskiy Spravoçnik*. Almatı: Aruna, (2010).
- Michael, E. Meeker. "The Dede Korkut Ethic", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, (2009): 395-417.
- Nabiyeva, U. A. "Kitab-i Dede Gorgud, Drevnih Pamyatnik Ozanskogo", *Vestnik Vyatskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta* (2014): 127-132.
- "Pamyatnik s Arabsko-Tatatskoy Nadpisu v Başkıriri", *EVORAO, Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Russkogo Arheologičeskogo Obşestva. T. IX.* (1859).
- Türkistan Mejdunarodnaya Ansiklopediya. Almatı: Kazahskaya Ansiklopediya, (2000).
- Rink J. "The Profession Of Music". *The Cambridge History of Nineteenth Century Music, Cambridge:Caubrigeuniv Press* (2002): 55-86.
- Seydimbek, A. *Kazahskoye İskusstvo Kiyoy*, Almatı, (2002).

## KAM VE KAMIN İŞLEVLERİNİN TÜRK-İSLAM DÖNEMİ İLK METİNLERİNDEKİ KARŞILIKLARI\*

### The Equivalences of Kam and Kam's Functions in the Early Texts of the Turkish-Islamic Period

Arş. Gör. Dr. Banu GÜZELDEREN\*\*  
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT\*\*\*

#### ÖZ

Eski Türk inancında kamların (şamanların) işlevlerinin zaman içinde farklı dinlere bağlı olarak değişime uğraması tarihi metinler aracılığıyla izlenebilmektedir. Özellikle ilk dönem İslami metinlerde tespit edilen kam ve işlevlerine ait adlandırmalar bu işlevlerin sınırlarının nasıl çizildiğine ilişkin bilgi vermektedir. Bu doğrultuda, İslam dinini benimseyen Türklerin hayatında kamin işlevlerinin birbirinden ayrılarak yaşamını sürdürmesi yakın zamana kadar metinler aracılığıyla gözlemlenebilmektedir. Bu çalışmada araştırmacılar tarafından temelde "din adamı / göklere yolculuk / dinsel ayin yönetme işlevi", "büyü / tedavi amaçlı büyü / hekimlik işlevi" ve "kehanet" çerçevesinde toplanan kamin işlevlerinin İslamiyet'in benimsendiği ilk dönemdeki Türkçe metinlere nasıl yansıdığına üzerinde durulmuştur. Bu işlevlere ait adlandırmaların tarihi metinlerde tespit edilen ilk örneklerinden itibaren sınırları çizilmeye çalışılmıştır. İlgili söz varlığının hangi anlamlara geldiği ve kamin hangi işlevlerine işaret edecek biçimde kullanıldığının üzerinde durulmuştur. Çalışmada ilk önce din adamı işlevine ait adlandırmalar ele alınmıştır. Kamin din adamı işlevi ile dinsel ayin yönetme, bu ayin sırasında göklere yolculuk, ruhlara rehberlik etme işlevlerine sahip olması anlatılmak istenmektedir. Taranan metinlerdeki kam adlandırmalarının eski Türk inancındaki gibi bütün işlevleriyle bir kam çerçevesini sunmadığı elde edilen verilerden yola çıkılarak tespit edilmiştir. Zamanla İslami çevrede bu işlevin dervişler, âşıklar, şeyhler ve veliler biçiminde farklı bir form ile varlığına devam ettiği görülmektedir. Kam sözcüğüyle eski Türk inancını doğrudan çağrıştıracak olan din adamı işlevinden uzaklaşmış, sözü edilen diğer işlevlerle sınırlı tutularak bir süre varlığını korumuştur. Bunun yerine gerektiği durumlarda kamin çeşitli görsel öğelerine ilişkin adlandırmaların veya başlı başına hekim, kâhin, büyüci olarak tanımlanmasını sağlayan adlandırmaların tercih edildiği görülmüştür. Kamin bir diğer işlevi olan büyü / tedavi amaçlı büyü / hekimlik işlevinin İslami karaktere bürünerek ocaklar, emçiler, otaçılar, hocalar, kırık-çıkıkçılar biçiminde varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Anadolu'da Türkmen babalarının olağanüstü işler yapmalarının keramet sahibi olmaları ile açıklanması da Sünni İslam'ın yasaklarına karşı büyü ve sihrin biçim değiştirmesi olarak düşünülebilir. Bunun yanında kam ve kamlığa ilişkin temel söz varlığının hekimlik işlevine yönelen anlamlar kazandığı da görülmektedir. Kamin kehanet işlevi, İslamiyet'le birlikte velilikle ilişkilendirilerek yaşatılmıştır. Henüz ilk İslami metinlerde bu işlevlerin İslamiyet'ten uzak oluşları nedeniyle ayırışmaya başladığı görülmüştür. Dine aykırı bulursa da halk arasında yaygın olarak süren ve bir alışkanlık hâline dönüşen uygulamaları ifade etmek, dönemin müellifleri için de büyük bir dikkat ve incelikli bir yaklaşımı gerektirmiştir. İslami metinlerde sözcüğün "din adamı" anlamı ancak "eski Türk inancının din adamı"ni ifade etmek için kullanılmıştır. Çalışmada incelenen metinlerden yalnızca birinde tespit edilen bu tek örneğin kâhinlik vurgusuyla sunularak dinsel işlevinden çıkarılmaya çalışıldığı görülmüştür.

#### Anahtar Kelimeler

Eski Türk inancı, kam, kehanet, büyü, hekimlik.

#### ABSTRACT

It can be followed through historical texts that the functions of kams in the old Turkish belief changed over time, depending on different religions. The naming of kam and its functions, which were determined in Islamic texts belonging to the first years, also provide information on how the boundaries of these functions were drawn. In this respect, it can be observed through the texts that the functions of the kam is separated from each other for the Turks who have adopted the religion of Islam. In this study, it was emphasized how the functions of the kam, which were collected in the framework of "religious man / journey to the heavens /

\* Geliş tarihi: 19 Temmuz 2022 - Kabul tarihi: 29 Kasım 2022

Güzelderen, Banu; Karadavut, Zekeriya. "Kam ve Kamin İşlevlerinin Türk-İslam Dönemi İlk Metinlerindeki Karşılıkları", *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 166-176

\*\* Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya, guzelderen@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1100-7569.

\*\*\* Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya, zkaradavut@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9116-9706.

religious ritual function", "magic / therapeutic magic / medicine function" and "prophecy", were reflected in the Turkish texts from the first period of the adoption of Islam. The boundaries of the naming of these functions in the texts have been tried to be drawn from the first examples identified in the historical texts. It has been emphasized what meanings the related vocabulary means and which functions of the kam are used to indicate. In the study, firstly, the scope of the clergy function of the kams was revealed. With the function of a priest, it is meant that he or she has the functions of leading religious rituals, traveling to the heavens during rituals, and guiding spirits. It has been determined based on the data obtained that the naming does not present a kam with all its functions as in the old Turkish belief. It is seen that this function continues to exist in a different form in the form of dervishes, minstrels, sheikhs and saints in the Islamic environment. The word "kam", on the other hand, moved away from the function of clergy, which would directly evoke the old Turkish belief, and kept its existence for a while by being limited to other functions mentioned. By avoiding this naming, denominations related to various visual elements of the kam were used when necessary, or it was seen that denominations were preferred, which allowed to be defined as a doctor, soothsayer, or magician on their own. It is known that another function of the kam, which is magic / therapeutic magic / medicine, takes on an Islamic character and continues to exist in the form of ocaks, emçis, herbalists, hodjas, bonesetters. The explanation of the extraordinary deeds of the Turkmen fathers in Anatolia by the fact that they have miracles can also be considered as a transformation of magic and magic against the prohibitions of Sunni Islam. In addition, it is seen that kam and the fundamental vocabulary related to kam has gained meanings towards the medical function. The oracle function of the kam was kept alive by being associated with the Muslim saints. It has been seen that these functions have started to diverge in the first Islamic texts due to their distance from Islam. Expressing the practices that were widespread among the people and turned into a habit, even though they were found to be against religion, required a great attention and a delicate approach for the authors of the period. Since the texts of the period are Islamic texts, the meaning of the word "kam" was used only to express the "kam of the old Turkish belief". It has been seen that this single example, which was found in only one of the texts examined in the study, was presented with the emphasis of prophecy and tried to be removed from its religious function.

#### Keywords

Old Turkish belief, kam, prophecy, magic, medicine.

#### Giriş

Kültür tarihinin önemli bir parçasını oluşturan inançlar, zamanla farklı dinler benimsense de alışkanlıklar biçiminde varlıklarını sürdürürler. Türk kültür tarihinde eski Türklerin inanç ve uygulamalarının kimi zaman olduğu gibi, kimi zamansa şekil değiştirerek izlenmesi alışkanlık hâline gelmeleriyle açıklanmaktadır. Diğer taraftan günümüzde tespit edilebilen uygulamaların ve alışkanlık şeklinde süregelen davranışların geçmişte yazılı kaynaklarda yer verilmeyen inanç alanlarını aydınlatması da söz konusu olabilmektedir. Bu doğrultuda yapılan derlemeler, eski Türk inancına ait oldukça fazla malzeme sağlayarak inanç sisteminin çeşitli yönlerinin aydınlatılması için zemin hazırlamıştır.

Müslüman olan Türklerin hayatında kamların "hekim", "ozan", "inanç dünyasına bağlı törenlerin, ayınların düzenleyicisi", "büyücü", "kâhin" özelliklerinin bir süre birbirine bağlı olarak, ancak zamanla birbirinden farklı kimlikler atfedilerek yaşatıldığı Fuad Köprülü tarafından ifade edilmiştir (2014: 97). Köprülü; sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimlik gibi birçok niteliğin kamlarda toplandığını ve kamların halk arasında önemli ve saygın bir yeri bulunduğunu belirtir (2014: 89). X. yüzyıla ait bir metin olan *Hudûdü'l-âlem*'de Oğuzlardan söz edilirken hekimlerin-kamların çok makbul bir konumda oldukları, görüldükleri yerde kendilerine secde edildiği belirtilir (Şeşen 2017: 72).

Mircea Eliade, kamların bir sihirbaz, hekim ve ruhgüder olduğuna ve bunlardan başka rahip, mistik ve ozan da olabildiğine dikkatleri çeker (1999: 22). Jean Paul Roux tedavi amaçlı büyü, göklere yolculuk ve kehanet olmak üzere kamların üç işlevinin bulunduğunu söyler (Potapov 2012: 165, Roux 1958'den). Michel Perrin de bu doğrultuda kamların tedavi işlevi, ruh kılavuzluğu ve kehanet işlevlerinden söz etmektedir (2018: 74-86). Kam, ayınlar sırasında göklere yolculuk yaparken kimi durumlarda ruhlara rehberlik eder. Göklere yolculuk, ölümlere yol gösterme; ruhun neden olduğu hastalıkları tedavi etme; kendisini bulamamış ruhlara rehberlik görevlerine (Perrin 2018: 76, 84-86) hizmet

edebildiğinden aslında bu işlev kamların bir nevi din adamı olmasına bağlı olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada kamların işlevlerinin İslamiyet'in benimsendiği ilk dönemdeki Türkçe metinlere nasıl yansıtıldığının üzerinde durulacaktır.

### 1. Din adamı / göklere yolculuk / dinsel ayın yönetme işlevi

Türk coğrafyasına gelen seyyahların kayıtlarından ve Altay Şamanizm'ine ilişkin derlemelerden, kamların ayınlar sırasında neler yaptığını ilişkin çok çeşitli bilgiler elde edilebilmektedir. Bu derlemelere göre zayıf insan yüce gök ilahları ile, karanlığın ruhlarına cennetteki ataları<sup>1</sup> aracılığıyla müracaat edebilir ve bu atalara da kamlar vasıtasıyla ulaşılır (Radloff 1994: 8). Kamlar, kurban takdim eder; evi ölü ruhlarından arındırır, duaların icrasında başrolüdür (Radloff 1994: 18).

Kamların en eski ve en temel işlevi bir çeşit din adamlığı ile açıklanabilir. Din adamı işlevi ile dinsel ayın yönetme, bu ayın sırasında göklere yolculuk<sup>2</sup>, ruhlara rehberlik etme işlevlerine sahip olması anlatılmak istenmektedir. Zamanla İslami çevrede bu işlevin derişler, aşıklar, şeyhler ve veliler biçiminde farklı bir form ile varlığına devam ettiği görülmektedir. *Kam* sözcüğüyle eski Türk inancını doğrudan çağrıştıracak olan din adamı işlevinden uzaklaşmış, sözü edilen diğer işlevlerle sınırlı tutularak bir süre varlığını korumuştur.

Tuvalar kam karşılığında *ham* sözcüğünü kullanırken mucizeler gösteren kamlara *yelbeçi ham* veya *yelbilü* derler (Potapov 2012: 162, Potanin 1883'ten). Eski Türklerde kam ile *yelviçi-yalwıçılar*ın yani "büyücü"lerin birbirinden ayrıldığı bilinmektedir (Roux 2017: 117). Bu ayrım kamların dinsel ayını yönetme, göğe yolculuk etme işlevinin bulunmasına dayanıyor olmalıdır.

Tuvalarda kamların ruhlarının ölümlerinden sonra yeryüzünde esinti veya yel olarak kaldığına inanılır (Potapov 2012: 115, Taube 1982'den). Kamın yardımcı ruhları da böyle bir esinti veya yel<sup>3</sup> biçiminde bedenine girer (Potapov 2012: 114). Cüveynî, kamların kehanet yeteneklerinin kaynağını ruhlardan aldığını söyleyerek bu inanca tarihî bir tanık getirir (Potapov 2012: 97-98). Potapov, kamların gizli dillerinde yardımcı ruhların verdiği gizemli gücün sıklıkla "yel" ile ilgili olarak adlandırıldığına dikkatleri çeker (2012: 117). Ayın sırasında kamı yöneten ruha *yelgen* denmesi bunun bir örneğidir (2012: 117). Bu bilgiler, *yel<sup>4</sup>* ve *yel* kökünden türetilen diğer adlandırmaları da açıklamaktadır.

Tuvalarda olduğu gibi *kam* sözcüğü Sarı Uygurlarda da törensel olarak kullanılmaya devam eder, buna karşılık gündelik hayatta *ilçi<sup>5</sup>* sözcüğü tercih edilir (Potapov 2012: 162, Malov 1912'den). Teleütler kam karşılığında *yelbilü* sözcüğünü kullanmaktadır (Potapov 2012: 162, Verbitsky 1884'ten).

Tarihî Türk dilinin en eski metinlerinden itibaren *yel* ve *yelden* türetilen adlandırmalarla karşılaşılır. *Divânü Lugâti't-Türk'te* *yelwi* "büyü", *yelwiçi* "büyücü" anlamıyla kayıtlıdır (DLT III: 33). *yelwi* sözcüğünden "büyü yapmak" anlamına gelen *yelwik-* fiili türetilmiştir. Eski Uygur Türkçesi metinlerinden *Dişastvustik* ve *Kuanşi im Pusar'*da kullanılan *yelwik-* fiili ilk Türkçe Kur'an çevirilerinden biri olan TİEM 73'te de tanıklanır: "yilvikip ağukup ölürgeli şakınsar" (KİP 184). "yelvikip uçınıp yeme ölmegey" (Dİ 775). "sorgıl tanrı kulu oğlanına ançada kim keldi anlarğa aydı anar fir'avn men sêznür men seni ay müsâ yelwikmiş" (TİEM 73 213v/7=017/101). TİEM 73 Kur'an çevirisinde *yelviçilik* (TİEM 73 428r/3=074/024), *yelvilen-* (TİEM 73 193r/2=015/015) gibi aynı kökten türemiş başka sözler de kullanılır. Potapov *yelbi-yelvi-yelwi* teriminin, kamın gücünü ifade ettiğini ve onun yardım aldığı ruhların gücü anlamını taşıdığını söyler (Potapov 2012: 162). Bu ruhların İslam etkisinde "şeytani" bulunduğu DLT'deki *yelwir-* başlığı altında görülmektedir: "'er yelpirdi', 'adam şeytani bir gücün etkisindeymiş gibi sağa ve sola döndü'" (CTD II: 194).

İslamiyet'i benimseyen Türklerin ilk metinlerde *kam* sözcüğü "büyücü, falcı, hekim, kâhin" ve "kam", "aklını yitirmiş kimse"<sup>6</sup> anlamlarında karşımıza çıkar. DLT'de *kam* sözcüğü dört yerde tanıklanır: "kamlar kamuğ arwaşdı = kamlar-kâhinler- birtakım anlaşıl-mayan sözler söylediler" (DLT I: 236). "kam arwaş arwadı = kam, şaman arpağ arpadı, efsunladı" (DLT I: 283). "kam: kâhin, şaman" (DLT III: 157). "kam ırıkladı = şaman kâhinlik etti, ırka baktı" (DLT III: 443). DLT'de *kam* sözcüğünün bire bir karşılığı olarak "kâhin, şaman" denilse de kamların büyü yapma işlevine işaret eden açıklamalara da yer verilmektedir (Canpolat 1975: 23). DLT'deki "kam arwaş arwadı = kam, şaman arpağ arpadı, efsunladı" (DLT I: 283) ifadesindeki *arwaş arwa-* "büyülü sözler söylemek" anlamına gelir. Kam büyü sözleriyle ya bir hastalığı tedavi eder ya da halkının iyiliği için yağmur yağdırma, kar yağdırma gibi bir büyü işlevini gerçekleştirir. Dolayısıyla *kam* "bü-yücü" anlamına gelecek biçimde kullanılmıştır.

Tarihî Türk dilinde kamı karşılayan sözcüklerden biri, geleneksel adlandırmalardan farklı bir konumdadır: *tüy takmış kişi*<sup>7</sup>. Altay Şamanizm'inde kamların elbiselerine gerçek hayvan unsurları taktıkları bilinmektedir. Bunlar hayvan uzuvları, kürk, tüy gibi unsurlardır. Kamların kıyafetleri üzerindeki bu parçalarla Sibiry'a'daki kaya resimlerindeki antropomorfik figürler kimi zaman birlikte değerlendirilir (Hoppál 2015: 54). Birtakım Rus arkeologlar ayakta duran, dans eden insansı figürleri kamların göstergeleri olarak değerlendiren ve bu insansı figürler kimi zaman kuş veya ayı başlı olabilmektedir (Hoppál 2015: 54, Okladnikov vd. 1972'den). Hoppál bu konuda yapılan çalışmalarda her unsurun dinsel düşünceyle bağının kurulmasının doğru olmadığını söyler. Bununla birlikte kaya çizimlerinde kartal başlı insan imgesi kamların atası ve koruyucusu olduğuna inanılan kartalla bağdaştırılır (2015: 60-62)<sup>8</sup>.

Anohin kamın elbisesini (*manyak*) betimlerken saçaklı, işlemeli ve puhu kuşu ya da kartal tüyleri asılan örgülerin *manyakın* kuşağına gelişigüzel asıldığından söz eder. Yine *manyakın* omuzlarında dikey olarak puhu kuşu, baykuş veya kartal tüylerinden oluşan *ülbek* adı verilen demetler bulunur. Şapkanın ense kısmında da bazen uçan kuş figürleri bulunur (Anohin 2006: 54-56). Kevser Gürcan Yardımcı da bu giysilerde kuş sembolizminin ön planda olduğunu ve kuş tüyünün de sıklıkla başlıkta kullanıldığını söyler (2017: 464). Kamın giysisindeki bu durum göğe yükselme işleviyle birlikte düşünüldüğünde, uçmaya yardımcı öğeler olarak da anlamlıdır.

Kam giysisinin kuş unsurlarını içermesi<sup>9</sup> TIEM 73 metninde "tüy takmış kişi" tabirini açıklamaktadır. Kur'an'da ilgili ifade Ar. *kâhin* sözcüğüne karşılık olarak kullanılmıştır. Kamın kehanet işlevinin kam kıyafetiyle ifade edilmesi, dönemde kamın işlevlerinin bütünlüğünü koruduğuna işaret ediyor olabileceği gibi yalnızca kâhinlik eden kimselerin kam kıyafetini giymekte olduğu anlamına da geliyor olabilir. Her iki durumda da ilk Kur'an çevirilerinden birinde görsel öğelerden yararlanılarak yapılan bu adlandırmanın kamın işlevleri bakımından özel bir konumu bulunmaktadır. Kamlarla bütüleşen bu giysilerdeki kuş tüylerinin İslamiyet'le birlikte birtakım değişikliklere rağmen korunmaya devam etmekte olduğunu Kazak ve Kırgız baksılarında görmek mümkündür<sup>10</sup>.

## 2. Büyü / Tedavi amaçlı büyü / Hekimlik işlevi

Kamların işlevlerinin ayrışmasıyla hekimlik işlevinin İslami karaktere bürünerek ocaklar, emçiler, otaçılar, hocalar, kırık-çıkıkçılar biçiminde varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Bunun yanında kam ve kamlığa ilişkin temel söz varlığının hekimlik işlevine yönelen anlamlar kazandığı da görülmektedir. İslamiyet'in etkisindeki ilk metinlerde kam sözcüğünün hekim karşılığında kullanılmaya başlandığı görülür<sup>11</sup>. Aynı dönem metinlerinde *emçi* ve *otaçı* sözcükleri de hekim anlamıyla kullanılmaktadır.

Gerhard Doerfer *emçi* sözcüğünü incelerken *otaçı* ve *emçinin* işlevlerindeki farklılığa dikkatleri çeker. *Emçinin* büyü ile tedavi eden bir büyücü hekim anlamına geldiğini, buna karşılık *otaçının* yalnızca hekim özelliği gösterdiğini belirtir. Kalmuklarda *otaçı* sözcüğünün kırık kemikleri onaran ve veterinerlik de yapan bir hekim olarak ifade edilmesi otaçıların emçilerden ayrılan yönüne işaret etmektedir (Doerfer 1965: 215-216). Hülya Arslan Erol, büyü ile hekimlik yapan kimselere *emçi* denmiş olabileceğini ancak Eski Uygur Türkçesi metinlerinde bunun çok da açık olmadığını ifade eder (2014: 267). Ona göre bu durum başlangıçta her iki sözcüğün de hekimi karşıladığını, aralarındaki ayırımın zamanla ortaya çıkmış olabileceğini düşündürür (2014: 267).

Kamların büyü işlevleri bir noktada hekimlik işlevleriyle kesişmektedir. Bu nedenle hekimlik işlevi için "tedavi amaçlı büyü" adlandırması da tercih edilmektedir. İnsanların çok eski dönemlerde sözcüklerin büyü gücü olduğuna inandığı ve seslendirilen her bir sözcüğün bir güç tarafından harekete geçirildiğini düşünmeleri söz konusudur (Ong 2003: 48). Kamların ayinler sırasında diğer kimselerce anlamsız sözler söylemelerinin bununla ilgisi kurulabilir. Belki de bu nedenle *arbavçılar* veya *arbakçılar*, kam, şaman ya da baksı olmamalarına rağmen efsunu öğrendikleri koşulda okuyup üfleyebilirler ve yılan, akrep, karakurt, tarantula (*böy*) gibi haşerelerce ısırılanlara şifa verebilirler (İnan 2017: 139)<sup>12</sup>.

Büyü sözleri İslamiyet'ten sonra yeniden şekil verilmiş, büyü sözler dualara dönüştürülmüştür<sup>13</sup>. Böylece duaların okunup hastaya üflenmesi Müslümanlar arasında da yaygın olarak sürdürülen bir geleneği işaret eder. Müslüman Türklerin de *arbavçıları* çağırıp dertlerine derman olmak üzere okutup üfletmesi böyle bir değişimin neticesidir (2017: 139)<sup>14</sup>. Bu değişimin ilk örneklerini henüz XI. yüzyılda görebilmek mümkündür. DLT'de *bitig* sözcüğü "büyü; tılsım" anlamını da taşımaktadır: "‘yel kıvuz bitigi’ denir ki, ‘cin çarpmasına karşı efsun, üfürük’ demektir" (DLT III: 163-164)<sup>15</sup>. Fısıldamak anlamına gelen *suwşa*- fiilinin açıklamasında da üfürükçülüğe dair şu ifadeler yer alır: "‘ol kulağa suwşadı = o, gizli bir sözü kulağa söyledi, fısıldadı [...] sökelge suwşadı = hastaya okudu, üfledi" (yazım düzeltilmiş, DLT III: 286).

*Isırık* sözcüğü "Güney Batı Türk lehçelerinde ‘şeytani ruhları uzaklaştıran tütsü’ anlamına gelirken, Osmanlı Türkçesinde ‘ısırik’ anlamındadır" (Clauson 1972: 250). DLT'de "ısırik: nazara ve cin çarpmasına uğramış çocukları tedavi ederken kullanılan bir kelime. Yüzüne duman ve buğu tutularak ısırık ısırık denir; ‘ey cin, ısırılmış ol’ demektir" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014: 48-49). Burada tedavi amaçlı büyüün tütsüleme yoluyla da yapıldığı görülmektedir. Müslüman bakışı ayinlerinde de kötülükleri, hastalıkları, cinleri uzaklaştırmada tütsünün önemli bir yeri olduğu görülmektedir (Anadol ty: 56-58, Malov 1918'den).

Tütsü yakılması ile kötü ruhları uzaklaştırma yönteminin XI. yüzyıl Türk dünyasında üzerlik otu ve öd ağacı ile yapıldığını da kaynaklardan öğrenmek mümkündür: "kaç kaç: cin çarpması eseri. Böyle olan adamın yüzüne soğuk su serpilir, sonra ‘koyu kaç’ denir. Üzerlik ve öd ağacı ile tütsülenir. Bu ‘kaç kaç’ demek olsa gerektir" (DLT III: 163). Üzerlik otu, öd ağacı tütsü yapılması dolayısıyla ayinlerin de bir parçasıdır<sup>16</sup>.

Bugün cadı olarak bilinen Farsça *cādū* "ruh çağırıcı, büyücü; birinin büyüünü bozma hizmetini yerine getiren kişi" anlamına gelir (Steingas 1998: 349). İslamiyet'le birlikte sihir ve büyü kesin olarak yasaklandığından *cādū* sözcüğü, kullanıldığı kaynaklarda olumsuz bir çağrışım taşımaktadır<sup>17</sup>. *Cādū* sözcüğü yalnızca büyücü anlamında değil, başlı başına büyü ve sihir karşılık için de kullanılmıştır. Karahanlı Türkçesi metinlerinden itibaren *cādūcılık*, *cādūlūg~cādūlık~cādūluk* gibi aynı sözcükten türetilen biçimler de sıklıkla tercih edilmiştir.



Türkçe ilk Kur'an çevirilerinde Ar. *sihr* sözcüğünün karşılığı olarak *cādū* kullanılırken Ar. *kāhin* sözcüğünü karşılamak için *kam* sözcüğünün tercih edildiği görülür (TİEM 73 387r/4=52/29, HKT 546a/2=69/7). Tarihî Türk dili metinlerinde Ar. *sihr* sözcüğünün yerine *bügi* sözcüğünün de getirildiği görülmektedir<sup>18</sup>. *Bügi* sözcüğü *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye*'de "sihir, büyü" (T 19a/3) ve *Lügat-i Çağatay ve Türki-i 'Osmânî*'de "büyü, sihir, usta büyücü" anlamlarına gelecek biçimde tanıklanır (ŞS 178)<sup>19</sup>. TİEM 73'te büyü yapan kimse için *bügüçi* ve büyülenmek karşılığında da *bügilen-* fiili kullanılır (TİEM 73 160r/9; 263r/1 vd.).

*arba-* veya *arwa--arva-* fiili ve bu fiilden türeyen sözcüklere Eski Uygur Türkçesi metinlerinden itibaren rastlamak mümkündür (*arbala-*, "büyülemek, sihirlemek" EUTS 18). DLT'de *arwa-* fiili "büyü yapmak, efsunlamak" anlamıyla kaydedilmiştir (DLT IV: 40). Bu büyüleme işini kimin yaptığı da metinde açıkça ifade edilmiştir: "kam arwaş arwadı = Kam arpağ arpadı, efsunlandı" (DLT I: 283); "kamlar kamuğ arwaşdı = Kamlar anlaşılmayan birtakım sözler söylediler. Cin çarpmasına karşı yapılan üfürükler de böyledir; arwaşur-: arwaşmak" (DLT I: 237).

ŞS metninde *arbağ* "yılanı kovuştundan çıkarmak için veya soktuğu yere zehrinin sirayet etmesini önlemek için okunan efsun", *arbağcı* "efsuncu, büyücü" ve *arba-* "büyü yapmak, efsun okumak, nasihat vermek" sözcükleri yer alır (ŞS 33). *Senglâh*'ta tanıklanan *arbağ* "büyücü sihir yapan" sözcüğü de aynı doğrultudadır (S 34). Şeyh Süleyman Efendi'nin sözlüğünde *arba-* fiiline yüklenen anlamın tedavi amaçlı büyü işleviyle ilgisi görülebilmektedir. *arba-* (Yudahin 2011: 41; Koç vd. 2019: 46), *arbaştı* (Koç vd. 2019: 46) gibi sözcükler bugün hekimlik işlevinden ayrılmış bir biçimde Kıpçak lehçelerinde varlığını sürdürmektedir.

*Kutadgu Bilig* hekimlik konusunda çok ayrıntılı betimlemeleriyle dikkatleri çeken bir metindir. Metinde hekim karşılığında *kam* sözcüğü kullanılmaktadır. Kamların ilgilendiği hastalıklar ile diğer hekimlerin ilgilendiği hastalıklar birbirinden ayrılmaktadır. Doerfer'in sözünü ettiği *emçi-otaçı* ayrımının bir benzerinden söz eden Yusuf Has Hâcib'e göre, *mu'azzinler* ilaçla tedavi ederken, *otaçılar bitig* aracılığıyla tedavi ederek birbirinden farklı hastalıklara şifa olurlar: "otaçı unamaz mu'azzim sözün / mu'azzim otaçıka ewrer yüzün; ol aymış otuğ yise igke yarar / bu aymış bitig tutsa yekler yırar" (KB 4364-4365).

Kamların hastalıkları tedavi etme işlevi zamanla kam ve hekim kavramlarının halk arasında örtüşmesine ve birbirinin yerine kullanılmasına neden olmuştur (Yıldız 2018: 299). Bunun en etkili tanığını KB metninde görebilmekteyiz. 4361-4365. beyitler arasında hangi hastalık durumlarında kimden yardım alınması gerektiği ayrıntılı olarak anlatılır. Buna göre *yel yeklig ig* "cin ve şeytanın sebep olduğu hastalıklar"ın okuyup üfleme ile tedavi edileceği; diğer hastalıklarınsa ilaçla tedavi edileceğine yer verilir. Buna göre cin ve şeytanın sebep olduğu hastalıklardan korunmak ve kurtulmak için büyücüler muska hazırlamalıdır (KB 4361-4365). Yusuf Has Hâcib, ilaçla tedavi eden kimselerle büyü ve üfürükle tedavi eden kimselerin birbirinin yaptığı işi beğenmediğini de dile getirir (KB 4364). KB'deki ilgili beyitler ilaçla tedavi eden hekimlerle büyü sözlerle tedavi eden kimselerin söz varlığının ayrıştığı dönemin tanığıdır.

Kam sözcüğünün, *otaçı* yani ilaçla tedavi eden hekimlerin karşısına çıkarılan *mu'azzin/afsûnçı* sözcükleri yerine kullanılmaması da metnin incelemeye değer bir diğer yönüne işaret eder. Kam sözcüğünün doğrudan doğruya "hekim"i karşıladığı beyitler de bulunmaktadır. *Otaçının büyücülüğüne karşılık kam*, ilaçla tedavi eden bir hekimdir: "bu sukluk ig ol bir otı yok emi / anı emleyümez bu dünya kâmi" (KB 2002). Kamların İslamiyet'in benimsendiği ilk yıllarda "tedavi amaçlı büyü" işlevi dolayısıyla büyü ile tedavi

eden hekimler olarak betimlenmesi beklenirken aksine ilaçla tedavi eden bir tıp hekimi olarak betimlendiği görülmektedir: “kamuğ igke ot ol emi belgüüg / ol ig emlegüçi kamu belgüüg” (KB 3873). Büyü ile tedaviyi uygulayan kimseler için *kam* demekten kaçınılması, yöntemin dinsel etkiden ayrıştırılarak eski inancın bir kalıntısından ziyade bir alışkanlık olarak uygulanabilir olmasının yolunu açmaktadır. Bu durumda kam otaçının karşısında muskayla değil de ilaçla tedavi eden bir hekim konumundadır. İlaçla tedavi eden hekim olarak *kam* sözcüğünün kullanıldığı bir diğer beyitse şöyledir: "seningde turur kör bularning emi / otagiñ dârû birle bolgıl kamı" (KB 5244). Metinde otaçı ile kamın tedavi yöntemlerindeki farklılığa işaret edilen şu beyit de yer almaktadır: "kereke tut otaçı kereke erse kam / ölüglüke hergiz asıg kılmaz em" (KB 1065).

DLT'de kamlar kâhin, büyücü ve falcı olarak tanımlanır. Em (ilaç) ile tedavi edenlere *emçi*; ot ile tedavi eden hekimler için de *otaçı* dendiği bilgisi de birbirine paralel olarak kaydedilmiştir (DLT I: 35, 38). DLT metninde *emçi* ve *otaçı* ilaçla tedavi eden hekim olarak tanımlanır: "emçi angar ot otadı: hekim ona ilaç yaptı" (DLT III: 252); "otaçı közüğ enüçledi: otaçı göze inen perdeye ilaç koydu" (DLT I: 299). Kamlara hekimlik işleviyle yer verilmeyen metinde hekim ve büyü ile tedavi bakımından da *otaçı* (DLT I: 35) ve *emçi* (DLT I: 38) sözcükleri için bir ayrıma gidilmemiştir<sup>20</sup>. *ota-* fiili DLT'ye göre Oğuz lehçesine aittir (DLT I: 252). *Mukaddimetü'l Edeb'*de bu fiilden türetilen *otalağuçi* ve *otala-* fiilleri de görülmektedir (ME 215/3; 218/7). *Kitabü'l İdrak li-lisâni'l Etrâk'ta otaçı* ve *otçı* sözcükleri aynı anlamdadır ve her ikisi de "tabip, doktor" anlamındadır (Kİ 15). *Kıyasü'l-Enbiyâ*, *Hüsrev ü Şirîn* gibi metinlerde *otaçı* (KE 170v/11; HŞ 2494), *otaçılık* (KE 170v/10) hekimlik anlamıyla tanıklanmaktadır.

Kam sözcüğünün ilerleyen tarihlere ait metinlerde hekim işleviyle kullanıldığı da görülmektedir. Memlük Kıpçak Türkçesi metinlerinden Kİ'de sözcüğe doğrudan doğruya "hekim" anlamı verilir (Kİ 75). *Senglah* ve ŞS'de *kam* "hekim" anlamını taşımaktadır (S 67/276v). Bu metinlerde ve *Kitabü'l Bulgatü'l-Müştak'ta* (BM) *kamla-* "hekimlik etmek" fiiline de yer verilmektedir (Kİ 75; S 67; BM 58b/4). Harezmi Türkçesi dönemine ait olduğu düşünülen metinlerde *emçi* sözcüğünden *emçile-* fiili türetilmiş ve "tedavi etmek" karşılığında kullanılmıştır. ME metninde *emçilik* "hekimlik" anlamındadır (ME 182/2).

Kamların büyü işlevi yalnızca tedavi amaçlı hekimlikle kendisini göstermez. XIII. yüzyıla ait *Mücemül-Büldan'da* yada taşıyla yağmur yağdırma ve kamların saygınlığı ve büyücülüğünü anlatan uzun bir pasaja yer verilmiştir (Şeşen 2017: 136-137). Buna göre, bir savaş esnasında Türkler kamlarına kavuşur, düşman askerlerine kâhinlerinin geldiğini ve onlara büyü yapacağını söyler, ertesi sabah gökyüzü kararır, yağmur ve dolu bulutları gökyüzünü kaplar (2017: 137). Türklerin ya da taşıyla yağmur yağdırdıklarına dair buna benzer çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Bu kaynaklardan anlaşıldığına göre kam bir ayın sırasında bu taşla bir çeşit büyü yapmakta ve yağmur, dolu yağdırabilmektedir. Kaynaklar bu taşla yapılan büyüün düşman askerlerinin üzerine yönelterek de yapılabildiğini anlatmaktadır.

Radloff, bu inanışın Altay'daki bütün halklarda var olduğunu ve yada taşıyla gökyüzüne büyü ile müdahale etme gücünün de babadan oğula intikal ettiğini gözlemler (1994: 212). Potapov da Altaylarda yada taşına olan inancın yakın zamana kadar yaygın olduğunu, Altay ve Tuva kamlarının bu taş ve yardımcı ruhların yardımıyla kuraklıkta yağmur, dolu yağdırabildiklerini veya iyi havayı "yada sös" ile çağırdıklarını ifade eder (2012: 166).

Hikmet Tanyu, *yada* taşıyla yağmur yağdırmanın eski ve etkili bir gelenek olduğunu, bu geleneğin Müslüman Türkler arasında da yeni bir biçim alarak varlığını sürdürdüğünü söyler (Tanyu 2007: 70). Kâşgarlı Mahmud'un DLT'deki *yat* maddesindeki açıklamaları

da bu doğrultudadır. Kâşgarlı'nın İslamiyet'le bağdaştırarak ifade etme isteği söz varlığında kendisini belli etmektedir: "yat: Bir tür kamlıktır (kâhinliktir). Belli başlı taşlarla (yada taşı ile) yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır; rüzgâr estirilir. Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi; bu suretle kar yağdırıldı ve Ulu Tanrının izniyle yangın söndürüldü" (DLT III: 3).

Canpolat, Müslüman Türkler arasında yada taşıyla yağmur yağdıran kamların dinsel kimliklerinden sıyrılmış olarak eylemlerini sürdürmelerine dikkatleri çeker (1975: 23). "Taşlarla yağmur ve rüzgâr getirmek için yapılan kamlık" (DLT III: 159) bir çeşit büyü olarak görülmektedir: "yatçı yatladı: şaman yada taşıyla efsun yaptı" (DLT III: 307-308). Kâşgarlı gözleriyle gördüğü bu olayın İslam'la bağdaşmadığını fark ettiği için "Ulu Tanrının izniyle" (DLT III: 307) yağmur, kar yağdırıldığını belirtme ihtiyacı duymuş olmalıdır.

Her türlü büyüünün, efsunun tutması anlamına gelen *tutuğ* (DLT I: 373) ifadesinden büyüünün yada taşıyla yağmur yağdırma veya hastalık sağaltma ile sınırlı olmadığı da görülmektedir.

### 3. Kehanet işlevi

Kehanet, İslamiyet'le birlikte velilikle ilişkilendirilerek yaşatılır. Gelecekte ve gaybdan haber vermek menâkıbnâmelerin en sık rastlanan motiflerinden biridir (Ocak 2018: 150). Ocak, bu motifin kaynağını hastaları iyileştirmek ile birlikte eski Türk inancına bağlar ve bu inancın İslami gelenekle, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de desteklendiğini ifade eder (2018: 150-151). Arap coğrafyasında Türkleri anlatan eserlerde eski Türklerde kehanet işlevinin kamlarla ve ayinlerle olan ilgisine sıkça yer verilir. Bu kaynaklardan biri olan Gerdizî'nin *Zeynü'l Ahbar*'ına ait olduğu düşünülen bir parçada Türklerin senede bir gün düzenlenen ayinlerinde tanınmış bir sülaleden gelen kâhinin ilgili senede iyi ve kötü, olacıklardan haber verdiğinden söz edilir (Şeşen 2017: 93). Benzer biçimde XIII. yüzyıl metinlerinden Avfi'nin *Cevâmiu'l-hikâyât*'ında da senede bir gün düzenlenen ayinde kamin gelecek on yıl için kehanetlerde bulunduğu ve Kırgız halkının buna inandığından bahsedilir (Şeşen 2017: 94-95). Burdas adlı Hazarlara tabi bir kavimde de her mahallede, her türlü iş için kendisine başvuru ve hükmü her ne ise razı olunan bir pirin bulunduğu söylenir (2017: 97). Bütün bu ifadeler kam ile ilgili olarak değerlendirilmelidir (2017: 97).

Kam ancak ayın sırasında kehanette bulunabilir, ayın dışında normal bir insandan hiçbir farkı yoktur (Potapov 2012: 186-187, Katanov 1896'dan). Bu durumda kamları büyücülerden ve falcılardan ayıran şey yardımcı ruhların yardımıyla ayinler sırasında geleceği görebilme ve onu değiştirebilme yetenekleridir (2012: 187).

Ebû Zeyd el-Belhî *el-Bed' ve't-târîh* adlı eserinde, Türklerin kararlarının çoğunu kürek kemiği falına göre aldığından söz eder (Şeşen 2017: 190). Kamların kurban edilen hayvanın kürek kemiğini ateşe atarak fal bakması ayinlerin bir parçası olarak görülebilir. Kam kemikteki çatlaklardan kehanetlerde bulunur. İslam inancını benimseyen Türklerin ilk eserlerinde kürek kemiği karşılığında *yarın* sözcüğü kullanılır. DLT'deki *yarın* madesinde kürek kemiğinden bakılan falın ülkede kararların alınmasına olan etkisinden söz eden bir atasözünün örneklenmesi bu geleneğin ve uygulamanın yaygınlığına işaret etmektedir: "'Yarın bulğansa el bulğandır = kürek kemiği karışırsa vilayet karışır'" (yazım düzeltildi, DLT III: 21).

Ayin esnasında kehanet eden kamlardan başka bu işlevi gerçekleştirme yeteneğine sahip başka kimselerin de olduğu gerek tarihi kaynaklardan gerekse Altay Şamanizmine ait derlemelerden anlaşılmaktadır. Bu sıradan büyücü ve falcılar kendi yöntemleri

üzerinde uzmanlaşmışlar ve onlar uzmanlaştıkları yöntemlere göre adlandırılırlar. Altaylarda koyunun yanık kürek kemiğinden fal bakanlara *yarınçı*; küçük yay ile fal bakanlara *töl-göçi*; el çizgileriyle fal bakanlara *kol körökçi* adı verilir (Potapov 2012: 283).

Kâhinlik kamın yalnızca bir işlevini karşılamakta olsa da Türkçe ilk Kur'an çevirilerinde *kam* sözcüğünün sıklıkla bu anlama işaret edecek biçimde kullanıldığı görülmektedir. Cahiliye devrinde Araplar arasında yayılan kâhinler dolayısıyla Kur'an'da yer alan "zan üzerine gaybdan haber veren" (Çanga 2016: 446) anlamındaki *kâhin* sözcüğü TİEM 73'te *kam* ile çevrilmiş ve bir yerde de *tüy takmış kişi* olarak Türkçeye çevrilmiştir.

Kehanet işlevinin ilk İslami metinlerde *ırk* veya *fal* ile karşılandığı görülmektedir: "ırk: falcılık, kâhinlik ve bir kimsenin gönlündekini bilmek" (DLT I: 42); "kam ırkladı" (DLT III: 443). Arapça *fal* sözcüğü, KB'de "uğur, baht" anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır: "kupa körklügü kör kılin özke fal / işin edgü bolğay kamuğ sözni üz" (KB 2468). Sözcük Harezm Türkçesi ile birlikte kehanette bulunma anlamında kullanılmaya başlanır: "fâl sıyardın andağ tediler" (KE 227v/13). Gelecekte haber veren kimse için *fâl açguç* ve *falçı* ifadeleri de yine bu dönem metinlerinde kullanımdadır (KE 50r/11-12; 227v/12).

### Sonuç

Kamın üç temel işlevinden din adamlığı/dinsel ayin yönetme/göklere yolculuk işlevi, dervişler ve velilerle; büyü ve hekimlik işlevi, otaçılar, ocaklar, hocalar, üfürükçüler, kırık çıkıkçılarla; kehanet işlevi, veliler ve onların kerametleriyle sürdürülürken işlevlere ait söz varlığının kullanımında yaşanan çekinceler de tarihî Türk dili metinlerine yansımıştır. İlgili söz varlığının ilk İslami metinlerdeki tanıkları kamların işlevlerinin genel hatlarıyla nasıl algılanmaya başlandığına dair bilgiler içermektedir. Yeni dinin getirdiği inanç ve uygulamalarla çelişen yönleri İslami bir şekle bürünerek yaşatılan bu işlevlerin ayrışması, bu çalışmada tarihî Türk dili metinlerinin söz varlığından hareketle takip edilmiştir.

İslamiyet'in ilk metinlerinde kamların birinci işlevi olan din adamı anlamını karşılamak üzere; kam, yelwiçi, tüy takmış kişi ifadeleri kullanılmıştır. Kamın büyü, büyü ile tedavi işlevi; kam, otaçı, emçi, muazzin, cādû, afsûncı, bügüçi, bügüçi, arbaw, arbawçı sözcükleriyle karşılanmıştır. Büyü ile tedavinin uygulamada üç biçimde olduğu bilgisine de bu ilk dönem metinlerinde rastlamak mümkündür. Bunlar muska ile (bitig, bitigçi); üfürük ile (suwşa-, ışırık, kaç kaç); tütüsü ile tedavi biçimindedir. Dönem metinlerinde kamın kehanet işlevi; kam, tüy takmış kişi, fal açguç, falçı ve yarınçı sözcük ve sözcük gruplarıyla ifade edilmiştir.

Henüz ilk İslami metinlerde bu işlevlerin İslamiyet'ten uzak oluşları nedeniyle ayırıştırılmaya başlandığı görülür. Dine aykırı bulunsa da halk arasında yaygın olarak süren ve bir alışkanlık hâline dönüşen uygulamaları ifade etmek, dönemin müellifleri için de büyük bir dikkat ve incelikli bir yaklaşımı gerektirmiştir. İslami dönem metinlerinde ilk önce kamların dinsel ayin yönetme işlevi ayrılmıştır. Dönem metinleri İslami metinler olduğundan sözcüğün "din adamı" anlamı ancak "eski Türk inancının din adamı"nı ifade etmek için kullanılmıştır. Bunun da tek örneği DLT metninde kâhinlik vurgusuyla sunulacak dinsel işlevinden çıkarılmak istenmiştir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %60, İkinci Yazar %40.

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

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

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

### KISALTMALAR

Ar. = Arapça

bk. = bakınız

- BM = Kitâbü Bulgatü'l-muşţâk fi lugâti't-Türk ve'l-Kıfçâk (Al-Türk 2012)  
 CTD = Compendium of the Turkic Dialects (Dankoff vd. 1982)  
 DI = Dişastvustik (Yakup 2006)  
 DLT = Divanü Lûgat-it Türk (Atalay 2013)  
 EUTS = Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü (Caferoğlu 2011)  
 HKT = Hekimoğlu Kur'an Çevirisi (Sağol 1993)  
 HŞ = Hüsrev ü Şîrin (Demirci vd. 2014)  
 KB = Kutadgu Bilig (Arat 2007)  
 KE = Kısasü'l Enbiyâ (Ata 1997)  
 KEF = Kitâbü'l-Ef'âl (Eminoğlu 2011)  
 Kİ = Kitâbü'l İdrâk li-lisâni'l Etrâk (Caferoğlu 1931)  
 KİP = Kuanşî İm Pusar (Tekin 1945)  
 ME = Mukaddimetü'l-Edeb (Yüce 2014)  
 Meşhed = Meşhed Kur'an Çevirisi (Şimşek 2019)  
 S = Senglah (Clauson 1960)  
 ŞS = Şeyh Süleyman Efendi Lugati (Durgut 2002)  
 TDK = Türk Dil Kurumu  
 TIEM 73 = Türk İslam Eserleri Müzesi 73 Numaralı Kur'an Çevirisi (Ünlü 2018)  
 TTK = Türk Tarih Kurumu

### NOTLAR

1. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yeşildal 2018: 48-59.
2. İslamiyet'le birlikte bu işlevin tayy-ı mekân, tayy-ı zaman hadiselerinde, masalarda cadının küpe ya da süpürgeye binip uçmasında ve Dede Korkut'la ilgili olarak anlatılan Kazak efsanesinde görülen seccadesinin suda batmaması ile yapılan yolculuklarla ilgisi kurulabilir. Dede Korkut'un son kam ve ilk evliya kabul edilmesi de bu geçişin göstergelerindedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alptekin 2012: 27-32.
3. Bazı hastalık yapan ruhların yel biçimine dönüşerek çarptığı inancı bununla ilgilidir.
4. Yel sözcüğü "rüzgâr" temel anlamının yanısıra "kötücül güçler" anlamına da gelir ve bu en eski Türkçe metinlerden itibaren tanıklanmaktadır (Clauson 1972: 916). Yel bir hastalık nedeni olarak görülmüştür. Türklerin halk hekimliğinde yele dayandırılan hastalıklara karşı çok çeşitli önlemler ve tedavi yöntemleri geliştirdiği bilinmektedir. Bunlar için bk. Davulcu 2021.
5. <<yel+çi.
6. TIEM 73 387r/4=052/029; HKT 501b/5=52/29; Meşhed 293 160a/4=52/29.
7. "ap yme tüy takmış kişi az turur ol pend tutar siler" (TIEM 73 421v/4=069/042).
8. Kartal ile kam arasında özel bir ilişki bulunmaktadır. Kartal ilk kamin atası sayılır ve kamin sırra erişinde oldukça özel bir rolü bulunur (Eliade 1999: 188). Yakutlarda kartal ile kamların arasındaki ilgi için bk. Seroşevsky 2007: 212.
9. Ayrıntılı bilgi için bk. Alekseyev 2013: 170-242.
10. Abdülkadir İnan, Kazak ve Kırgızların diğer Müslüman Türklere oranla eski Türk inancının izlerini en çok muhafaza eden Türklük olduklarını söyler. Kazak bakışlarında İslam etkisiyle görüntü olarak Altay kamlarından ayrıldığı yönleri bulunmaktadır. Çübbe giymeyen baksıların külahlarında puhu kuşunun tüyleri bulunur. Baksıların hastalara musallat olan kötü ruhları kovma ve fal açarak kehan-ette bulunma işlevleri devam etmekteyse de dinsel işlevleri kalmamıştır (İnan 1998: 474).
11. Eski Türk inancının din adamları olan kamların Anadolu'da İslam dininin etkisiyle varlığını Türk-men babaları olarak sürdürdüğünü söyleyen Fuad Köprülü'yu destekleyen bir örneği Ahmet Yaşar Ocak, Menâkıbü'l-Kudsiyye'den alıntıyla dikkatlere sunar (Ocak 2008: 143-144). İlgili beyitlerde İlyas Baba ve müritlerinin câdu oluşları, yani büyü ve sihirle düşmanlarını alt edebilecek kabiliyette oluşları ifade edilir. Büyü ve sihir İslamiyetle birlikte eski kamların yeni kimliklerinde sorunları çözmek için başvurdukları yöntemler arasında yer almaktadır (Ocak 2018: 144).
12. Sibiryâ kamlarının tıbbi uygulamaları arasında hastalığa sebep olan kötücül ruhu emme yöntemine gidilmesi ve yine bu kötücül ruhu ürkütme, korkutma amaçlı muskalar edinmek de sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zelenin 2013.
13. Müslüman Kırgızlar, Kazaklar, Tatarlar, Özbekler ve Türkmenlerde hastalık sağaltmak için okunan sözlerin izlerine bugün de rastlanır (Duymaz 2002: 39). Eski insanların sözün gücüyle doğadan gelecek tehlikelerden korunma duygusunun yansımaları ve tekerlemelerin ilgisi için bk. Duymaz 2002.
14. İnan'ın sözünü ettiği perihon-perihanlar "peri çağuran" türkü söyleyerek tedavi eden kamlar olarak Orta Asya'da Budizm inancında ve sonrasında varlıklarını sürdürmüşlerdir (İnan 2017: 77).
15. Tarihi Kıpçak Türkçesi sözlüklerinden Kitâbü'l-Ef'âl'de bitik sözcüğü "muska" anlamıyla kayıtlıdır (KEF 32a/5). Bitik sözcüğünün muska yerine kullanılması bugün de söz konusudur. Azerbaycan Türkçesinde bitik "dua risalesi" anlamına gelir (Akdoğan 1999: 100).
16. Tütsü ve üfürükçülük hekimlik işlevinin yerine getirilmesini sağlamaktayken büyücülük için XI. yüzyıl Türk dünyasında farklı yöntemlerin de kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin seksek kuşunun kemikleri büyü ve tılsım yapmada kullanılmıştır: "Kekük: seksek kuşu. Kemiği büyü ve tılsım yap-makta kullanılır" (DLT II: 287).
17. Anadolu'daki Türkmen babalarının bu olumsuz bakıştan nasibini aldığı söylenebilir. Ocak, Koyun Baba'nın sihir ve büyü yapmakla itham olunmasına karşılık gösterdiği kerametlerle kendisini tu-tuklamaya gelenlere engel olmasını, sihirbaz olmadığına onları ikna etmesini buna örnek gösterir (2018: 147). Böylece "keramet sahibi olmak" Sünnî İslamın yasaklarına karşı büyü ve sihirin biçim değiştirmesi olarak düşünülebilir.
18. Bügi sözcüğünün kam için Buryat dilinde kullanılan bölge, bö sözcükleriyle olan ilgisi, tarihi Türk dilinde aynı kökenden geldiği düşünülen benzer terimlere ilişkin tanıklar ve köken bilgisi incelemesi için bk. And 2012: 38-41.
19. Metinde aynı anlamda böci, büyü, sihr, efsün, nîreg, perihân, başçı hâturn, 'ilm-i rakka, sâlsûs, câbulus, babalu, câdü, albastı sözcükleri de kayıtlıdır (ŞS 178).

20. DLT'de hekim karşılığında kullanılan bir diğer sözcükse atasagun'dur (DLT I: 86, 403). Atasagun sözcüğü ile dönemin diğer metinlerinde karşılaşılmadığı gibi DLT metninde de yalnızca tanım olarak yer almıştır.

#### KAYNAKÇA

- Akdoğan, Yaşar. *Azerbaycan Türkçesi'nden Türkiye Türkçesi'ne Büyük Sözlük*. İstanbul: Beşir Yayınevi, 1999.
- Al-Turk, Gulhan. "Kitâbu bulğatu'l-muştağ fi luğati't-Türk we'l-Kıfçâk üzerine dil incelemesi". Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2012.
- Alekseyev, N. A. *Türk Dilli Sibiryâ Halklarının Şamanizmi*. (çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları, 2013.
- Alptekin, Ali Berat. *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Anadol, Cemal. *Tarihten Günümüze Kadar Dünyada ve İslâmiyette Halk İnanışları: Büyü (Sihir-Tılsım)*. İstanbul: Devlet Yayın ve Dağıtım, ty.
- And, Metin. *Oyun ve Büyü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Anohin, Andrey Victoroviç. *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. (çev. Z. Karadavut ve J. Meyermanova). Konya: Kömen Yayınları, 2006.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: TDK, 2007.
- Arslan Erol, Hülya. *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri*. Ankara: TDK, 2014.
- Ata, Aysu. *Kıyasü'l Enbiyâ I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK, 1997.
- Atalay, Besim. *Divanü Lûgat-it Türk (Birleştirilmiş Birinci Baskı I-III)*. Ankara: TDK, 2013.
- Caferoğlu, Ahmet. *Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931.
- , —. *Eski Uyğur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK, 2011.
- Canpolat, Mustafa. "Divanü Luğati't-Türk'te Şamanizm İzleri". *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1974 (1975): 19–34.
- Clauson, Sir Gerard. *Sanglax: A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdi Xân*. London, 1960.
- , —. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. London: Oxford University Press, 1972.
- Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lüğati: İlavelerle Mu'cemü'l Müfehres*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Dankoff, Robert. ve Kelly, James. *Compendium of the Turkic Dialects*. Washington: Harvard Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Davulcu, Mahmut. "Türk Halk Tıbbında 'Yel' Hastalığı ve Antalya Yöresinden Bir Sağlıkta Örneği: 'Yel Bileziği'". *Folklor Akademi Dergisi* 4 (1, 2021): 149-171.
- Demirci, Ümit Özgür ve Sibel Karşlı. *Kutb'un Husrav u Şîrîn'i Dizin*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Doerfer, Gerhard. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen II*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965.
- Durgut, Hüseyin. "Şeyh Süleymân Efendi-i Buhârî Lügat-i Çagaatay ve Türkî-i Osmânî (Cild-i Evvel) Adlı Eserin Transkripsiyonu". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi, 1995.
- Duymaz, Ali. *İrfanı Arzulayan Sözler: Tekerlemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. (çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Eminoğlu, Emin. *Kitâbü'l-Ef'âl*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Ercilasun, Ahmet B., Ziyat Akkoynlu. *Kâşgarlı Mahmud Divânü Luğati't-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Gürcan Yardımcı, Kevser. "Türk Töresinin Hazineleri Kutsal Şaman Elbiseleri İkonografisi". *International Journal of Cultural and Social Studies*. 2017 (3): 461-475.
- Hoppál, Mihály. *Şamanlar ve Semboller*. (çev. Fatih Sel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: TTK, 1998.
- , —. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK, 2017.
- Koç, Kenan, Ayabek Bayniyazov, Vehbi Başkapan. *Kazak Türkçesi - Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK, 2019.
- Köprülü, M. Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Perrin, Michel. *Şamanizm*. (çev. B. Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Potapov, Lenoid Pavloviç. *Altay Şamanizmi*. (çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Radloff, Wilhelm. *Sibiryâ'dan, III*. (çev. Ahmet Temir). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Roux, J. P. *Eski Türk Mitolojisi*. (çev. M. Y. Sağlam). Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.
- Sağol, Gülden. *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations II: An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile: Part I: Introduction and Text*. Harvard University, 1993.
- Seroşevsky, V. L. *Saka Yakutlar*. (çev. Arif Acaloğlu). İstanbul: Selenge Yayınları, 2007.
- Steingas, F. *Persian-English Dictionary*. Lebanon: Librairie du Liban Publishers, 1998.
- Şeşen, Ramazan. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Şimşek, Yaşar. *Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi I. Cilt*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips Kitap, 2007.
- Tekin, Sinasi. *Uygurca Metinler I: Kuşağı İm Pusar*. Ankara: TDK: 2019.T = Atalay, Besim. *Ettülfef-iz-Zekiyye Fil-Lûgat-it-Türkiyye*. İstanbul: TDK, 1945.
- Ünlü, Suat. *Karahanlı Türkçesi İlk Türkçe Satır-Altı Kur'an Tercümesi: Transkribeli Kur'an Tercümesi TIEM-73 (Cilt: 1-4)*. Konya: Selçuklu Belediyesi, 2018.
- Yakup, Abdürrişid. *Dişastvustik: Eine altuigurische Bearbeitung einer Legende aus dem Catusparișat-sūtra*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. "Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri". *Millî Folklor* 119 (Güz 2018): 48-59.
- Yıldız, Hüseyin. "Eski Uygurca arviş Kelimesinin Etimolojisi Üzerine". *Türkiyat Mecmuası* 28 (2018, 2): 277-309.
- Yudahin, K. K. *Kırgız Türkçesi Sözlüğü*. (çev. Abdullah Taymas). Ankara: TDK, 2011.
- Yüce, Nuri. *Mukaddimetü'l-Edeb*. Ankara: TDK, 2014.
- Zelenin, D. K. "Sibiryâ Kamhık İdeolojisi". (çev. Atilla Bağcı). *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 2013 (2): 143-172.

# TÜRK DESTANLARINDA KURDUN DEĞERSEL DÖNÜŞÜMÜ\*

## Value Transformation of the Wolf In Turkish Epic

Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ\*\*  
Arş. Gör. Muhammet Nuri CEYLAN\*\*\*

### ÖZ

Kültür, dil, sanat ve tarih açısından büyük bir önemi haiz olan ve son derece kıymetli bir rol üstlenen destanlar, bir milletin asalet ve yüceliğinin aynası konumundadır. Büyük bir destan külliyatı vücuda getiren Türklerin dünya görüşleri, hayata bakış açıları, gelenek ve görenekleri gibi birçok husus hakkında bilgi bu metinlerde yer almaktadır. Türk boylarının destanlarında hayvan motifleri ve hayvanlar etrafında oluşturulan değer yargıları önemli bir yer işgal eder. Doğayla iç içe yaşayan ve doğayı müşahede edip, tabiatta var olan canlıları yaşamının bir parçası hâline getiren Türkler için yaşanılan mekân dâhilindeki her unsur, bu doğrultuda anlam kazanmış, onların yaşam şekillerine yön vermiştir. Onların hayvanlarla olan münasebetleri, mimariden, giyim kuşama, ticaretten halk edebiyatına, hemen hemen her alanda etkisini göstermiştir. Bu bağlamda Türklerin dini ve toplumsal hayatına damga vuran, mit, efsane ve destanlarda özel bir yer işgal eden en mühim hayvanlardan biri de kurttur. Mitik inançlar bağlamında kurt, kutsal bir hüviyette dikkatlere sunulmuştur. Kurt, Türklerin tasavvurunda tanrısal, değerli, ulaşılamaz, yol gösteren, her bir parçası yahut uzvu mistik bir anlam ifade eden, iyileştirici bir güce sahip gibi birçok anlama sahiptir. Yapılan inceleme ve araştırmalarda genel olarak kurdun kutsiyetine işaret edilmiş ve dikkatler bunun üzerinden verilmiştir. Fakat Türklerin değişen toplumsal hayatı ve değer yargıları kurtlara olan bu bakış açısını değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Destanlarda, kurdun değerli bir dönüşüm geçirdiği, eski Türklerde ona atfedilen önem ve kutsiyetin büyük bir değişime uğradığı görülmüştür. Ortaya çıkan kurt algısı, eski dönemlerde kutsal olarak kabul edilen, kurt olgusundan oldukça farklı olduğu saptanmıştır. Bu değerli dönüşümün sebepleri arasında yerleşik hayata geçiş, farklı coğrafyalara göç, çeşitli kültür ve medeniyetlerle kurulan iletişim ve değişen din algısı sayılabilir. Türk boylarından seçilen destanlarda ortaya çıkan kurt algısı, kurdun değerli dönüşümü etrafında incelenecektir. Oğuz Kağan Destanı-Türeyiş Efsanesi ve Altay, Kırgız, Hakas, Nogay, Tıva, Kazak ve Sagay destanları örneklem olarak seçilmiştir. Çalışmada metin/içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Anlatılardaki kurt motifi çeşitli açılardan değerlendirilmiş, toplumun kurda bakış açısındaki değişim yorumlanmaya çalışılmıştır. Eski Türk düşünce dünyasında tanrı ile irtibatlı, ulaşılmaz veya dokunulmaz olduğu düşünülen, mitik inançlar doğrultusunda büyük bir kıymeti haiz olan kurt, değerli bir dönüşümle metinlerde yer almıştır. Kutsal kurt motifi zamanla yerini farklı bir kurt algısına bırakmış, mezkûr hayvanın artık sıradanlaştığı görülmüştür. Bu çerçevede ilk önce kurdun Eski Türk dini, toplumsal ve kültürel hayatındaki yeri ve önemi aktarılacak daha sonra destanlarda yer alan kurt olgusu okurun dikkatine sunulacaktır. Böylece kurdun uğradığı değerli dönüşüm; avcılık, yeraltı ile ilişkisi, menfi olaylarda benzetme unsuru, kötü ruhlarla bağlantısı, vahşi doğanın parçası ve huzuru bozan hayvan olguları etrafında irdelenecektir.

### Anahtar Kelimeler

Kurt, destan, değerli dönüşüm, kutsal, bozkurt.

### ABSTRACT

The epic, which is of great importance to culture, language, art and history, and plays a very valuable role, are the mirror of a nation's nobility and greatness. Information about many issues such as the world views, perspective of life, traditions and traditions of Turks that have embodied a great epic culture is included in these texts. In the epic of Turkish tribes, animal motifs and value judgments created around animals occupy an important place. Every element of the place that is lived for the Turks, who have intertwined with nature, and that has made nature a part of their life, has made sense in that sense, and has led their way of life. Their relations with animals have had an effect on architecture, clothing, trade, folk literature, almost all areas. In this context, one of the most important animals to mark the religious and social life of the Turks, occupying a special place in myths, legends and epic is a wolf. In the context of the mystical beliefs, the wolf was brought to attention in a sacred quest. The wolf has many meanings in the imagination of the Turks, such as divine, valuable,

- \* Geliş tarihi: 29 Temmuz 2022 - Kabul tarihi: 18 Ocak 2023  
Güvenç; Ahmet Özgür; Ceylan, Muhammet Nuri. "Türk Destanlarında Kurdun Değerli Dönüşümü", *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 177-188
- \*\* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, aozgurguvenç@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7232-7219.
- \*\*\* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, muhammet.ceylan@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4194-7527.

inaccessible, guiding, every part or limb of which has a mystical meaning, and has a healing power. In the investigation and research conducted, the wolf's holiness was generally pointed out and the attention was given through it. But the changing social life and values of the Turks have changed and transformed this perspective on the wolves. In the epic, it was seen that the wolf had a value transformation, and the importance and polarity attributed to it in the ancient Turks had changed greatly. The perception of the wolf was found to be quite different from the phenomenon of the wolf, which was considered sacred in the old days. The reasons for this value transformation include transition to settled life, migration to different geographies, communication with various cultures and civilizations, and a changing sense of religion. The perception of the wolf, which emerged in the epic chosen by the Turkic tribe, will be examined around the valuation of the wolf. Oğuz Kagan-Tureyis Legend and Altay, Kyrgyz, Hakas, Nogay, Tıva, The Kazakh, and Sagay saga are selected as examples. The study uses the text/content analysis method. The wolf motif in the narrations has been evaluated from various angles, and the change in the perspective of society in the wolf has been interpreted. In the old Turkish world of thought, wolf, who was considered to be inaccessible or untouchable, was a great asset to the mystical beliefs and took part in the texts with a value transformation. The sacred wolf has eventually replaced it with a different perception of the wolf, and the cult animal has now become commonplace. In this context, first, the place and importance of the wolf in the old Turkish religious, social and cultural life will be conveyed, and then the wolf phenomenon in the epics will be presented to the attention of the reader. Thus, the value transformation of the wolf; hunting, its relationship with the underground, the element of analogy in negative events, its connection with evil spirits, the part of the wild nature and the animal phenomena that disturb the peace will be examined.

#### **Keywords**

Wolf, epic, value transformation, holy, graywolf.

#### **Giriş**

Toplumun hayata bakış açısını, dünyayı algılayış şeklini, dinî, iktisadi ve kültürel yönelimlerini belirleyen değerler, kutsanan tabiat ve ona ait unsurlar tarafından şekillen-dirilmiştir. İnanç sistemindeki bu yönelimin gündelik hayata dair bütün olguları doğrudan veya dolaylı olarak etkilediği vurgulanabilir. Böylece toplum, maddi ve manevi birçok kültürel unsur meydana getirmiş, beslenme, ticaret, giyim-kuşam ve mimaride büyük bir bilgi birikimi oluşturmuştur. Değer yargılarının oluşumuna ve şekillenmesine tesir eden unsurların başında hayvanlar gelmektedir. Bu sebeple Türkler, hayvanların yaşam standartlarını kendi yaşamlarından üstün görerek hayat koşullarını buna göre belirlemeye çalışmış, hayvanların merkezi konumda olduğu bir medeniyet inşa etme eğilimi içinde olmuşlardır (Durmuş 2016: 75-78). Kurgan ve mezarlarda ortaya çıkan, ok uçları, süs eşyaları, hayvan boynuzlarından yapılan çengeller, hayvan kemikleri, kartal pençeleri, öküz bacakları, geyik dişleri, balıkçılık araç gereçleri, koçbaşı saplı bıçaklar, hayvan işlemeli dokumlar, giysiler vd. Türklerin hayvanlar etrafında meydana getirdikleri kültür ve medeniyetin izlerini en sarîh şekilde gözler önüne sermekte, hayvanların, yaşamlarındaki yerini göstermesi açısından kıymetli örnekler sunmaktadır (Ögel 2014: 3-32). Türklerin düşünce dünyalarını, inançlarını, günlük hayatlarını derinden etkileyen ve şekillendiren, bir yönüyle kutsiyet atfedilen hayvanların başında geyik, kartal, yılan, boğa, at ve kurt gelmektedir (Kalafat 2007: 13-14). Kurt, Türk toplumlarının sanatsal yönelimlerine, resim anlayışlarına, süs eşyalarına damga vurmuş, anlatılar içine dâhil edilmiş, tören ve ritüellerde ayrı bir yer bulmuştur. Kurt başlı bayraklar kullanılmış, dinî-mitik inançlar doğrultusunda kurttan türeme, kurt ata-kurt ana efsaneleri düşünce dünyalarında önemli bir yer işgal etmiştir (Çoruhlu 1979: 17-39). Kurdun kutsallığı ile ilişkili önemli hususlardan biri de rengidir (kök-gök ve boz). İnançlarda gök kurt, ilahi olanla ilişkilendirilmiş, mavi kurt ve Tanrı bağlantısı, “sirius yıldızı” etrafında irdelenmiştir: “Siriusyen kültüründe Sirius’un kurt ile temsil edildiği, Sirius’a yoğun bir ışık ile anlatılarda yer verildiği, Sirius’un genel itibarıyla mavi renk (gök rengi) ile tasvir edildiği, tanrı elçilerinin Sirius’dan gönderildiği ve bu elçilerin halka yol gösterici ve yardımcı bir rol üstlendiği anlatılmaktadır.” (Uluşık 2017: 356-357). Kurdun kutsallığına atıf yapan diğer renk ise



*boz(kök)*dur. Köken itibarıyla mitik ata olarak kabul edilen Bozkurt'a, Yakutlar "Gökoğlu" adını vermişlerdir. Celal Beydili de bu minval üzere sadece "Bozkurt" olarak anılan kurdun kutsal olduğunu aktarır (Beydili 2005: 108-113). Radloff'un derlediği metinlerde, Tuba Türklerinin şaman dualarında "Bozkurt'a yüz tutarak... Kökpörü erenim Kayrahan-Tanrımın yakını Bozkurt'um" diye seslendikleri belirtilmiştir (İnan 2020: 69-75). Fuzuli Bayat mitolojik varlık olarak sınıflandırdığı kökbörü, Bozkurt olarak adlandırmıştır. Bayat'a göre Bozkurt veya kökbörü adının manası doğrudan "*Tanrioğulluna*" işaret etmektedir (Bayat 2013: 68/274-288). "Kök" kelimesiyle "Tanrı"nın kast edildiğini belirtmiştir. Kökbörü adı onun rengine değil ilahi olduğuna ve kutsal göklerden geldiğine işaret etmektedir (Beydili 2005: 351). "Oğuz Kağan Destanı"nda kurdun daimî sıfatı gök renktir. Oğuz'un da esas renk sembolü gök (boz) renktir. Aslında gök sıfatı bu kelime gruplarında renk değil, menşe bildirdiğinden bütün varlıklar Gök-Tanrı'dan kopan zerrelere olarak algılanır." (Bayat 2013: 77). Bahaeddin Ögel de gök renginin mübarek olduğunu, kılları gökleşmiş ve tecrübeli bir kurt olan kökbörünün kutsal olduğunu belirtmiştir (Ögel 2000: 459-460). Fakat elimizde asıl metinleri bulunmayan efsanelerde kurdun rengine bir gönderme olmadığı, bu metinlerde "kurt çocuğu emzirdi", "dişi kurt gebe kaldı" gibi genel söylemler kullanıldığı görülmektedir. *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy*'da geçen "Kurdun yüzü mübarektir." ifadesi de bunun bariz yansımalarındandır (Ergin 2010: 43). Jean Paul Roux, Türklerin renkli kurt algısını şöyle açıklar: "Hayvan her ne kadar renkli değilse de göksel nitelikleri vardır ve Tu-kiular kendilerini Kök Türk-Mavi Türkler diye adlandırdıkları için kurdun mavi olduğu sanılmıştır." (Roux 2021: 187-191). Roux, kutsiyet atfedilen hayvanları, "emir taşıyıcılar" olarak adlandırmış, onların inanışlarda göğün temsilcileri veya aracısı konumunda olduklarını belirtmiştir. Bunların en önemlilerinden biri mavi kurttur. Mavi kurtlar, gökten indiği düşünülen varlıklar olarak tasavvur edilmiştir (Roux 2021: 119-192). Kurdun hayatta kalmak için ekolojik beceriye sahip olması, mükemmel avcılığı-rekabet gücü ve hareket kabiliyetidir. Kurtta bulunana bu vasıfların insanların ona mistik katılım ilkesi doğrultusunda kutsiyet atfetmesine, özdeşim kurmasına önayak olmuştur. Tüm bu etkenler bir araya geldikten sonra toplum maddi-manevi kültürel unsurları içine kurdu yerleştirmiş, anlatılarına dahil etmiş (Yeşeroğlu 2013: 77). Toplumsal hayatın gerçekliği içinde tüm bu yönelimler zamanla değişmiş ve ortaya çıkan değersel dönüşüm metinlere de yansımıştır. Eski dönemlerde avcılık ve toplayıcılıkla geçimlerini sürdüren Türkler, tabiatın her unsurunu özellikle de hayvanları yakından müşahede etme fırsatı bulmuşlardır. Bu durum gerçek hayat şartlarının metinlere yansımaya vesile olmuştur. Anlatıcılar, vahşi doğa ve sosyokültürel hayat etrafında şekillenen bu unsurları, metinlere aktarmış böylece ortaya farklı değer yargılarıyla yoğrulmuş motifler çıkmıştır. Bu değersel dönüşümün en bariz yansımalarından biri de kurt üzerinde gerçekleşmiştir. İncelenen destanlarda zikredilen hayvanın birçok farklı yönden değersel dönüşüme uğradığı, farklı mit ve efsanelerde kutsiyet atfedilen kurdun yerini, gerçek hayat ve vahşi doğa ilişkili olarak realist bir kurt olgusunun aldığı görülmektedir. Bu minval üzere destanlarda var olan kurdun, daha çok menfi bir hayvan olduğu gözlemlenmiştir. Çalışmada, destanlardaki kurt olgusunun eski inanç ve değer yargılarından koparak nasıl bir dönüşüme uğradığı dikkatlere sunulmuştur.

### **Eski Türk Dini ve İslamiyet Etkisindeki Türk Destanlarında Kurdun Değersel Dönüşümü**

Çalışmada, Eski Türk Dinî özelinde Oğuz Kağan, Bozkurt (Türeyiş Efsanesi), Hakas, Altay, Tıva ve Sagay destanlarından, İslamiyet sonrasında ise Kazak, Kırgız ve Nogay destanlarından örnek metinler seçilmiştir. Böylece hem Eski Türk Dinî ve inançları etrafında oluşturulan metinlerde hem de İslamiyet sonrası anlatılarda kurdun nasıl yer

bulduğu, bu bağlamda ortaya çıkan değersel dönüşümün mahiyeti incelenmiştir. Toplumsal değer yargılarının zaman içinde bir dönüşüme uğradığı, bu değişim ve dönüşüme birçok faktörün etki ettiği ifade edilmelidir. Bu faktörlerin başında din gelmektedir. Türkler tarihin çeşitli dönemlerinde Gök Tanrı, Şamanizm, Maniheizim, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet, dağ, su, ağaç, güneş, ay kültü gibi birçok farklı din ve inanış biçimini benimsemiştir. Onların dünyayı algılayışları ve hayata bakış açıları bu dinî inançlar etrafında şekillenmiştir (Bozkurt 2018: 33-128). Eski Türk Dinî ve inançları bağlamında çeşitli hayvanlara kutsiyet atfetme ve onları kıymetli görme anlayışı toplumsal hayatın her safhasında etkin bir şekilde kullanılmıştır. Türklerin dinî ve toplumsal hayatı içinde farklı şekillerde yer alan kurt algısı, özellikle dinî yönelimlerin etkisiyle çeşitlenmiştir. Bu değişim ve dönüşümün tek sebebi olarak din gösterilmemelidir. Dinî inanç ve yönelimlerin büyük bir etken olduğu fakat coğrafya, değişen dünya algısı, zaman, tarihi dönem, arkaik yaşamdan uzaklaşma, iktisadi yaklaşımlar, ideoloji gibi birçok farklı unsurun bu değişim ve dönüşüme aracılık ettiği söylenebilir. Eski Türk Dinî bağlamında *Oğuz Kağan ve Bozkurt* destanlarında kutsal, olağanüstü ve Tanrı ile irtibatlı bir hayvan motifi karşımıza çıkmaktadır. Bu, Türklerin dinî inançları etrafında çeşitli hayvanlara büyük bir önem vererek onları mukaddes saymalarının bir yansımasıdır. Fakat yine Eski Türk Dinî etrafında şekillendiği görülen ve Sibiryâ'daki komşu olan Türk boyları Hakas, Altay, Tıva ve Sagayların meydana getirdikleri destanlarda ise kurdun kutsallığının kaybolduğu, vahşi ve sıradanlaşmış bir kurt motifinin ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Bu değişimde Eski Türk Dinî veya Gök Tanrı inancının ötesinde, farklı dinlerin (Maniheizim, Hristiyanlık, Budizm vd.) etkisinin olduğu söylenebilir. Vahşi yaşamdan uzaklaşma, tabiat unsurlarını tanıma, yerleşik yaşama geçiş, çeşitli sebeplerle farklı bölgelere göçün de kurda bakış açısını değiştirdiği belirtilmelidir. Kurt etrafında gelişen değer yargılarındaki önemli kırılma noktalarından biri de İslamiyet'in kabulüyle olmuştur. İslamiyet'le birlikte tam manasıyla terk edilmese de hayvan ata-hayvan ana, ongun ve hayvanların kutsiyeti etrafında oluşan yaklaşımlardan uzaklaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda İslamî unsurların etkisinin görüldüğü Kazak, Kırgız ve Nogay destan metinlerinden seçilen örneklerde kurdun eski Türk inançlarında edindiği kutsallığı yitirdiği ve menfi bir kurt algısının oluştuğu görülmektedir.

Eski Türk Dinî ve Diğer Dinî Yönelimlerin Etkisindeki Türk Destanları		İslamiyet Etkisindeki Türk Destanları	
<b>KURT MOTİFİ</b>			
<b>Oğuz Kağan Destanı</b>	Kutsal-Yol Gösterici	<b>Barak Batır (Kazak)</b>	Kötülüğün temsilcisi
<b>Bozkurt Destanı</b>	Kutsal-Türeyiş	<b>Er Eşim (Kırgız)</b>	Vahşi/Sıradanlaşmış
<b>Kara Kuzgun (Hakas)</b>	Erlük'in temsilcisi/Kahramana engel olan	<b>Koplanlı Batır (Nogay)</b>	Huzuru bozan hayvan
<b>Han Orba (Hakas)</b>	Yeraltı ve kötü ruhların temsilcisi	<b>Manas (Kırgız)</b>	Av hayvanı
<b>Şöğün Bora (Tıva)</b>	Kötülüğün temsilcisi	<b>Boston (Kırgız)</b>	Av hayvanı
<b>Ay Tolızı (Sagay)</b>	Huzuru bozan hayvan	<b>Karabek Batır (Kazak)</b>	Kötülüğün temsilcisi
<b>Ak Tayçı, Közüyke, Oçı Bala, Kan Ceeren Attu Kan Altın, Köğüdey-Kökşin Boodoy Koo, Ölöştöy, Erke-Koo, Katan Kökşin-Katan Mergen (Altay)</b>	Kötülük temsilcisi, Kahramanın düşmanı, Av hayvanı, Erlük'in hizmetkari, Huzuru bozan hayvan, Kötü ruh/Yeraltı ruhlarının yardımcı		

Yazınsal metinlerde değer çözümlemesi; anlatıları kahraman, obje, motif ve söylem açısından inceleme, onlara atfedilen rolü ortaya çıkarma, metiniçi veya metindışı unsurlar etrafında anlamlandırılma yönelimi olarak tanımlanabilir. Bu minval üzere metnin değeri benimsenen bakış açısına göre şekillenir. Belirlenen unsurlar çok yönlü bir değerlendirilmeye tabi tutulur. Çünkü yazınsal yapıtların değeri, estetik algıya, okurun yorumlamadaki işlevine, o metnin değer yargılarının içinde bulunduğu devirde nasıl algılandığına göre değişir. Böylece metin farklı değer sistemleri etrafında anlam kazanır ve yorumlanır. Estetik, toplumsal, ekonomik, dinsel, tarihsel, siyasi değerlerin sıkı bir ilişkide buldukları göz önüne alınarak yapıtın veya metiniçi unsurların değersel çözümlemesi bir sentez üzerinden yapılır. Çünkü her yapıt, açık veya örtük olsun, toplumsal, politik ve etik değerleri barındırmaktadır. Böylece her değer bir anlam göstergesi olarak yorumlamaya tabi tutulur ve nesnenin ifadesi olarak irdelenir. Her nesne bir değer yargısı etrafında şekillenir ve yazınsal yapıtlarda yer alan unsurlar anlamlı bir evren oluşturma gayesi doğrultusunda anlatıya dâhil edilirler. Böylece metin içindeki unsurlara atfedilen değer işlerlik kazanarak bir anlam dünyası oluşturmaya hizmet etmiş olur. Burada öznel ve ortak değer yargıları ön plana çıkarak, değersel çözümlemenin çerçevesini oluşturur. Tarihsel, toplumsal, kültürel değerlerin yanı sıra kişisel değer yargıları bu eğilime etki eder ve bu anlam dünyasının çerçevesini çizer. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise metinlerarası süreçtir. Çünkü metnin bir başka metinle olan bağlantısı, ortaya çıkan değer yargılarının oluşum, gelişim ve yayılma safhalarına etki eden önemli unsurların başında gelir. Metinlerarası ilişki yazınsal yapıtlarda gönderme yapılan her değer yargısının anlam dünyasını şekillendirmiş ve onu benzer değer yargıları etrafında bugüne taşımaya yardımcı olmuştur. Böylece yazınsal yapıtlardaki unsurlar, bir tür gösterge olarak düşünülmüştür. Farklı etkenler özelinde kurduğu ilişkiler etrafında bakış açısı kazanmış ve bu bakış açısı üzerinden yorumlanmıştır. Bir yapıttaki değerlerin arka plandaki toplumsal olgularla ilişkisi de bu çerçevede büyük bir öneme sahiptir. Öyle ki toplumsal düzen içinde oluşan ve kökleşen her değer, benzer şekillerle yazınsal yapıtlar içine dâhil edilmiş ve böylelikle metin içinde anlam kazanmıştır. Çünkü yazınsal yapıtlar ve bu yapıtlarda yer alan değer yargıları toplumsal olgularla sıkı bir ilişki içindedirler. Böylece değer yargıları ve toplumsal olgular arasındaki bağ üzerinden bir anlam evreni oluşturulur. Bu minval üzere her söylemin bir yönelimi olduğu ve söylemlerin bir düşüncüyü açıklamaya yardımcı olduğu ifade edilebilir. Değerlerin çözümlenmesi ve onların anlamlandırılması yazınsal yapıtı daha anlamlı hâle getirmek için elzemdir. Bu, metnin gerisindeki düşünceler ve değerler dizgesinin gün yüzüne çıkarılmasıyla mümkündür. Burada karşılaştırma yöntemi büyük bir önem kazanır ve her değer, öteki değerlerle karşılaştırma mantığı üzerinden irdelenir. Çünkü değer yargıları bir karşıt yahut benzerlik ilişkisinden doğar. Böylece yazınsal yapıtlar veya metinlerdeki objeler, nesnelere ve diğer unsurlar bu yönelimle karşılaştırmalı olarak incelenerek bir anlam dünyası meydana getirilmiş olur (Aktulum 2022). Bu dikkatler etrafında *değersel dönüşüm* ise şöyle tanımlanabilir. Anlatılarda herhangi bir nesnenin, kahramanın, motifin, eylemlerin, tutumların, değer yargılarının değişim ve dönüşüme uğratılarak yıkılması, var olan değerlerin yerini yeni anlamlar almasıdır. Tüm bu unsurlar ilk bağlamlarından kopartılarak farklı bir anlam dünyasına adapte edilmiş, böylece yeni anlamlar ve karşılıklar kazanmıştır. Ortaya çıkan değersel dönüşüm, anlamsal dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu değişimin müspet veya menfi şekillerde olabileceği saptanmıştır (Aktulum 2007: 48-148). Ahmet Özgür Güvenç, bu yönelimin estetik, kurgusal, etik olarak farklı bir anlam dünyasının oluşmasına önyak oluşturduğunu belirtir. Güvenç'e göre bu yansımalar anlatıların tematik yapısını etkiler. Tematik yapıyı şekillendiren en önemli unsur ise kahramanlardır. Kahramanların bünyesinde anlam bulan

değer yargıları ve karakteristik özelliklerindeki değişiklikler değersel dönüşüm olarak karşımıza çıkar. Bu süreç anlamsal dönüşü de tetikler ve böylece farklı değer yargılarına sahip kahramanlar ortaya çıkar (Güvenç 2015: 135-145). Güvenç'in kahramanlar bağlamında ifade ettiği değersel dönüşüm olgusu, metinlerde karşımıza çıkan diğer nesne, motif vd. özelinde de değerlendirilebilir.

Türk mitolojisinin en önemli hayvanlarından biri olan kurt, Türk kavimleri arasında farklı formlarda kendine yer bulmuştur. Bayrağın altın bir kurt başıyla süslenmesi ve Türk muhafızlarının kendilerini "kurtlar" olarak adlandırması ona atfedilen önemi göstermesi bakımında mühim örneklerdir (Roux 2011: 50-58). Eski Türkler kurt etrafında onlarca tabu ve inanç oluşturmuştur. Bu yönelimlerin, Türklerin çevre ile ilişkilerinin sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Altay'ın dağlık alanları, sık ormanlarla kaplı güzergâhlar ve bozkır onların düşünce yapılarını şekillendirmiş ve farklı hayvanlar etrafında çeşitli inanç ve uygulamaları gün yüzüne çıkarmıştır (Clouston 1964: 3-22). Türk kavimleri kurda "se-mavi menşeli bir hayvan" inancı doğrultusunda büyük kıymet vermiştir. Böylece kurt, "savaş hamisi", "Tanrı oğlu", "kutsal kılavuz", "ecdat" ve "ata ruhu" gibi değer yargılarının parçası olmuştur (Bayat 2017: 164-178). Efsanelerde hükümdar ve kut inancıyla yakından ilişkilendirilmiştir. Hükümdarların soylarının kutsal bir kökene dayandığını ifade etmek için kurttan Türeyiş efsaneleri bu inancın en önemli parçası haline gelmiştir. Bu çerçevede gücü, zekâsı dolayısıyla da üstünlüğün ve yığıtliğin timsali olduğuna inanılmıştır (Ögel 2014a: 17-45 & 2014b: 144-157). Zikredilen hayvanla ilgili dikkat çeken en önemli yargıların başında onun ilahi güce sahip olduğu düşüncesi gelmektedir. Bu yönelim özellikle destanlarda kahramanı emziren, büyüten, yol gösteren, kendisinden haber sorulan yahut haber alınan, ad alma/vermede kullanılan, kahramanın fiziki özellikleri sebebiyle benzetildiği bir hayvan olgusunu doğurmuştur (Kolot 2022: 41-252). Bu yaklaşım sadece inanç dünyasında kalmamış, Türklerin sanatlarına, edebiyatlarına, süs eşyalarına, resimlerine yansımıştır. Kurt başlı bayrak direği, kurt tepelikleri, mezar ve kitabelerdeki kurt işlemleri bunun en bariz yansımalarındandır (Deliorman 2009: 46-54). Yukarıda kurt etrafında sıralanan inanç ve eğilimler çeşitli yönleriyle *Oğuz Kağan Destanı*'nda kendine yer bulmuştur: "...Oğuz Kağan, alalım yay ile kalkan, nişan olsun bize buyan; kurt olsun uran; demir kargı olsun orman... Oğuz Kağan'ın çadırına güneş gibi bir ışık girdi. O ışıktan gök tüylü ve gök yeveli büyük bir erkek kurt çıktı. Bu kurt, Oğuz Kağan'a hitap etti ve: Ey Oğuz, sen Urum üzerine yürümek istiyorsun; ben senin önünde yürümek istiyorum dedi. Ondan sonra Oğuz Kağan, gördü ki, askerinin önünde gök tüylü ve gök yeveli büyük bir erkek kurt yürümektedir ve kurdun ardı sıra ordu gelmektedir... Oğuz Kağan yine gök tüylü ve gök yeveli erkek kurdu gördü. O kurt, Oğuz Kağan'a: Şimdi, Oğuz, sen asker ile buradan yürüyerek, halkı ve beyleri götür; ben önden sana yol gösteririm dedi. Oğuz Kağan gördü ki, erkek kurt askerinin önünde yürümektedir. Yine bu gök tüylü ve gök yeveli erkek kurtla Hint, Tangut ve Suriye taraflarına yürüdü." (Arat ve Bang 1936, 17-28). *Oğuz Kağan Destanı*, eski dönemlerde Türklerin kurda nasıl bir değer verdiklerini gösteren önemli örnekler arasındadır. Destanda kurt, ilahi bir güçle desteklenmiş bilge bir kılavuz hüviyetinde karşımıza çıkmaktadır. Destan kahramanı kurdun kutsallığı bağlamında kendi önünde yürütmesine izin vermiş, ordusunun savaş için seçtiği güzergâhın belirlenmesini dahi ona teslim etmiş, kurdun öncülüğünde fetihler kazanmıştır. Kahramanın, kurda teslimiyeti veya vermiş olduğu değer mezkûr hayvana atfedilen Tanrı ile ilişkisinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Kurdun kutsallığına gönderme yapan, türeyiş olguları bağlamında ecdat-ata rolü üstlendiği örneklerin başında *Türeyiş* efsaneleri gelmektedir. Bu anlatılarda kurt, ilahi bir kurtarıcı ve soyun devamlılığını sağlayan kutsal bir dişi hüviyetinde karşımıza çıkar.

Göktürklerin, Lin kavmi tarafından mağlup edildikleri belirtilir. Lin kavmi mensuplarının, Aşına soyuna mensup herkesi öldürdüğü yalnızca on yaşında bir çocuğu öldürmeyip ayaklarını keserek bir bataklığa bıraktıkları, çocuğu bulan bir dişi kurdun onu büyüttüğü, çocukla kurdun karı-koca ilişkisi yaşadığı, kurdun çocuktan gebe kaldığı, on çocuk doğurduğu ve Göktürklerin kurucularının bu on boydan biri olduğu ifade edilmiştir (Ögel 2014a, 24-25). Görüldüğü üzere anlatıda kurt merkezli bir konumdadır. Efsanenin yukarıda alınan varyantında kurdun üstlendiği kıymet kurtarıcılığı ve Türklerin soy devamlılığının sağlanmasındaki rolünde saklıdır. Anlatıda kurt, kutsal dişi hüviyetine bürünmüş, tanrısal bir güçle desteklendiği düşüncesi etrafında aklın, koruyuculuğun ve türeyişin temsilcisi olmuştur. Yaşar Çoruhlu, Türklerin sosyal ve dinî hayatlarında kurdun bu denli önemli bir yer edinmesinin sebebini şöyle açıklar. Eski Türkler avcılık ve toplayıcılıkla yaşamlarını idame ettirdikleri zaman tabiatla karşılaşmaktan en çok korktukları hayvanların başında kurt gelmektedir. Bu durum saygı ve korku etrafında bir yönelimin doğmasına sebep olmuştur. Totem fikri daha sonra hayvan ata, hayvan ana inancı doğrultusunda atalar kültüyle birleşmiş ve kurda atfedilen kutsiyet zirveye ulaşmıştır. Böylece kurt, Türklerin resim, tasvir, süsleme sanatlarına önemli bir hayvan olarak damga vurmuş ve kutsallığı farklı alanlarda yaşatılmaya devam etmiştir (Çoruhlu 2019: 107-124). *Oğuz Kağan ve Bozkurt* destanlarında görüldüğü üzere kurt, kutsal, kılavuz, türeyişin temsilcisi, koruyucu, öncü, Tanrısal bağı etrafında kahramanın en büyük yardımcısı olarak aksettirilmiştir. Fakat sonraki dönemlerde Türk boylarının vücuda getirdiği destanlarda kurt algısı değersel bir dönüşüme uğrayarak metinlerde kendine farklı bir yer bulduğu görülmüştür. Kurdun değersel dönüşüme uğradığını ve ona metinlerde gerçek hayatın bir parçası olarak yer verildiğini gösteren örneklerin başında av ve avcılık hususları gelmektedir. Bu bağlamda kurt, anlatılarda bir av hayvanı olarak dikkatlere sunulmuştur. *Ocı Bala* destanında kahraman ava çıkar ve kurt avlayarak heybesine doldurur (Dilek 2007a: 49). Kurdun değersel dönüşümü bağlamında av ile anılması ve gündelik hayatın bir parçası haline gelmesine destan metinlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Kurt, efsanelerde yer aldığı şekliyle tabu olmasından ziyade, kürkünden yararlanılan basit bir av hayvanı hüviyetine bürünmüştür: Kahraman, kurdu avladıktan sonra eve getirir: “Anam kurt derisinden babama sıcak yaka dicsin, ihtiyar giysin sert kemiği ısınsın diye söyledi.” (Dilek 2007b: 133). Burada kurdun sadece derisinden yararlanılan bir hayvan olduğu aksettirilmiştir. Kurdun sadece bir av hayvanı olduğu yaklaşımı *Manas Destanı*’nda da birkaç kez tekrarlanmıştır: “Yiğit Manas, altı kurt on tilki, iki ceylan üç dağ koçunu vurmuş avda... Köpek ve kuşla av yaptık kurt, tilkiyi çok aldık.” (Türkmen ve Uraimova 2007: 421- 423, 443). Vahşi hayatın parçası olan kurdun, bir av hayvanı olarak görülmesi doğal hayatın anlatıdaki bir yansıması olarak görülebilir. Kurdun, kutsal bir hayvan olmadığı aksine avcılık uğraşlarının bir parçası haline geldiği belirtilmelidir. Kurt ile ilgili bir başka yönelim ise, gündelik hayatta süs eşyası kullanımı ve hediye üzerinedir. Anlatılarda avlanan kurdun derisinin hediye olarak dağıtıldığı belirtilmiştir: “Çobanlara kurt derisini verip sıcak yaka yapın diye...” (Dilek 2007b: 138). Görüldüğü üzere eski inanç ve metinler çerçevesinde düşünüldüğünde değersel dönüşüme uğradığına şahit olduğumuz kurdun, kürkü için avlandığı ve çeşitli amaçlar için kullanıldığı ön plana çıkmaktadır. *Boston Destanı*’nda da mezkûr hayvanın sıradanlaştığı görülebilir. Destanda kurdun aş eren hatun için avlandığı, yüreğinin bu kadına yedirildiği aktarılmaktadır (Yıldız 2009: 27-29/402-403). Öyle ki eski Türk inançlarında ongun hayvanları öldürülmez, etleri yenmez ve onlara dokunulmaz. Bu durum destanlarda kurdun değersel dönüşümünü gösteren en güzel örnekler arasındadır. Aynı anlatıda kurt, destan kahramanı Boston’un önündeki bir engel ve kahramanın karşısında duran bir güç olarak dikkatlere sunulmuştur: “Kurt görünürse, karşıma

çıkarsa parçalayayım diye hareket ederse, mızrağa geçireyim ödünü yarıp alayım derisini sıyırıp atayım, diye Boston hiddetlendi.” (Yıldız 2009: 72). Oysaki *Oğuz Kağan Destanı*’nda kurt, kahraman için engel değil kutsal bir yardımcı rolünde karşımıza çıkmaktadır. Fakat şu belirtilmelidir ki kökbörü-Bozkurt mitik bir hayvan olarak görülmüş ve kut-siye atfedilmiştir. Oysaki yukarıda kurdun rengine atif yapılmamış, vahşi hayatın bir parçası olarak anlatıda yer almıştır.

Destanlarda kurdun yeraltı ile ilişkilendirildiği ve kötülüğü temsil eden bir hayvan olarak aksettirildiği görülmektedir. Metinlerde kahramanı öldürmek veya ona engel olmak isteyen hayvanların başında kurt gelmektedir. “Bir Bozkurt (kökbörü) geldi, Kucaktan geniş boyunlu, dişleri bir kulaçtan fazlaydı, Kurdun iki gözü ateş gibiydi. Ak Taycı bozkurdu sıkıca kavradı, kurdu ikiye ayırıp attı”. (Dilek 2002: 152). *Ölöstöy Destanı*’nda da kurdun kötü ruhlarla ilişkisi ve kahramana düşman oluşuna dikkat çekilmiştir: “Erke Küren atın kaburga etini yemek için yedi sarı kötü ruhtan yedi aç kurt geldi.” (Dilek 2007b: 174). Anlatılarda kurdun yeraltı ile ilişkisi sadece bir engel mahiyetiyle kalmamış, yeraltına hizmet eden bir hayvan hüviyetine bürünmüştür. Böylece onun kötü şöhreti farklı cihetlerden sunulmuştur: “Büyük şeytan Kayrakan (Altay destanlarında Erlik’in sıfatlarından biridir) ayı ve kurtların çektiği kızaklı yeraltının şeytanları yer üstüne çıkmaya zorladılar.” (Dilek 2007a: 347). *Erke Koo Destanı*’nda kurdun yeraltı ile ilişkisine değinilmiş ve kalıp bir ifade etrafında kurdun gerçek dünya ve yeraltı arasında gidip gelen bir hayvan olduğuna vurgu yapılmıştır: “Çocuğu olmayanlar için böyle söylenir: Bütün malımı hayvanımı kurt dişleyip yer altına götürür.” (Dilek 2007b: 32). Kurdun kötü şöhreti çerçevesinde kahramana engel olması ve kahramanın ulaşması gereken hedeflerden alıkoyması için gönderilmesi *Közüye Destanı*’nda karşımıza çıkmaktadır: “Kurt çıksa ucu sivri okum var, hepsini atıp vururum. Kurt çıkıp geldi, kurban olduğum Közüye okunu çabucak attı aç gözlü kurda doğru. İnce belinden avladı. Yastık yapmak için yaslanmak için taze derisini soyup aldı.” (Dilek 2002: 331-333). *Han Orba*’da bu engel farklı renkteki kurtlar etrafında sunulmuştur: “Altı sarı kurt atlayıp kara doru ata atıldılar. Doru atın etlerini koparıp yiyorlar.” (Aktaş: 2011: 167). “Dokuz kara kurt, atı takip etmiş. Dört kara kurt sağ taraftan ısırılmış, beş kara kurt sol tarafından ısırılmış. Dokuz kara kurt değişip...” (Aktaş 2011: 234-235). Hakas destanlarında bahadıra engel olan ve yer altının askeri olarak gösterilen hayvan, bu defa şekil değiştirmiş bir mahiyette karşımıza çıkar. Fakat burada yeraltının şeytanları Bozkurt kılığına girmişler ve bahadıra engel olmaya çalışmışlardır. Erlik’in adamlarının şekil değiştiren Bozkurt şekline girmeleri bu anlamda dikkate şayandır: “Bozkurt, koşarak çıplak oğulun baldırına yapıştılar. Çıplak oğul sağ elini çıkarıp dokuz kurdun kuyruğunu bir yere çekip vurduğunda, dokuz Bozkurt dokuz kara kadın oldular.” (İlgın 2008: 149-151). Yeraltından gelenlerin, kurt şekline bürünmesi *Han Orba Destanı*’nda aktarılmıştır: “Hara Molat’ın kardeşi dokuz kulaç boyunda kara kurt donuyla yaşayan Hara Marha ben oluyorum...” (Aktaş 2011: 62-63). Kurdun yeraltı yahut kötü ruhlarla ilişkisinin bulunması *Karabek Destanı*’nda da görülmektedir: “Atanı sen sorarsan seçkin değil kurttu, Albastı bassin lanetti kurt değil domuzdu bütün insanlardan kötüydü.” (Arıkan 2007: 425). Görüldüğü üzere metinlerde kurt, korkunç bir yaratık, yeraltı ve kötü ruhların temsilcisi olarak anılmıştır. Rus tarihçi Anisimov’dan aktarıldığına göre Orta Sibirya’da yaşayan Evenkler’in inancına göre kötü ruhlar kurt şeklinde görünmektedir ve bu kötü ruhlar kurt kılığına girerek zarar verme gayesi gütmektedirler (Baldick 2011: 160-161). Bu ifadelerden hareketle *Oğuz Kağan ve Bozkurt* destanlarında büyük bir kutsallık atfedilen, yol gösterici, koruyucu, ata-ecdat ve soyun devamını sağlayan kurdun olumsuz yönde bir değersel dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Böylece kurt, kutsal olmasından öte kötü ruhların temsilcisi veya yardımcısı konumuna geçmiştir. Bu durum

kurt etrafında vücuda getirilen inanç ve müspet düşüncelerin dönüşümünü gözler önüne sermekte ve bu dönüşümün hangi yönde olduğunu göstermektedir.

Destan metinlerinde kurtla ilgili dikkat çeken en önemli unsurların başında huzurlu-mutlu bir yaşama gönderme yapılırken kullanılan kalıp sözler gelir. “Omok Mergen üç yıl toy yapmış. Ak malına uzun kuyruğunu sürüyüp kurt girmemiş.” (Dilek 2002: 171). İyi temennilerde kurdun obaya yaklaşmaması veya saldırmaması huzurlu bir yaşam olarak aksettirilmiştir. Bir başka Altay destanında bu durum farklı şekilde ifade edilmiştir. Fakat burada da aynı şekilde huzurlu yaşam ve huzuru bozan kurt ilişkisine gönderme yapılmıştır: “Kökşin bahadırın keskin tırnaklı kurt görmeyen ak hayvanını sürdüler, hal-kını mahvettiler.” (Dilek 2007a: 435). “Katan Kuuçın’ın yurduna nara atan savaşçı girmemiş, kan dökücü kurt gelmemiş.” (Dilek 2007b: 261). “Ölöstöy’ün hayatı unutulmaz oldu. Kapı önünden it içti, çadır deliğinden inek içti. Azı dişi ağarıp ak malına kurt girmedi. Neşe mutluluk içinde yaşadı.” (Dilek 2007b: 259). Huzurlu yurt tasviri ve kurt ilişkisi Hakas destanlarında da okurun dikkatine sunulmuştur: “Tayın ayağı ayrılmamış, kulun ayağı çatlamamış, kuyruk sürükleyerek kurt ürkütmemiş.” (İlgın 2008: 77). Huzurlu yurt tasviri, kurdun saldırganlığı ve bu huzuru bozacağı düşüncesi etrafında ifade edilen kalıp sözlere Sagay destanlarında da rastlanmaktadır. Bu destanda kurt, kut atfedilen değil kötü bir duruma sebebiyet veren hayvan hüviyetindedir: “Yurdunu görürler, kuyruk sürükleyip kurt girmemiş, kılıç sürükleyip yiğit girmemiş, tay başı kopmamış, kulun ayağı kırılmamış.” (Tezel 2021: 132). Burada kurt, huzurlu yaşamın düşmanı, menfi bir hayvan olarak anılmaktadır. Sümerlerde kurt, korku ve huzur bozma kavramları birlikte anılmaktadır. Sümerlerin düşünce dünyasında yılan, akrep, kurt gibi hayvanlar yoksa korkunun, dehşetin olmadığı inancı hakimdir. Onlar için kurt, korku duyulan ve huzuru bozan hayvanlardandır (Kramer 2002: 346). Anlatılarda bahadırın zenginliği ve huzurlu yaşamına atıf yapılarak, bu huzurun temel gerekçesi bir kalıp halinde keskin tırnaklı kurdun saldırmadığı şeklinde aktarılmaya çalışılmıştır. Müspet kurt olgusu yukarıda yer verilen destan örneklerinde görüldüğü üzere yerini menfi bir kurt olgusuna bırakmıştır. Savaşın hamisi, zaferin mimarı, komutanlara kılavuzluk yapan, huzur ve mutluluğun temsilcisi olan kurt yerini yurdu talan edip, huzursuzluk yaratan kurda bırakmıştır. Bu dikkat destanlarda karşımıza çıkan bir beddua örneğine de yansımıştır. *Ak-Konur Destanı*’nda kahramanın atını yakalayıp öldürmek isteyen düşmanlar, atın kötü bir akıbeta uğraması için ona beddua etmeye başlarlar. Bu beddua da ata musallat olup onu öldürmesi istenen hayvanın kurt olduğu görülmektedir (Elcan 2015: 11). Görüldüğü üzere düşman, beddua ve olumsuzluk üçgeninin merkezindeki hayvan yine kurttur. Anlatılarda kurdun menfi bir hayvan olarak dikkatlere sunulmasının yanı sıra sıradanlaştığı da yer almıştır. Mitik inançlar doğrultusunda kurdun yüce bir varlık vasfı, yerini sıradanlaşmış bir hayvana bırakır: “Ak Börü iki kurt tutup getirdi, nazlı oğlumla oynayın dedi.” (Dilek 2002: 119). Destandaki bu ifadeler, eski Türklerdeki kurdun yüceliğinden eser kalmadığını hatta bir nevi oyuncak, eğlence haline geldiğini göstermektedir. Destanlarda kurt mitik inanç etrafında oluşturulan değer yargılarından uzaklaşmış, kutsallığını yitirmiş ve realist bir bakış açısı etrafında vahşi doğanın bir parçası olmuştur. Kırgız destanlarında kurt, leş yiyen, tilki, çakal vd. hayvanlar gibi ete ve kana saldıran bir hayvan hüviyetinde karşımıza çıkar. Burada kurt leş yiyici ve kötü bir hayvan olarak dikkatlere sunulur (Turgunbayer 2007: 95). Nogay destanlarında da kurt gerçek hayatta doğal vasıflarıyla yer almış, kutsiyetinin aksine saldırgan kötü bir hayvan olarak gösterilmiştir. Aynı destanda kalıp söz mahiyetinde kullanılan “Koyuna giren kurt gibi...” (Doğan ve Güllüdağ 2014: 173-180) ifadesi de kurdun menfi yönüne işaret eden önemli söylemlerden biridir. Burada kurt, saldırgan, huzuru bozan, vahşi doğanın bir parçası, sıradanlaşmış bir hayvan olarak sunulmuştur. Kurdun değersel

dönüşümünün yansıtıldığı en önemli yönelimlerden biri menfi benzetmelerdir. Kutsal kabul edilen kurt artık bu formundan uzaklaşmış ve kötü kişilerin benzetildiği veya kötü bir yakıştırmanın merkezi hayvanı haline gelmiştir: “Şefkatli ol halkına kurt kalpli biri de gilsin. Kurt kalpli olan cahildir dedi.” (Karaca 2007: 53-69). Tıva destanlarında düşmanlar, hainlik eden şahıslar kurtla ilişkilendirilmiş ve bu kişiler kurda benzetilmiştir: “Kişiye taraftar olup yardım etmek yerine düşman ile birlikte kişiye saldıran kurt imiş bu.” (Ergun ve Aça 2005: 392). Oysaki *Oğuz Kağan Destanı*’nda kahramanın dış görünüşü aktarılırken “beli kurt beli gibi” ifadesine yer verilmesi, Oğuz Kağan’ın bir yönüyle bu hayvana benzetilmesi ona atfedilen değeri göstermesi açısından önemlidir. İncelenen destanlarda ise aksi bir yönelimin olduğu görülmektedir. Kurt, artık kahramanların iyi yönleriyle benzetildiği kurt olmaktan uzaklaşmış, kötü ve olumsuz tiplerin benzetildiği bir hayvan hüviyetine bürünmüştür. İncelemede ata, ana, eş, kılavuz, rehber, koruyucu, kurtarıcı, gücün, aklın ve cesaretin temsilcisi, ilahi bir güce sahip veya Tanrı ile ilişkisi bağlamında kutsal olduğu düşünülen ve metinlerde bu inançlar etrafında yer verilen kurt, Türk boylarının sonraki dönemlerde sözlü/yazılı kültür etrafında meydana getirdiği çeşitli destanlarda yerini bir tür av hayvanı, yeraltı veya kötü ruhlarla bağlantılı, vahşi doğanın parçası, huzuru bozan, sıradanlaşan ve menfi benzetmelerin odağındaki bir kurda bırakmıştır.

Fakat şu belirtilmelidir ki Türk dünyasında ve Anadolu’da kurtlara dair birçok uygulama ve inaniş bugün dahi yer verilmektedir. Doğum yapacak kadınların -al basması için- yataklarına kurt derisi konulması, ebelerin yanlarında bir kurt kafatası kemiğiyle dolaşması ve kırk basan çocukları bu kemikle yıkamaları, hamile kadınların yanlarında kurt dişi taşmaları, çocukların cesur olmaları için burunlarına kurt kılı geçirilmesi, çocuk beşiklerine kurt tırnağı saklanması, kurtağzı bağlama uygulaması, süs eşyalarına kurt figürlerinin işlenmesi, nazar ve olumsuz düşüncelerden korunmak için kurdun çeşitli organlarının kullanılması, Türklerin toplumsal, kültürel ve dinî yönelimlerinde ne denli önemli bir yere sahip olduğunu gösteren örneklerdendir. Böylece, mezkûr hayvan nazardan korunma, büyüün bozulması, gelecekte iyi haber alma/verme, darlıktan kurtulma, bereket getirme işlemlerinde, geçiş dönemlerinde ve merasimlerde önemli bir figür haline gelmiştir (Kalafat 2012: 10-48). Kurdun postundan, dişinden, kuyruğundan, tırnaklarından, kafatasından, yağından yararlandığını gösteren uygulama ve yaklaşımlar değersel dönüşümün kesinliğinin ne ölçüde olduğu hususunda tartışma meydana getirmektedir. Fakat ifade edilmelidir ki bugün dahi yaşatılan kurt etrafındaki tüm bu uygulama ve yaklaşımlar senkritik bir yaklaşım etrafında sürdürülmektedir. Eski ve yeni dinî inançlar bu bağlamda zıtlık gösterse de İslamiyet öncesinde toplumun düşünce dünyasında yer alan unsurların İslamiyet sonrasında da kullanıldığı, böylece karma bir inanç dünyası oluşturduğu ve farklı olan iki anlayışın birleştirildiği belirtilmelidir. Bu durum destan metinlerinde yer alan ve çalışmanın merkezini oluşturan kurdun değersel dönüşümünün kesinliği mevzusunda aksi yönde bir durum gibi görülse de Türklerin ilkel dönemlerden bugüne kabul ettiği bütün dinî inanç ve uygulamaların; gelenek, görenek ve ritüeller vasıtasıyla çeşitli şekillerde varlığını sürdürdüğü, bu inanç ve uygulamaların çoğu zaman sembolik bir kimlikle yaşatıldığı vurgulanmalıdır.

### Sonuç

Eski Türk Dinî ve inançları bağlamında kurt, kutsal bir hüviyette karşımıza çıkmaktadır. Toplum kurt etrafında tabular oluşturmuş, kurt ata-kurt ana olguları içinde ona saygı göstermiştir. Dinî inanç ve uygulamalarda ve edebi metinlerde bu yönelimin yansımalarını görmek mümkündür. Dinî ve toplumsal hayatın değişmesiyle bu değer yargıları değersel dönüşüme uğramıştır. Bu değersel dönüşümde Türk boylarının benimsediği farklı dinler ve inançlar, sonraki dönemlerde de İslamiyet’in kabulü önemli bir rol oynamıştır.



Anadolu’da ve Türk Dünyasının çeşitli bölgelerinde bugün dahi kurt etrafında icra edilen çeşitli uygulamalar veya inanç öğeleri mevcuttur. Bu durum eski inançların izlerini gösterse de arkaik dönemdeki kurt algısından uzak, sembolik bir anlam ihtiva etmekte yahut senkritik uygulamaların sürdürüldüğünü göstermektedir. İncelenen destan metinlerinde eski Türk düşünce dünyasında Tanrı ile irtibatlı, ulaşılmaz veya dokunulmaz, mitik inançlar doğrultusunda büyük bir kıymeti haiz olan kurt, değersel bir dönüşümle metinlerde yer almıştır. Bu incelemede kurt/Bozkurt ayrımı yapılmamıştır. Metinlerde bu ayrıma zaman zaman yer verildiği hem kurdun hem de yer yer bozkurdun menfi olarak anıldığı görülmektedir. Mitik anlatılarda veya efsane metinlerinde merkezî bir konumda olan kurt motifi, yerini farklı bir kurt algısına bırakmıştır. Bu metinlerde kurt artık sıradanlaşmıştır. Realist bakış açısı doğrultusunda vahşi hayatın bir parçası, postu/kürkü için avlanan bir av hayvanı menfi benzetmelerin odağındaki bir hayvan olarak görülmeye başlanmıştır. Kötülük timsali kişiler, düşmanlar, hainler kurda benzetilmiş veya onunla anılır olmuştur. Kurdun değersel dönüşümünün gözlemlendiği en mühim noktalardan biri ise gökyüzü ve yeraltı ile ilişkisi hususundadır. Eski dönemlerde kurdun Tanrı ile bağının bulunduğu, onun yardımcısı veya bizzat kendisi olduğu inancı yer almaktadır. Fakat incelenen metinlerde kurt bu defa gökyüzüyle değil yeraltıyla ilişkisi bağlamında dikkatlere sunulmuştur. Bu durum kurdun etrafında oluşan değer yargılarının değişimini gözler önüne sermektedir. İncelenen destan metinlerinde kurt, yeraltı dünyasıyla ilişkilendirilmiş, Erlik’in yardımcısı ya da kötü ruhların hizmetkârı olarak aksettirilmiştir. Destan metinlerinde kurt ile ilgili hususlardan biri de huzurlu yurt-kurt ilişkisi etrafında ifade edilen kalıp sözlerdir. Metinlerin giriş kısmında veya sonunda sürüye, obaya veya yurda kurdun girmemiş, saldırmamış olması etrafında bir huzurlu yaşam tasavvuru okurun dikkatine sunulmuştur. Bu durum kurdun ilahi olmaktan öte kötü şöhrete sahip bir hayvan olduğunu ve nasıl bir değersel dönüşüme uğradığını gösteren bariz örneklerdendir. Sonuç olarak eski Türklerin toplumsal hayatı ve inanç dünyasında gökyüzü/tanrı ile ilişkisi bağlamında kutsiyet atfedilen kurt, değişen dünya algısı ve dinî yönelimler etrafında büyük bir değersel dönüşüme uğramıştır. Farklı inançlara eğilim, İslamiyet’in kabulü, yerleşik hayata geçiş, kurumsallaşan dünya, vahşi doğadan uzaklaşma, kentleşme, hayvanların evcilleştirilmesi (günümüz dünyasında bazı kurt türleri evcil hayvanlar olarak yetiştirilmektedir) gibi sebepler bu değişim ve dönüşüm temelinde yatan faktörler olarak sıralanabilir. Kurt etrafında gelişen dinî inanç ve uygulamalar, değer yargıları ve kültürel eğilimlerdeki bu değersel değişim, destan metinlerine de yansımış ve ortaya daha realist bir kurt olgusu çıkmıştır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

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

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

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

#### KAYNAKÇA

- Aktaş, Erhan. *Hakas Destanları-3*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007.
- Aktulum, Kubilay. *Yazınsal Metinlerde Değer Çözümlemesine Giriş*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Arıkan, Metin. *Kazak Destanları-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Baldick, Julian. *Hayvan ve Şaman/Orta Asya'nın Antik Dinleri*. İstanbul: Hill Yayınları, 2016.
- Bang, W., R. Rahmeti Arat. *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1936.
- Bayat, Fuzuli. *Oğuz Destan Dünyası/Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi/Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi-1*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt-Kitap Yayınları, 2005.
- Bozkurt, Fuat. *Türklerin Dini*. İstanbul: Salon Yayınları, 2018.

- Clauson, Gerard. "Turks ve Wolves". *Stadia Orientalia Societas Fennica*. XXVIII: 2, 3-22.
- Çoruhlu, Yaşar. "Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine Gök ve Yer Sembolizmi Açısından Bir Bakış". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 87, 1979: 17-42.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi-I*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019.
- Deliorman, Altan. *Türk Kültüründe Bozkurt*. İstanbul: Bayrak Basım, 2009.
- Dilek, İbrahim. *Altay Destanları-1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Dilek, İbrahim. *Altay Destanları-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007a.
- Dilek, İbrahim. *Altay Destanları-3*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007b.
- Doğan, İsmail, Nesrin Güllüdağ. *Nogay Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Durmuş, Yılmaz. *Türk Kültürüne Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Elcan, Abdullah. *Altay'dan Destanlar*. Ankara: Ardahan Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2010.
- Ergun, Metin, Mehmet Aça. *Tıva Kahramanlık Destanları-2*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Güvenç, A. Özgür. "Deli Dumrul'un Yeniden Yazım Sürecindeki Değersel Dönüşümü". Bayburt: *Düşünce Hayatımızda ve Kültürümüzde Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri*, 2015: 35-145.
- İlgin, Ali. *Hakas Destanları-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları/Türk Halk İrfanında Kurt*. Ankara: Lalezar Kitabevi, 2007.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Mitolojisinde Kurt*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Karaca, Selim. *Kazak Destanları-3*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Kolot, Berna. *Türk Destanlarında Kurt*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2022.
- Kramer, S. Noah. *Şümerler*. İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2002.
- Ögel, Bahaeddin. *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş-6*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014a.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014b.
- Roux, J. Paul. *Eski Türk Mitolojisi*. (Çev. Musa Yaşar Sağlam). İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2011.
- Roux, J. Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Tezel, Nur Kadriye. *Sagay Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Turgunbayer, Caştegin. *Kırgız Destanları-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Türkmen, Fikret. Şurubu Uraimova. *Kırgız Destanları-6 Manas Destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Uluşık, Pelin. "Türk ve Dünya Mitolojilerinde Sirius Kültü". *Mediterranean Journal of Humanities*. VI/2, 2017: 345-365.
- Yeşeroğlu, Ludmilla. *Saha Kültüründe Kurt Kültü* (Çev. A. Alper Altınkaynak). Ankara: Karadeniz Dergi Yayınları, 2013.
- Yıldız, Naciye. *Kırgız Destanları-7*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

**ATASÖZLERİ BAĞLAMINDA TÜRK KÜLTÜRÜNDE LİDERLİK\*****Leadership In Turkish Culture In the Context of Proverbs**

**Doç. Dr. Didem KOŞAR\*\***  
**Dr. Gülten Türkan GÜRER\*\*\***

**ÖZ**

Küreselleşme ile birlikte yaşanan değişim ve gelişmeler sonucunda ülkeler arasında farklı kül-türel özelliklere sahip bireylerin birbiriyle olan etkileşimleri önem kazanmaya başlamıştır. Farklı kültürel değerlere sahip çalışanların tek bir hedef etrafında bütünlüşmesi ve yönlendirilmesi örgütlerin sahip oldukları kültürel özelliklere uygun liderlik türünün benimsenmesi örgütsel etkililik ve verimlilik açısından önem kazanmıştır. Bu farklılıklara sahip bireyleri bünyesinde barındıran örgütlerin nasıl yönetileceği sorunu ise kültür, kültürel farklılıklar ile liderlik türleri üzerine yoğunlaşılmasına neden olmuştur. Kültürel mirasın temel unsurlardan biri olan atasözleri bağlamında Türk kültüründe liderliğin incelendiği bu çalışmanın amacı atasözleri bağlamında Türk kültüründe liderlik özelliklerinin değerlendirilmesidir. Çalışma nitel araştırma olarak tasarlanmış ve araştırmanın hedefinde yer alan olgu ya da olgular hakkındaki bilgileri içeren yazılı materyallerin analiz edilmesine fırsat veren doküman incelemesi yönteminden yararlanılmıştır. Çalışmada Aksoy (2007) tarafından yayımlanan Atasözleri Sözlüğü kullanılmıştır. Bu sözlükte yer alan 2667 tane atasözü incelenmiş ve içerik analizi ile veriler analiz edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda geleneksel liderlik kapsamında; otokratik liderlik, demokratik-katılımcı liderlik, tam serbestlik tanıyan liderlik türleri ve özelliklerinin yanı sıra çağdaş liderlik yaklaşımları kapsamında da; ağı liderlik, canlandırıcı liderlik, dağıtımçı liderlik, dönüşümcü liderlik, eleştirel liderlik, entelektüel liderlik, etkileşimci liderlik, girişimci liderlik, hizmetkâr liderlik, karizmatik liderlik, kuantum liderlik, kültürel liderlik, öğretim liderliği, öğretmen liderliği, paternalist liderlik, vizyoner liderlik türleri ve özelliklerine ulaşılmıştır. Araştırmanın sonuçları atasözleri bağlamında Türk kültüründe en fazla dönüşümcü ve otokratik liderlik türlerine vurgu yapıldığını ve bunu sırasıyla demokratik-katılımcı liderlik, etkileşimci liderlik ve dağıtımçı liderlik türlerinin izlediğini göstermektedir. Araştırmada öne çıkan bir diğer bulgu ise otokratik liderliğin “Lider kendi başına karar alır ve aldığı kararları astlarına bildirir.” özelliğinin; dönüşümcü liderliğin “Takım ruhu ve kararlara katılım ön plandadır.” özelliğinin; dağıtımçı liderliğin “İşgören uzmanlığa önem verilir.” özelliğinin; kuantum liderliğin “Lider, belirsizliklerle baş edebilmeyi bilmektedir.” özelliğinin; etkileşimci liderliğin “Lider-izleyen arasında takas ilişki söz konusudur (amaç-ödül; baskı-ceza)” özelliğinin; canlandırıcı liderliğin “Takım üyeleri ile işbirliği yapar.” özelliğinin atasözlerinde en çok vurgulanan liderlik özelliklerinden olmasıdır. Tüm bu özellikler dikkate alındığında araştırmaya; otokratik eğilimli, işbirliğinin ön planda olduğu, belirsizliklerle baş edebilme, ödül ve cezalandırma dayalı sistem anlayışı, takım ruhu oluşturma gibi liderlik özelliklerine atasözlerinde daha fazla yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma bulgularından hareketle, örgütlerin belirle-nen amaçlarına ulaşabilmesi için öncelikle sahip olduğu kültürel özelliklerin belirlenmesi ve bu kültürel özelliklere uygun liderlik türüne yer verilmesi önerilebilir. Liderlik ve kültür arasındaki ilişkiyi farklı açılardan ele alacak çalışmaların farklı sözlü ve yazılı kültür öğelerinin incelenmesinin alan yazına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Farklı liderlik türleri ve özellikleri kapsamında atasözlerinin incelenmesinin yanı sıra farklı dil ve kültürlere ait atasözlerinde de liderlik özelliklerine ilişkin vurguların inceleneceği karşılaştırmalı araştırmalar yapılabilir.

**Anahtar Kelimeler**

Atasözleri, Türk kültürü, liderlik, liderlik özellikleri, liderlik türleri.

**ABSTRACT**

As a result of the changes and developments experienced with globalization, the interaction of individuals with different cultural characteristics between countries has begun to gain importance. Integration and orientation of employees with different cultural values around a single goal, adopting a leadership type suitable for the cultural characteristics of organizations has gained importance in terms of organizational effectiveness and efficiency. The problem of how to manage organizations that include individuals with these differ-

\* Geliş tarihi: 15 Ağustos 2022 - Kabul tarihi: 8 Haziran 2023

Koşar, Didem; Gürer, Gülten Türkan. “Atasözleri Bağlamında Türk Kültüründe Liderlik”, *Milli Folklor* 138 (Yaz 2023): 198-205

\*\* Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Ankara/Türkiye,

didemkosar@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4959-1094.

\*\*\* Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Yönetimi ABD, Doktora Mezunu, Balıkesir/Türkiye, gulten.gurer@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8054-6489.

ences has led to focus on culture, cultural differences and leadership types. The aim of the study, which examines leadership in Turkish culture in the context of proverbs, which is one of the main elements of cultural heritage, is to evaluate leadership characteristics in Turkish culture in the context of proverbs. The study was designed as a qualitative research and the document analysis method, which allows the analysis of written materials containing information about the phenomenon or facts in the target of the research, was used. The Dictionary of Proverbs published by Aksoy (2007) was used in the study. 2667 proverbs in this dictionary were examined and the data were analyzed with content analysis. As a result of the analysis, within the scope of traditional leadership; autocratic leadership, democratic-participatory leadership, full freedom leadership types and characteristics as well as contemporary leadership approaches; network leadership, exhilarating leadership, distributive leadership, transformational leadership, critical leadership, intellectual leadership, transactional leadership, entrepreneurial leadership, servant leadership, charismatic leadership, quantum leadership, cultural leadership, instructional leadership, teacher leadership, paternalistic leadership, visionary leadership types and characteristics has been reached. The results of the research show that in the context of proverbs, transformational and autocratic leadership types are emphasized the most in Turkish culture, followed by democratic-participatory leadership, transactional leadership and distributed leadership, respectively. Another prominent finding in the research is that the feature "Leader takes decisions on his own and informs his subordinates of his decisions" of autocratic leadership, the feature "Team spirit and participation in decisions are at the forefront" of transformational leadership; the feature "Employee expertise is given importance." of distributor leadership; the feature "The leader knows how to deal with uncertainty." of quantum leadership; the feature "There is a clearing relationship between the leader and the follower (purpose-reward; pressure-punishment) of interactionist leadership; the feature "Collaborates with team members." of refreshing leadership is one of the most emphasized leadership characteristics in proverbs. When all these characteristics are considered in the research; it has been concluded that autocratic-leaning, cooperation is at the forefront, leadership characteristics such as coping with uncertainties, understanding of the system based on reward and punishment, team spirit building are given more space in the proverbs. Based on the research findings, it may be recommended that the cultural characteristics of the organizations should be identified and the appropriate type of leadership should be included in order for the organizations to achieve their established objectives. It is thought that the study of different oral and written cultural elements of the studies that will address the relationship between leadership and culture from different perspectives can contribute to the field. In addition, by examining proverbs within the scope of different types and characteristics of leadership, comparative research can be carried out in which emphasis on leadership characteristics will be examined in proverbs of different languages and cultures.

#### **Keywords**

Proverbs, Turkish culture, leadership, leadership characteristics, leadership types.

#### **Giriş**

Günümüzde toplumsal, politik, ekonomik, teknolojik ve kültürel anlamda hızla yaşanan değişimler bireyleri ve örgütleri etkilemektedir. Yaşanan bu hızlı değişim karşısında örgütler de farklı kültürel değerlere sahip çalışanları ortak bir hedefte bir araya getirerek varlığını korumaya devam etmektedir (Yeşil, 2009). Birçok seçeneğe sahip olan ve bireysel mutluluğunu ön planda tutan günümüz insanları, bu çağda yönetilen kişi olmaktan daha çok yönlendirilen kişi olmaya ihtiyaç duymaya başlamıştır (Kippenberger, 2002). Bu durum beraberinde farklı kültürel geçmişe sahip bireyleri bünyesinde barındıran örgütlerin nasıl yönetileceği sorununu gündeme getirmiştir. Karşılaşılan bu sorunun çözüm yolu ise kültür, kültürel farklılıklar ile bunların liderlik üzerine etkilerini anlamaktan geçmektedir (Yeşil, 2013).

Paylaşılmış değer ve normlardan oluşan ve örgüte her yeni gelen işgörene aktarılacak bir sonraki kuşağa taşınan kültür (Terzi, 2000), insanlar arasındaki ilişkinin derecesini, esnekliğini, sınırını ve kurallarını belirleyen önemli etkenlerden biridir ve etkili bir liderlik için bu kavramın anlaşılması gerekmektedir (Demirel & Kışman, 2014). Örgütteki insan ve madde kaynaklarının örgütsel amaçlar doğrultusunda etkili bir biçimde kullanılmasında yöneticilerin yönetsel bilgi ve becerisi ile birlikte sahip oldukları liderlik özelliklerinin önemi oldukça fazladır (Yalçınkaya, 2002). Bu nedenle örgüt yönetiminde kültürel değerlerin önemine dikkat çeken ve kültürel farklılığı ele alan çalışmalar

hem yerel hem de evrensel düzeyde gün geçtikçe artmaktadır (Basım, 2000; Hofstede, 1980; Sargut, 2001; Schein, 1985). Uzun yıllar boyunca birçok disiplinde araştırmacıların dikkatini çeken liderlik konusu da özellikle son yıllarda üzerinde sıkça araştırma yapılan konular arasındaki yerini almaktadır. Bunun yanında alan yazında liderliğin farklı değişkenlerle olan ilişkisinin incelendiği araştırmalar da bulunmaktadır. Bu araştırmalarda liderlik ile ilişkisi incelenen konulara; performans, örgütsel özdeşleşme, iş tatmini, örgütsel öğrenme, örgüt iklimi, bağlılık ve kültür örnek olarak verilebilir (Bass, 1985; Bass & Avolio, 1993; Braun, Peus, Weisweiler & Frey, 2013; Kızıloğlu, 2021; Yahaya & Ebrahim, 2016). Ancak etkili liderliğin kültürlerarasında farklılaşmış farklılaşmadığı liderliğe ilişkin alan yazında gözden kaçırılan konular arasında bulunmaktadır (Aktaş & Sargut, 2011). Dolayısıyla alan yazında liderlik ve kültür ilişkisini ele alındığı çalışmalara (Bakan, 2009; Parry & Proctor Thomson, 2002; Sarros, Gray & Densten, 2002) daha fazla ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Kültürel açıdan birbiriyle benzerlik gösteren ülkelerde örgütsel ve yönetsel anlayış ve uygulamalar açısından farklılıklar bulunduğu bilgisi (Koşar, 2014) göz önüne alındığında liderlik ve kültür ilişkisini inceleyen araştırmaların alan yazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Kültürün önemli unsurlarından biri olan değerlerin (Deal & Kennedy, 1982) estetik bir şekilde aktarımında rol oynayan atasözleri (Aydın, 2013) bağlamında Türk kültüründe liderlik olgusunun incelendiği bu çalışmada Türk kültürünün liderlik özelliklerine ilişkin betimsel bir sentez sunularak bundan sonra yapılabilecek teorik ve uygulamalı çalışmalara katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Araştırmadan elde edilecek sonuçlar; Türk toplumu içindeki örgütlerin etkili ve verimli çalışmalar gerçekleştirmeleri için rehber olmasının yanı sıra konuya ilişkin yapılabilecek uygulamalardaki değişikliklere, düzeltmelere ve yeniliklere de yol göstermesi açısından da önemlidir.

### 1. Liderlik

Yol, patika, gemi rotası anlamına gelen Anglo-Saxon bir sözcük olarak ifade edilen “lead”, İngilizce olan “lead, leader, leadership” sözcüklerinin de kaynağıdır. Kuzey Avrupa kaynaklı olduğu düşünülen bu sözcük, *yolculuk* kavramına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla lider (leader) yol gösteren, başkalarının yola çıkmasına neden olan ve onları dağılmadan bir arada tutan, yolculuk yaptıran kişidir (Adair, 2012). Liderlik (leadership) ise İngilizce; bir grubun bir diğer grubun üzerinde egemenlik kurması anlamına gelen “leith” kökünden gelmektedir (Ceylan, 2012). Lider kelimesi ilk kez Samuel Johnson tarafından 1755 yılında hazırlanan İngilizce sözlükte “önde gelen kimse, kapitan” olarak tanımlanmıştır. Liderlik kelimesi ise ilk kez 1828 yılında Webster Amerikan sözlüğünde “liderin durumu, koşulları” şeklinde açıklanmıştır (Güçlü, 2016, s. 5). Lider kelimesinin Türkçe sözlükteki karşılığı ise önder, şef iken; liderliğin karşılığı liderin görevi olarak kullanılmaktadır (Türk Dil Kurumu [TDK], 2022). Türkçede liderlik kelimesine karşılık olarak “önderlik, han, sultan, şah, padişah” kelimelerinin de kullanıldığı görülmektedir (Güçlü, 2016).

### 2. Liderlik Türleri

Küresel rekabet ortamında örgütlerdeki yıpranmayı azaltmak için etkili bir liderlik tarzına ihtiyaç duyulmaktadır. Örgütün hedeflerine ulaşması da ancak etkili liderlik tarzının sergilenmesine bağlıdır. Çünkü örgüt içindeki liderin sergilediği liderlik tarzı, çalışanların performansını ve üretkenliğini etkilemektedir (Voon, Lo, Ngui, & Ayob, 2011). Alan yazın incelendiğinde liderliğe ilişkin birçok türün var olduğu ve bu liderlik türlerinin geleneksel ve çağdaş liderlik olmak üzere iki alt başlıkta incelendiği görül-

mektedir. Bu çalışmada da liderlik türleri; geleneksel ve çağdaş liderlik türleri çerçevesinde ele alınıp açıklanmıştır.

### ***Geleneksel Liderlik Türleri***

Geleneksel liderlik stilleri çerçevesinde ele alınan otokratik, demokratik-katılımcı ve tam serbestlik tanıyan liderlik tarzları aşağıda kısaca açıklanmıştır.

*Otokratik Liderlik:* Geçmişte kaldığı düşünülen geleneksel liderlik tarzları günümüzde ülkemizdeki birçok örgütte yaygın şekilde kullanılmaktadır. Bu liderlik tarzının içinde en çok dikkat çekenlerin başında ise otokratik liderlik tarzı gelmektedir. Türk toplumunun aile yapısının genellikle otokratik olmasının yansıması örgütler üzerine olmuştur. Otokratik liderlikte kararı yalnızca lider almakta ve aldığı kararları astlarına bildirmektedir. Lider, aynı zamanda çalışan sorunlarını da dinlemektedir (Özsalmanlı, 2005).

*Demokratik-Katılımcı Liderlik:* Otokratik liderliğin tersine demokratik-katılımcı liderlik tarzında lider, her konuda izleyenlerin fikrini alarak katılımcı bir anlayışı benimsemektedir (Ergun Özler, 2013). Lider ve astlar arasında tam bir uyum ve mükemmel bir iletişim vardır. Çalışanların duygu, düşünce ve inançlarına önem verildiği için çalışanların iş motivasyonları artmaktadır (Buluç, 1998).

*Tam Serbestlik Tanıyan Liderlik:* İzleyicilere hiç müdahale etmeden onlara tam serbestlik tanıyan liderlik tarzıdır. Liderin izleyiciler üzerinde fazla etkisi yoktur. Grup üyeleri ise başlarında bir lider yokmuşçasına hareket etmekte ve kendilerini özgür hissetmektedirler. Lider yetkisini kullanmamakla birlikte sahip olduğu yetkileri de üyelere bırakmaktadır. Bu durum örgüt içinde otorite boşluğuna neden olabilmektedir (Ergun Özler, 2013).

### ***Çağdaş Liderlik Türleri***

Çağdaş liderlik stilleri çerçevesinde ele alınan ağ liderlik (Er, 2020), canlandırıcı liderlik (Hargreaves, Boyle & Harris, 2014), dağıtımcı liderlik (Harris, 2004; Özer ve Beycioğlu, 2013), dönüşümcü liderlik (Bass, 1985, 1990b; Karip, 1998), eleştirel liderlik (Hunter, 2014), entelektüel liderlik (Dess & Pickens, 2000), etik liderlik (Minaz, 2019), etkileşimci liderlik (Bass, 1990a), girişimci liderlik (Leonard, 2013), hizmetkâr liderlik (Russell, 2001), karizmatik liderlik (Koşar, 2020; Vuran, 2019), kuantum liderlik (Erçetin & Kamacı, 2008), kültürel liderlik (Çelik, 2003), öğretim liderliği (Şişman, 2018), öğretmen liderliği (Ayvalı ve Koşar, 2021; Özdemir ve Kılınç, 2014), paternalist liderlik (Köksal, 2011; Pellegrini & Scandura, 2008) ve vizyoner liderlik (Çelik, 2003) bunlardan bazılarıdır.

### **3. Türk Kültürü ve Liderlik**

Türkler tarihi yolculukları süresince farklı dini inanışları benimsemiş, farklı medeniyetlerin kültürlerini kendi kültürel özelliklerine katmıştır (Gerçik, 2020). Esmer'in (1997) Türk kültürü üzerine gerçekleştirmiş olduğu araştırmanın sonucunda Türk kültürünün öne çıkan özellikleri arasında; hiyerarşiye dayalı ilişkiler, kolektivist hareket etme, erkek egemen yapı, belirsizlikten kaçınma özelliklerinin yer aldığı görülmüştür (Gerçik, 2020). Hofstede'in (1980) ulusal kültürlerden kaynaklı farklılıkları belirlemek amacıyla dünya çapında gerçekleştirmiş olduğu araştırmada ise farklı kültürlerden olan insanların davranışları; güç mesafesi, belirsizlikten kaçınma, bireysellik/kolektivizm, dişilik/erillik boyutları çerçevesinde açıklanmıştır. Bu araştırmanın sonucunda Türkiye'nin yüksek güç mesafesine sahip olup yüksek düzeyde belirsizlikten kaçınma eğilimi içinde olan, bireysellik eğilimi düşük, dişil özellikleri ise baskın bir kültürel yapıya sahip olduğu belirlenmiştir.

Literatürde yer alan liderlik araştırmaları incelendiğinde Doğu ve Batı kültürleri açısından farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Batı kültürü çerçevesinde oluşturulan liderlik modellerinin Doğu toplumlarında faaliyet gösteren örgütler içinde uygulanması çok doğru sonuçlar vermeyecektir (Köksal, 2011). Dolayısıyla her kültür için kabul edilen genel geçer bir liderlik tarzından söz etmek güçtür. Toplumlar ve örgütler sahip oldukları kültürel özelliklere uygun liderler ortaya çıkarmaktadırlar (Özdemir, 2021). Hofstede'in (1980) çalışmasında liderlik, ast-üst ilişkileri kapsayan bir olgu olduğu için otoritenin kabul edilmesi ve otoriteye itaat etme bireylerin sahip olduğu kültürel değerlerle ilişkilidir. Aktaş ve Sargut'a (2011) göre bu durum, liderin bireysel çıktılara göre etkisinin izleyicilerin sahip olduğu kültürel değerler bağlamında farklılaşabileceğinin göstergelerindedir.

Türk kültürünün liderlik anlayışı tarihsel kökeninde var olan aile, baba, otorite, kutsal, kurtarıcı, tanrı tarafından seçilen, karizma gibi özelliklerin harmanlanmasından meydana gelmektedir (İnalçık, 2021). Eski Türk inancına göre hükümdarlık yetkisi Gök-Tanrı tarafından verilmekte olup hakan karar verirken kurultay adı verilen meclis tarafından oluşturulan töreye uymak zorundaydı (Alaca, 2020). Hakanın atanması ise Tanrı eliyle olduğu için değişmez bir hanedan yasasının konulması veya tahttaki hükümdara meydan okunması Tanrı'nın isteğine karşı gelmek olarak anlaşılırdı (İnalçık, 2013). Egemenliğin tek elde toplanması tanrısal egemenliğin bir yansımasıydı. Nasıl ki Tanrı gökyüzünün tek egemeni ise hükümdarlar da yeryüzünde kendilerini tek egemen olarak görürlerdi (Gerçik, 2020). 1993 yılında 62 ülkede başlatılan ve GLOBE adı verilen liderlik araştırmasının sonucunda bütün kültürlerde istenen ve istenmeyen liderlik özelliklerinin belirlendiği çalışmaya göre Türk kültüründe ekip yönelimi liderlik özelliği başta olmak üzere karizmanın ve insancıl boyutunun da ön planda olduğu özelliklerin liderlerde aranan özellikler arasında yer aldığı ortaya çıkmıştır. Alt özellikler açısından ise en çarpıcı bulgu Türkiye'de ben merkezci ve performans yönelimli liderlik özelliğine verilen önem diğer ülkelere göre daha az olmasına ilişkindir. Türk kültüründe önem verilen alt liderlik özellikleri ise kararlılık, birleştirme ve iletişim sağlamak, otokratik olmak, ikna edici olmak, idari açıdan yeterli olmak, statü meraklısı olmak ve iş birliği sağlamaktır (Baltaş, 2022). Bu bilgilerden yola çıkıldığında yapılan bu araştırmanın sonuçları ile Hofstede'in (1980) çalışma sonuçlarının benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bu bilgilerden yola çıkıldığında her toplumun sahip olduğu kültürel özelliklerin birbirinden farklılık göstermesi o toplumdaki liderlik özellikleri üzerinde de etkili olmanın yanı sıra toplumdaki bu kültürel çeşitliliğin liderlik özelliklerinin de farklılaşmasına sebep olduğu düşünülmektedir.

#### 4. Türk Atasözleri

Toplumların somut olmayan kültürel mirasının taşıyıcısı olan atasözleri, her ulusun varlığının ve benliğinin bir yansımasıdır. Atasözleriyle bir ulusun sahip olduğu düşünceleri, yaşayışlarını, inanışlarını, gelenek ve göreneklerini görmek mümkündür (Girmen, 2013). Ulusun karakteri, atasözlerine yansımaktadır. Dolayısıyla her ulus, kendi karakterine, yapısına ve görüşlerine uygun atasözleri ile düşünüp hareket etmektedir (Oy, 1972, s. 17).

Atasözünün, Türkçe Sözlük'te anlamı ise; "Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz" şeklindedir. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü'nün derleyicisi olan Aksoy'a (1988) göre de atasözleri; genel kural niteliği taşımanın yanında atalarımızın, uzun gözlemleri ve denemelerinden çıkarılan ders niteliğindeki, bilgece oluşturulan düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırılmış, kamuca benimsenmiş, kalıplaşmış öz sözlerdir. Her dilde bulunan atasözleri ve deyimler;

sosyolojiden psikolojiye, felsefeden tarihe kadar pek çok yönden incelemeye konu olmaktadır. Bu ulusal varlıklar, kavram zenginliği açısından da oldukça önemli dil yapılarıdır (Aksoy, 1963). Ait oldukları dilin en doğru hali olma temsil gücüne sahip olan atasözleri, taklitlerinin olmaması ya da olamaması, niteliği açısından benzerlerinden üstün olmaları özelliklerini taşımaktadırlar. Bir ulusun sahip olduğu atasözleri, o ulusun yaşayışından, düşüncesine, inanışlarından geleneklerine, zekasından duygularının inceliğine kadar ulusal varlığın ve benliğinin de aynası konumundadır (Aksoy, 1963, s. 137).

Türk dünyasının gelenek ve göreneklerin yansımaları olan bu sözler, bir milletin ortak duygu ve düşüncelerinin ürünüdür (Çobanoğlu, 2003). Bir ulusun ortak kanı ve düşüncesi olan atasözleriyle belgelendirilen bir tutumun doğruluğu ise herkes tarafından kabul edilmektedir (Aksoy, 1963). Tüm bu durumlar göz önüne alındığında; toplumun sahip olduğu dünya görüşünün oluşturulması ve pekiştirilmesinde önemli yeri olan, sosyal bir kimlik konumunda bulunan, içinde bulunduğu toplumun kendine has özelliklerinin sanatsal yansıması olan atasözlerine ilişkin yapılan çalışmalara önem verilmesi gerektiği düşünülmektedir (Çobanoğlu, 2003, s. 5).

#### **Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı atasözleri bağlamında Türk kültüründeki liderlik özelliklerini değerlendirmektir. Bu genel amaç doğrultusunda Aksoy'un (2007) derlemiş olduğu sözlükte yer alan 2667 tane atasözünün analizi yoluyla bir durum değerlendirmesi yaparak "Atasözleri bağlamında Türk kültüründeki liderlik özellikleri nelerdir?" sorusuna cevap aranmıştır.

#### **Yöntem**

##### **Araştırmanın Modeli**

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesi deseninden yararlanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırmanın hedefinde yer alan olgu ya da olgular hakkındaki bilgileri içeren yazılı materyallerin analiz edilmesidir (Yıldırım & Şimşek, 2011). Kamu kayıtları, kişisel belgeler, kültür evrakları vb. doküman çeşitleri arasında yer almaktadır (Merriam, 2018). Bu çalışmada Türk kültüründeki liderlik özelliklerine ilişkin verilere ulaşabilmek amacıyla atasözleri kullanılacağı için doküman incelemesi uygun bir nitel araştırma yöntemidir.

##### **Veri Kaynağı**

Doküman incelemesinde önemli bir aşama olan dokümanlara ulaşma ve orijinallliğini kontrol etme aşamaları doğrultusunda Aksoy'un (2007) derlemiş olduğu atasözlerinden oluşan Atasözleri Sözlüğü kullanılmıştır. Çalışma bu yayın ile sınırlı olup çalışmada örneklem seçimine gidilmemiş ve analizler evreninin tamamı ile gerçekleştirilmiştir. Bu sözlükte yer alan 2667 tane atasözü incelenerek içerik analizi ile kategorilere ayrılmıştır.

##### **Verilerin Analizi**

Bu çalışmada nitel araştırma veri analizi tekniği olarak içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizinin amacı elde edilen verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Bu nedenle veriler kavramsallaştırılmakta ve kavramlar mantıklı şekilde düzenlenerek veriyi açıklayan temalara ulaşılmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2011). Analiz sonucunda ulaşılan liderlik türü ve özellikleri ile örnek atasözlerine ilişkin açıklamalar Ek-1'de yer almaktadır. Araştırmada kullanılan kodlama listesine ilişkin bir örnek ise Tablo 1'de belirtilmiştir.



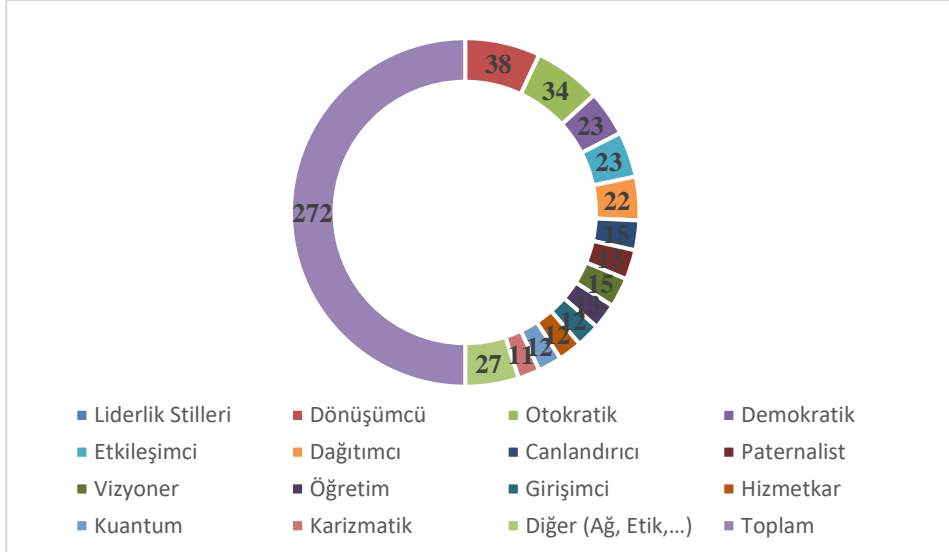
**Tablo 1.** Örnek Kodlama Listesi

Liderlik Stili	Liderlik özelliği	Atasözü	Atasözünün anlamı	Liderlik özelliği ile atasözünün ilişkisine yönelik açıklama
Otokratik	Lider kendi başına karar alır ve aldığı kararı astlarına bildirir.	İki aslan bir posta sığmaz.	Bir ülkede iki baş egemen olmaz. Böyle iki baş bulunursa geçinemezler, kavga ederler; biri ötekini ortadan kaldırır.	Tek bir liderin yetkileri doğrultusunda hareket edilmesi ve kendinden başka birine söz hakkı tanımadan çalışmaların gerçekleştirilmesi söz konusudur.

Nitel araştırma yöntemlerindeki geçerlikte iç geçerliğe (inandırıcılık), dış geçerliğe (aktarılabirlik); güvenilirlikte ise iç güvenilirlik (tutarlılık) ile dış güvenilirliğe (teyit edilebilirlik) ve bunların sağlanabilmesine dikkat edilmektedir (Koşar, 2018). Bu nedenle araştırmanın geçerliği ve güvenilirliği adına; araştırma süreci boyunca uzman görüşlerine başvurulmuş, verilerin toplanması ve analiz süreçlerinin ayrıntılı olarak açıklanmış, kodlama anahtarı çıkarılmış, kodlayıcılar arası tutarlılık (Güvenirlik = Görüş Birliği / (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı) x 100) hesaplanmıştır. Kodlayıcılar arası tutarlılık uyum yüzdesi %92 olarak bulunmuş ve bu değerin kabul edilebilir seviyede (Miles ve Huberman, 1994) olduğu görülmüştür.

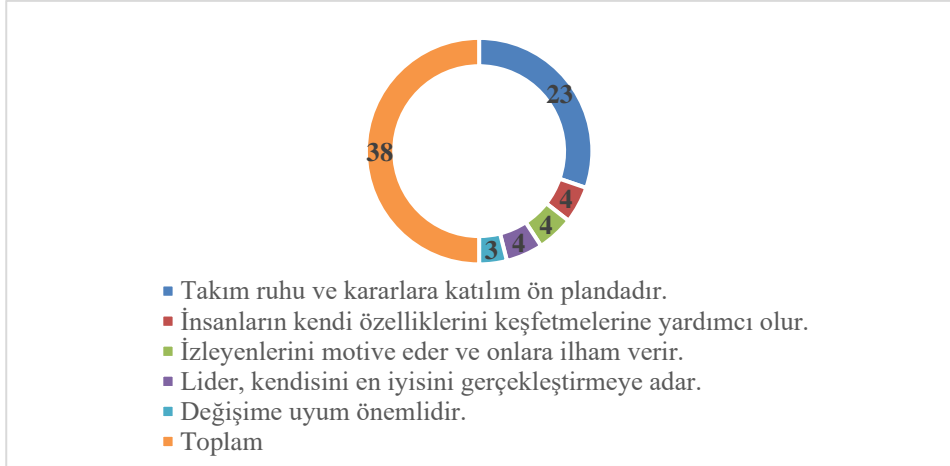
### Bulgular

Atasözlerinin analizi sonucunda Grafik1’de görüldüğü gibi liderlik özellikleriyle ilişkili liderlik türlerine dair toplam 206 atasözü bulunmuştur, ancak bu atasözlerinden bazıları birden fazla liderlik türüne işaret ettiği için genel toplamdaki liderlik türleri 272 olarak tespit edilmiştir. Atasözleri bağlamında Türk kültüründeki liderlik türlerinin dağılımına Grafik 1’de yer verilmiştir.

**Grafik 1.** Atasözleri bağlamında Türk kültüründeki liderlik türlerinin dağılımı

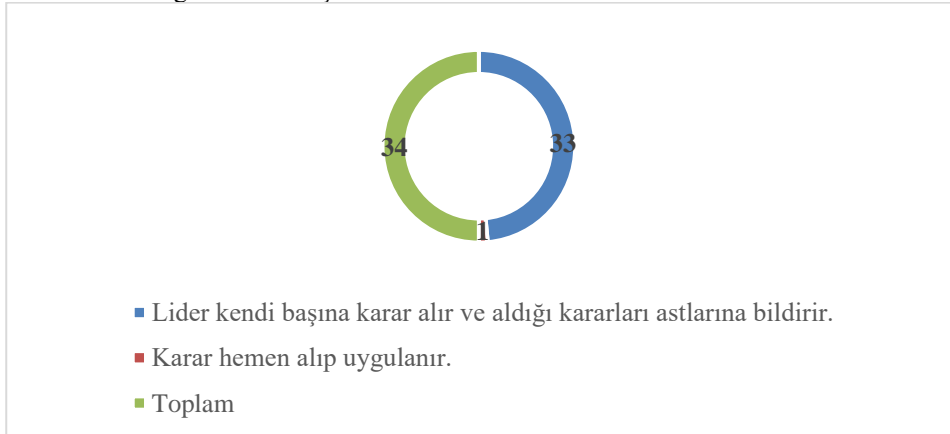
Grafik 1 incelendiğinde atasözleri analizi sonucunda Türk kültüründeki liderlik özelliklerine vurgu yapan toplam 206 atasözü bulunmuştur. Bu atasözlerinden %13.97’sinin ( $n = 38$ ) çağdaş liderlik türlerinden dönüşümcü liderlik ile %12.50’sinin ( $n = 34$ ) geleneksel liderlik türlerinden biri olan otokratik liderliğe vurgu yaptığı görülmüştür. Otokratik liderliğin yanı sıra %8.46’sının demokratik-katılımcı ( $n = 23$ ),

%8'inin etkileşimci ( $n = 23$ ), %8.09'nun dağıtımci ( $n = 22$ ), %5.51'inin canlandırıcı ( $n = 15$ ), %5.51'inin paternalist ( $n = 15$ ), %5.51'inin vizyoner ( $n = 15$ ), %4.78'inin öğretim ( $n = 13$ ), %4.41'inin girişimci ( $n = 12$ ), %4.41'inin hizmetkar ( $n = 12$ ), %4.41'inin kuantum ( $n = 12$ ) ve %4.04'ünün karizmatik liderlik türüne ( $n = 11$ ) vurgu yaptığı belirlenmiştir. Liderlik özellikleriyle ilgili olan atasözlerinin %9.94'ünün ise diğer liderlik türlerine ( $n = 27$ ) vurgu yaptığı görülmüştür. Grafik 2'de dönüşümcü liderlik stilleri ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



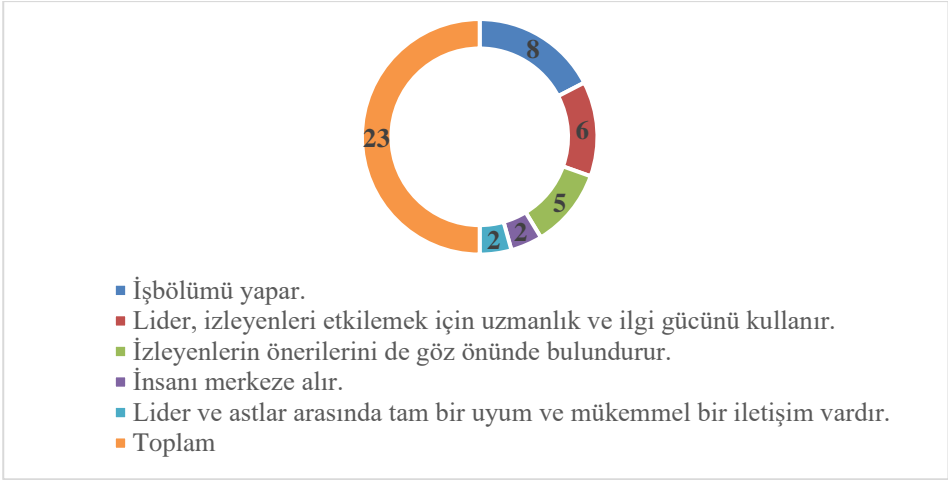
**Grafik 2.** Dönüşümcü liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 2 incelendiğinde, dönüşümcü liderlik özelliklerine vurgu yapan atasözleri arasında en çok “Takım ruhu ve kararlara katılım ön plandadır.” özelliğine ( $n = 23$ , % 8.46) vurgu yapıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra “Değişime uyum önemlidir.” özelliğinin ( $n = 3$ , %1.10) ise diğer dönüşümcü liderlik özelliklerine göre atasözlerinde daha az yer aldığı belirlenmiştir. Grafik 3'te otokratik liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



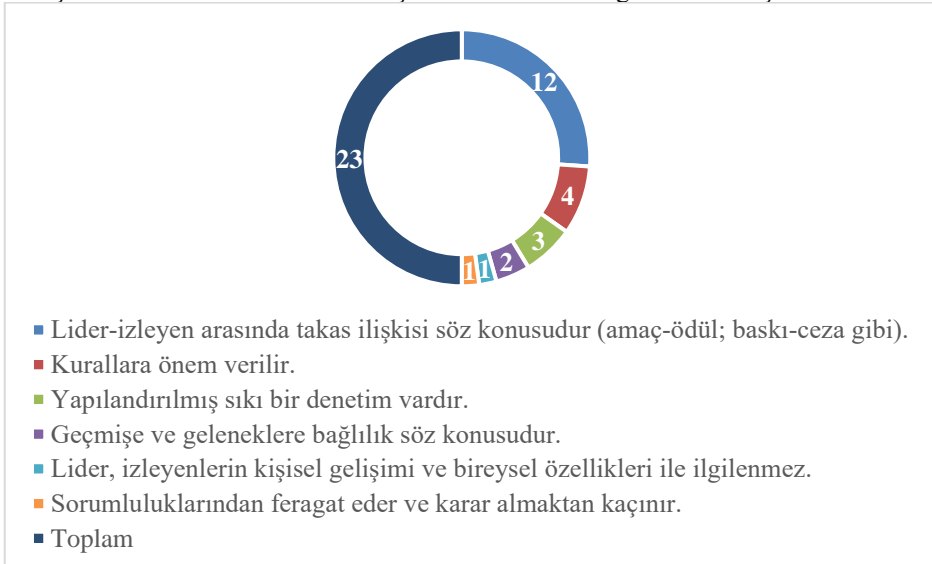
**Grafik 3.** Otokratik liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 3 incelendiğinde, otokratik liderlik özelliklerine vurgu yapan atasözleri arasında en çok “Lider kendi başına karar alır ve aldığı kararları astlarına bildirir.” özelliğine ( $n = 33$ , %12.13) vurgu yapıldığı görülmektedir. Grafik 4'te demokratik-katılımcı liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



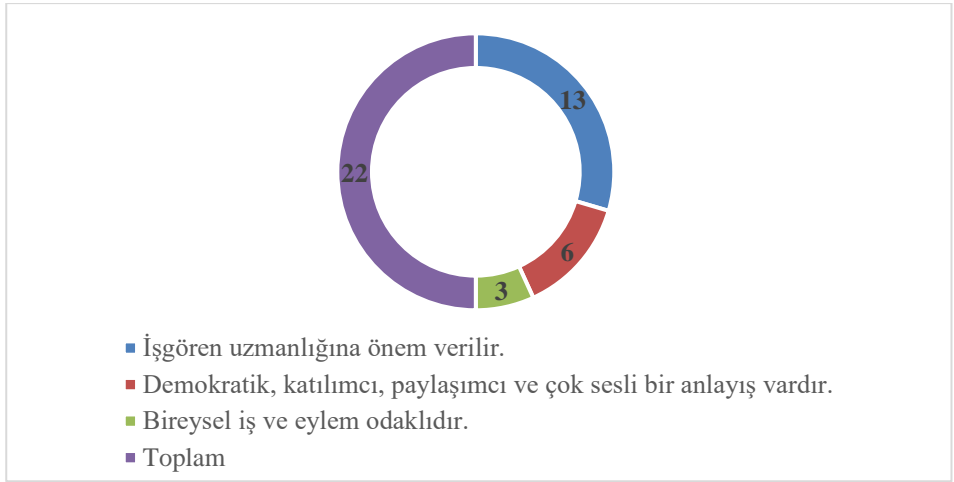
**Grafik 4.** Demokratik-katılımcı liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 4'te yer alan demokratik-katılımcı liderlik türüne ait özelliklerde "İş bölümü yapar." özelliği ( $n = 8$ , %2.94) ile "Lider, izleyenleri etkilemek için uzmanlık ve ilgi gücünü kullanır." özelliğine ( $n = 6$ , %2.20) vurgu yapıldığı görülmektedir. Grafik 5'te etkileşimci liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



**Grafik 5.** Etkileşimci liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 5 incelendiğinde, etkileşimci liderlik özellikleri arasında en çok "Lider-izleyen arasında takas ilişkisi söz konusudur (amaç-ödül; baskı-ceza)" özelliğine ( $n = 12$ , %4.41) vurgu yapıldığı görülmektedir. Atasözlerinin en az vurguladığı etkileşimci liderlik özelliklerinin ise "Lider, izleyenlerin kişisel gelişimi ve bireysel özellikleri ile ilgilenmez." özelliği ( $n = 1$ , %0.37) ile "Sorumluluklarından feragat eder ve karar almaktan kaçınır." özelliği ( $n = 1$ , %0.37) olduğu belirlenmiştir. Grafik 6'da dağıtımci liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



**Grafik 6.** Dağıtımçı liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 6 incelendiğinde, dağıtımçı liderliğe ait özelliklerden “İşgören uzmanlığına önem verilir.” özelliğine ( $n = 13$ , % 4.78) atasözlerinin daha fazla vurgu yaptığı görülmektedir. Bu özelliği “Demokratik, katılımcı, paylaşımcı ve çok sesli bir anlayış vardır.” özelliği ( $n = 6$ , %2.20) izlemektedir. Grafik 7’de canlandırıcı liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



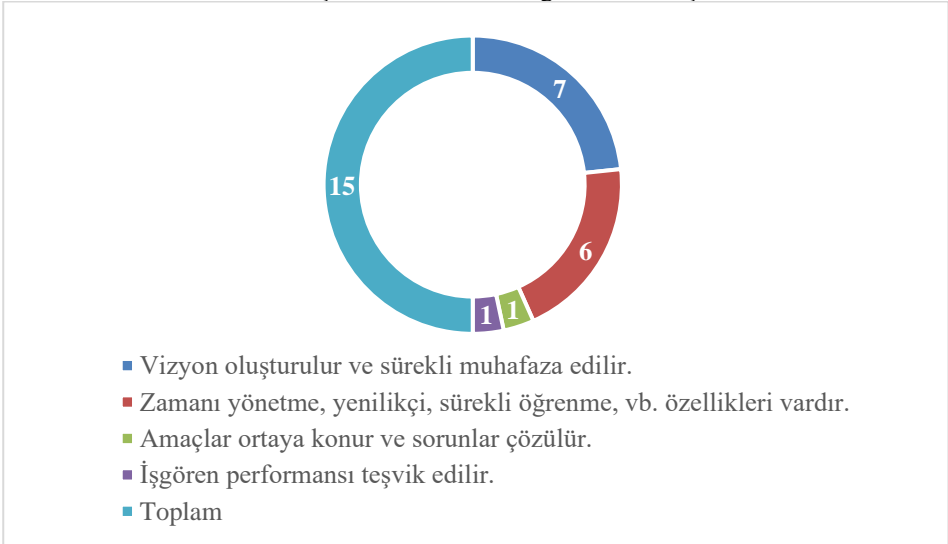
**Grafik 7.** Canlandırıcı liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 7’deki canlandırıcı liderlik stiline ait özellikler incelendiğinde; “Takım üyeleriyle işbirliği yapar.” özelliğine ( $n = 11$ , %4.04) ait atasözlerinde daha fazla yer verildiği görülmektedir. Grafik 8’de paternalist liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



**Grafik 8.** Paternalist liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 8 incelendiğinde, paternalist liderlik türünün özellikleri arasında “İzleyenlerinin kişisel ve ailevi refahlarını sağlayarak onlara yardımcı olur.” özelliğinin ( $n = 9$ , %3.30) diğer özelliklere göre daha ön planda olduğu görülmektedir. Grafik 9’da vizyoner liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



**Grafik 9.** Vizyoner liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 9 incelendiğinde, vizyoner liderliğin “Vizyon oluşturulur ve sürekli muhafaza edilir.” özelliği ( $n = 7$ , %2.57) ile “Zamanı yönetme, yenilikçi, sürekli öğrenme, vb. özellikleri vardır.” özelliğine ( $n = 6$ , %2.20) daha fazla vurgu yapıldığı görülmektedir. Grafik 10’da öğretim liderliği ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



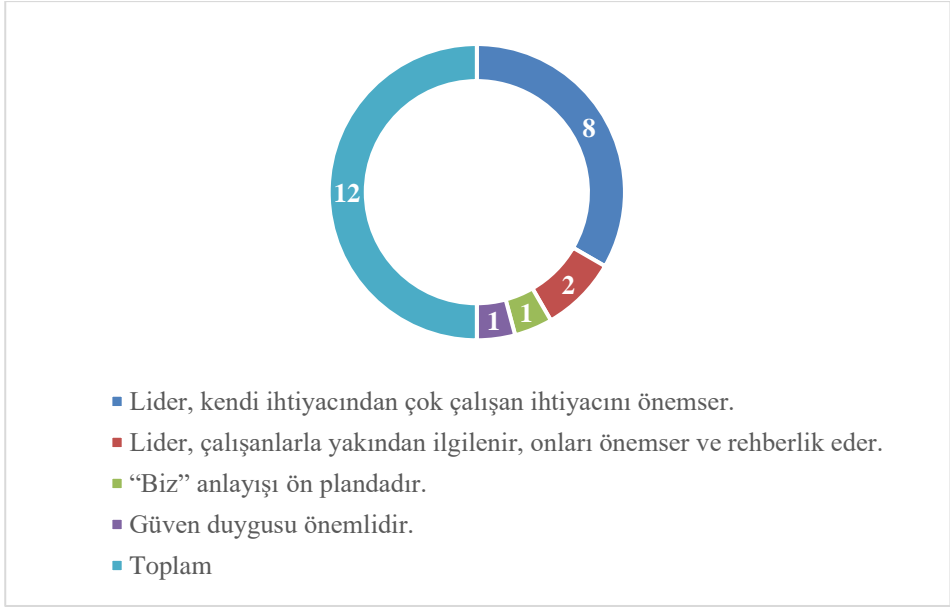
**Grafik 10.** Öğretim liderliği ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 10 incelendiğinde, öğretim liderliği özelliklerinden “Katılımcı bir anlayış, olumlu bir iklim ve motivasyonu destekleyen ortam oluşturma.” özelliği ( $n = 7$ , %2.57) ile “Lider, profesyonel bilgi ve beceriye sahip olmalı.” özelliğinin ( $n = 5$ , %1.84) atasözlerinde daha fazla vurgulandığı görülmektedir. Grafik 11’de girişimci liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



**Grafik 11.** Girişimci liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 11’de yer alan girişimci liderlik özellikleri arasında en çok vurgunun “Risk almaktan çekinmez.” özelliğine ( $n = 7$ , %2.57) yapıldığı görülmektedir. Bu liderlik stiline ait özelliklerden en az vurgu ise “Her fikri denemeye hazırdır.” özelliğine ( $n = 2$ , %0.74) yapılmıştır. Grafik 12’de hizmetkar liderlik ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.



**Grafik 12.** Hizmetkar liderlik ve özellikleri ile ilgili atasözlerinin dağılımı

Grafik 12 incelendiğinde, hizmetkar liderlik özelliklerinde “Lider, kendi ihtiyacından çok çalışan ihtiyacını önemser.” özelliğine ( $n = 8$ , %2.94) vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu liderlik stilinde en az vurgulanan özellikler ise “Biz anlayışı ön plandadır.” özelliği ( $n = 1$ , %0.37) ile “Güven duygusu önemlidir.” özelliğidir ( $n = 1$ , %0.37). Tablo 2’de diğer liderlik türleri ve özelliklerine ilişkin atasözlerinin dağılımı verilmiştir.

**Tablo 2.** Diğer Liderlik Türleri ve Özellikleri\*

	<i>n</i>	%
Kuantum Liderlik ve Özellikleri		
Lider, belirsizliklerle baş edebilmeyi bilmektedir.	12	4.41
<i>Toplam</i>	12	4.41
Karizmatik Liderlik ve Özellikleri	<i>n</i>	%
Liderin sahip olduğu karizmatik özellikler izleyicileri etkilemektedir.	11	4.04
<i>Toplam</i>	11	4.04
Kültürel Liderlik ve Özellikleri	<i>n</i>	%
Personele yardımcı olur.	3	1.10
Paylaşılan bir vizyon oluşturur.	3	1.10
Örgütteki bireyler tarafından paylaşılan ideolojiler, inançlar, değerler ve normlarla çalışanların etkilenmesi sürecidir.	2	.74
<i>Toplam</i>	8	2.94
Ağ Liderlik ve Özellikleri	<i>n</i>	%
Kişilik özellikleri ve yönetim becerileri liderliğe uygun olmalıdır.	3	1.10
Belirli bir hiyerarşi yükselmesinden sonra lider ortaya çıkmalı.	2	.74
Sosyal ağın merkezinde lider bulunur.	1	.37
<i>Toplam</i>	6	2.21
Entelektüel Liderlik ve Özellikleri	<i>n</i>	%
Entelektüel sermaye sahibidir.	4	1.47
Muhakeme gücü vardır.	1	.37
<i>Toplam</i>	5	1.84
Etik Liderlik ve Özellikleri	<i>n</i>	%
Takipçilerine güven verir.	2	.74
Örgütün etik ilkelerini belirleyip bunların izleyenler tarafından anlaşılmasını sağlar.	1	.37
<i>Toplam</i>	3	1.10
Eleştirel Liderlik ve Özellikleri	<i>n</i>	%

Eleştirel düşünme becerisine sahiptir.	1	.37
Örgüt üyelerinin farklı fikirlerine açıktır.	1	.37
	<i>Toplam</i>	2 .74
Öğretmen Liderliği ve Özellikleri		
	<i>n</i>	%
Herkesin liderlik yapma becerisi vardır.	2	.74
	<i>Toplam</i>	2 .74
Tam Serbestlik Taniyan Liderlik ve Özellikleri		
	<i>n</i>	%
Lider sorumluluk almaktan kaçınır.	1	.37
	<i>Toplam</i>	1 .37

\* % değeri tüm liderlik türleri ve özelliklerine dayalı olarak belirlenmiştir.

Tablo 2 incelendiğinde; kuantum liderlik stiline “Lider, belirsizliklerle baş edebilmeyi bilmektedir.” özelliği ( $n = 12$ , %4.41) ile karizmatik liderlik stiline “Liderin sahip olduğu karizmatik özellikler izleyicileri etkilemektedir.” özelliğinin ( $n = 11$ , %4.04) diğer liderlik türleri ve özellikleri arasında öne çıkan liderlik özelliklerinden olduğu görülmektedir. Atasözleri bağlamında Türk kültüründeki liderlik ve özelliklerine en az vurgu yapılan liderlik türünün ise geleneksel liderlik türleri arasında yer alan tam serbestlik taniyan liderlik türüne ait olduğu anlaşılmaktadır ( $n = 1$ , % 0.37).

### Sonuç

Bu çalışmada, atasözleri bağlamında Türk kültüründeki liderlik türleri ve özelliklerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Doküman incelemesi sonucunda atasözleri bağlamında Türk kültürünün liderlik özellikleri değerlendirilmiş ve 206 tane atasözüne ulaşılmıştır. Araştırmaya dâhil edilen bu atasözleri, çalışma kapsamında yer alan liderlik türleri ve özelliklerine göre incelenmiş ve analiz edilmiştir.

Araştırma bulgularına göre atasözleri bağlamında Türk kültüründe en fazla dönüşümcü ve otokratik liderlik türlerine vurgu yapıldığı ve bunu sırasıyla demokratik-katılımcı, etkileşimci ve dağıtımci liderlik türlerinin izlediği görülmektedir. Örgüt çıkarlarını kişisel çıkarların üstünde tutarak örgüt içinde enerji oluşturan (Bass, 1990) ve izleyenlerinin kişisel ihtiyaçlarının giderilmesini önemseyerek onların bu ihtiyaçlarına cevap verebilmek için çabalayan, yardım eden (Karip 1998) dönüşümcü liderlik ile kendi başına karar alıp uygulayan otokratik liderliğin atasözleri bağlamında vurgulanması ilgili alanyazında benzer araştırma bulguları ile örtüşmektedir (Baltaş, 2022). Otokratik liderlik özelliklerinin hâkim olduğu toplumlarda izleyenler, geleneksel aile yaşantısını benimsedikleri için liderden sahip olduğu tüm yetkileri kullanması beklenmektedir (Özdemir, 2021). GLOBE araştırmalarının sonucunda da Türk kültürüne bağlı liderlik özellikleri arasında iş birliğini sağlama, ikna etme, statünün sağladığı ayrıcalıklardan yararlanma, otokratik olma özelliklerinin yer aldığı görülmektedir (Baltaş, 2022). Hofstede’in (1980) çalışmasında ise güç mesafesi boyutu ast-üst ilişkileri kapsamakta olup yüksek güç mesafesi hiyerarşik bir yapılanmanın fazla olduğunun göstergesi olarak kabul edilmiştir. Türk kültürünün yüksek güç mesafesine sahip kültürel özellikler göstermesi göz önünde bulundurulduğunda araştırmanın bu bulgusu ile Hofstede’in çalışmasının benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Araştırmanın bir diğer önemli bulgusu da liderlik türlerin çerçevesinde öne çıkan liderlik özelliklerine ilişkindir. Araştırmada otokratik liderliğin “Lider kendi başına karar alır ve aldığı kararları astlarına bildirir.” özelliğinin; dönüşümcü liderliğin “Takım ruhu ve kararlara katılım ön plandadır.” özelliğinin; dağıtımci liderliğin “İşgören uzmanlığımıza önem verilir.” özelliğinin; kuantum liderliğin “Lider, belirsizliklerle baş edebilmeyi bilmektedir.” özelliğinin; etkileşimci liderliğin “Lider-izleyen arasında takas ilişki söz konusudur (amaç-ödül; baskı-ceza)” özelliğinin; canlandırıcı liderliğin “Takım üyeleri ile işbirliği yapar.” özelliğinin atasözlerinde en çok vurgulanan liderlik özelliklerinden olduğu görülmektedir. Bu bulgulardan yola çıkıldığında atasözleri bağlamında



Türk kültürünün liderlik özelliklerinin her ne kadar otokratik özelliğe eğilim gösterse de iş birliğine, takım üyelerinin görüşlerine önem veren bir yaklaşım içinde olduğu; lider-üye etkileşiminde ödüllendirmeye dayalı iletişimin benimsendiği ve belirsizlikten kaçınan bir liderlik anlayışının Türk kültüründe ön planda tutulduğu anlaşılmaktadır. Hofstede'in araştırmasında (1980), Türk kültürünün güç mesafesi derecesinin yüksek olduğu ve bu derecenin belirsizlikten kaçınma ile pozitif ilişki gösterdiği ileri sürülmektedir. Aynı çalışmada Türk kültürünün bireysellikten daha çok kolektivist özellik gösterdiği ve dişil özelliklerin eril özelliklerden baskın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda ve örgütlerde çalışanların genellikle kendilerine ne yapılması gerektiğinin söylenmesini bekledikleri ve liderin otokratik ve paternalist liderlik özellikleri göstermesinin beklendiği görülmektedir. Kolektivist anlayışın hâkim olduğu toplumlarda ve örgütlerde ise biz duygusunun ön planda olduğu, örgüt çıkarlarının bireysel çıkarlardan üstün tutulurken (Özdemir, 2021); dişilik yönü ağır basan toplum ve örgütlerde insana, kişilerarası ilişkilere önem verilmektedir (Hofstede, 1980). Tüm bu özellikler dikkate alındığında otokratik eğilimli, iş birliğinin öne planda olduğu, belirsizliklerle baş edebilme, ödül ve cezalandırmaya dayalı sistem anlayışı, takım ruhu oluşturma gibi liderlik özelliklerine atasözlerinde daha fazla yer verilmesi beklenen bir durumdur.

Araştırma bulgularından hareketle, örgütlerin belirlenen amaçlarına ulaşabilmesi için öncelikle sahip olduğu kültürel özelliklerin belirlenmesi ve bu kültürel özelliklere uygun liderlik türüne yer verilmesi önerilebilir. Liderlik ve kültür arasındaki ilişkiyi farklı açılardan ele alacak çalışmaların farklı sözlü ve yazılı kültür öğelerinin incelenmesinin alan yazına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Farklı liderlik türleri ve özellikleri kapsamında atasözlerinin incelenmesinin yanı sıra farklı dil ve kültürlerle ait atasözlerinde de liderlik özelliklerine ilişkin vurguların inceleneceği karşılaştırmalı araştırmalar yapılabilir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

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

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

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

## KISALTMALAR

Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness (GLOBE)  
Türk Dil Kurumu (TDK)

## KAYNAKÇA

- Adair, John. *Lider*. A. Çavuşoğlu (Çev.), İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012.
- Aksoy, Ö. Asım. "Atasözleri, Deyimler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 10 (1963): 131-166.
- Aksoy, Ö. Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Aksoy, Ö. Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: İnkılap, 2007.
- Aktaş, Mert ve A. Selami Sargut, "İzleyicilerin Kültürel Değerlerine Göre Liderliğe Duyulan Gereksinme Nasıl Farklılaşır? Kuramsal Bir Çerçeve". *Amme İdaresi Dergisi*, 44(4) (2011): 145-163.
- Alaca, Eray. *Orta Asya'dan Günümüze Türk Tarihi ve Kültürü* (4. Baskı). Ankara: Pegem, 2020.
- Aydın, Seçkin. "Kültürel Bir Miras Olarak Atasözlerinin Kullanımı Üzerine Türkçe Öğretmenlerinin Görüşleri". *Folklor/Edebiyat*, 19(75) (2013): 173-192.
- Ayvalı, Özge ve Koşar, Didem. (2021). "Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Öğretmen Liderliği: Fenomenolojik Bir Çalışma". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 41(2), (2021): 955-992.
- Bakan, İsmail. "Liderlik Tarzları ile Örgüt Kültürü Türleri Arasındaki İlişkiler: Bir Alan Çalışması". *TISK Academy/TISK Akademi*, 4(7) (2009): 139-172.
- Baltaş, Aray. *Türk Kültüründe Yönetmek* (15. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2022.
- Basım, Nejat. "Belirsizlikten Kaçınma ve Güç Mesafesi Kültürel Boyutları Bağlamında Asker Yöneticiler Üzerine Görgül Bir Araştırma". *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*, 2 (2000): 33-53.

- Bass, Bernard. M. *Leadership and performance beyond expectations*. New York: Free Press, 1985.
- Bass, Bernard. M. *Bass & Stodgill's Handbook of Leadership: Theory, Research & Managerial Applications (3rd Edition)*. Free Press. New York, 1990a.
- Bass, Bernard. M. "From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share The Vision". *Organizational Dynamics*, 19(3) (1990b): 19-31.
- Bass, Bernard. M., & Avolio, B. J. (1993). Transformational leadership and organizational culture. *Public Administration Quarterly*, 17(1), 112-121.
- Braun, Susanne., Peus, Claudia., Weisweiler, Silke., & Frey, Dieter. "Transformational Leadership, Job Satisfaction, and Team Performance: A Multilevel Mediation Model of Trust". *The Leadership Quarterly*, 24(1) (2013): 270-283.
- Buluç, Bekir. "Bilgi Çağı ve Örgütsel Liderlik". *Yeni Türkiye Dergisi*, 4(20) (1998): 1205-1213.
- Ceylan, Müyesser. *Çatışma ve Stres yönetimi-1*, E. Ceyhan (Ed.), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2547 Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1517, 2012.
- Çelik, Vehbi. *Eğitimsel Liderlik* (3. Baskı). Ankara: Pegem, 2003.
- Çobanoğlu, Özkul. "Karşılaştırmalı Atasözleri Bağlamında Türk Dünyası Atasözlerinde Sosyo-Kültürel Süreklilik ve Değişme Üzerine Tespitler". *Türkbilig*, (5) (2003): 3-12.
- Deal, T., & Kennedy, A. (1982). *Corporate cultures: The rites and rituals of corporate life*. MA: Addison-Wesley.
- Demirel, H. G., & Kışman, Z. A. (2014). Kültürler arası liderlik. *Electronic Turkish Studies*, 9(5), 689-705.
- Dess, G. Gregory., & Pickens, Joseph. "Changing Roles: Leadership in the 21 Century". *Organizational Dynamics*, 78, (2000): 18-34.
- Er, Emre. (2020). Ağ liderlik. *Liderlik*. (Ed. Kürşad Yılmaz), Ankara: Pegem, 2020.
- Erçetin, Ş. Şule ve Kamacı, Mehmet. C. "Quantum Leadership Paradigm". *World Applied Sciences Journal*, 3(6), (2008): 865-868.
- Ergun Özler, N. Derya. "Liderlik", İ. Özalp (Ed.), *Yönetim ve organizasyon içinde* (s. 94-124). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2944 Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 1900, 2013.
- Gerçik, İ. Zeyd. *Yönetimin Kültürçesi: Türk Kültüründe Yönetim ve Liderlik*. İstanbul: Küre, 2020.
- Girmen, Pınar. "Türkçe Eğitiminde Atasözleri ve Değer Eğitimi". *Degerler Eğitimi Dergisi*, 11(25), (2013): 117-142.
- Güçlü, Nezahat, "Liderliğe Genel Bakış", N. Güçlü & S. Koşar (Ed.). *Eğitim Yönetiminde Liderlik içinde* (s.1-15). Ankara: Pegem, 2016.
- Hargreaves, Andy., Boyle, Alan., & Harris, Alma. *Uplifting Leadership: How Organizations, Teams, And Communities Raise Performance*. San Francisco: Jossey-Bass, 2014.
- Harris, Alma. "Distributed Leadership and School Improvement". *Educational Management Administration & Leadership* 32(1), (2004): 11-24.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: International Differences in Workrelated Values*. USA: SAGE, 1980.
- Hunter, David. A. *A Practical Guide To Critical Thinking: Deciding What To Do And Believe*. New Jersey: Wiley & Sons, 2014.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (18. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye* (60. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Karip, Emin. "Dönüşümcü Liderlik". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, (16), (1998): 443-466.
- Kızıloğlu, Mehmet. "The Impact Of School Principal's Leadership Styles On Organizational Learning: Mediating Effect Of Organizational Culture". *Business & Management Studies: An International Journal*, 9(3), (2021): 822-834.
- Kippenberger, Tony. *Leadership Styles*. Oxford/United Kingdom: Capstone Publishing, 2002.
- Koşar, Didem. "Farklı Kültürlerde Okul Yönetimi", N. Güçlü (Ed.). *Okul Kültürü içinde* (s. 153-176). Ankara: Pegem, 2014.
- Koşar, S. "Geçerlik ve Güvenirlilik". K. Beycioğlu, N. Özer & Y. Kondakçı (Ed.), *Eğitim yönetiminde araştırma içinde* (s. 169-198). Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Koşar, S. "Karizmatik Liderlik". K. Yılmaz (Ed.), *Liderlik içinde* (s. 385-401). Ankara: Pegem, 2020.
- Köksal, Onur. "Bir Kültürel Liderlik Paradoksu: Paternalizm". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), (2011): 101-122.
- Leonard, Jack. *Innovation In The Schoolhouse: Entrepreneurial Leadership In Education*. New York: R & L Education, 2013.
- Merriam, Sharan. B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, S. Turan (Çev.). Ankara: Nobel, 2018.
- Miles, Matthew. B., & Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (2nd ed.). USA: SAGE, 1994.

- Minaz, Baki. "Liderlik", M. A. Akın (Ed.), *Etik Liderlik* içinde (s. 11-54). Ankara: Pegem, 2019.
- Oy, Aydın. *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
- Özdemir, Murat. "Kültürel Farklılıklar ve Liderlik". N. Güçlü (Ed.). *Eğitim yönetiminde liderlik* (7. Baskı) içinde (s. 329-353). Ankara: Pegem, 2021.
- Özdemir, Servet ve Kılınç, A. Çağatay. *Teacher Leadership: A Conceptual Analysis*. K. Beycioğlu & P. Pashiardis (Eds.). *Multidimensional Perspectives On Principal Leadership Effectiveness*. Hershey, PA: Information Science Reference, 2014.
- Özer, Niyazi ve Beycioğlu, Kadir. "Paylaşılan Liderlik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları". *İlköğretim Online*, 12(1), (2013): 77-86.
- Özsalmanlı, A. Yıldız. "Türkiye'de Kamu Yönetiminde Liderlik ve Lider Yöneticilik". *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(13), (2005): 137-146.
- Parry, Ken & Proctor Thomson, Sarah. "Leadership, Culture And Performance: The Case Of The New Zealand Public Sector". *Journal of change management*, 3(4), (2002): 376-399.
- Pellegrini, Ekin. K., & Scandura, Terri. A. "Paternalistic Leadership: A Review And Agenda For Future Research". *Journal of management*, 34(3), (2008): 566-593.
- Russell, Robert. F. "The Role Of Values In Servant Leadership". *Leadership & Organization Development Journal*, 22(2), (2001): 76-84.
- Sargut, A. Selami. *Kültürlerarası Farklılaşma ve Yönetim*. Ankara: İmge, 2001.
- Sarros, James. C., Gray, Judy & Densten, Iain. L. "Leadership And Its Impact On Organizational Culture". *International journal of business studies*, 10(2), (2002): 1-26.
- Schein, Edgar, H. *Organizational Culture And Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass, 1985.
- Şişman, Mehmet. *Öğretim Liderliği* (6. Baskı). Ankara: Pegem, 2018.
- Terzi, A. Rıza. *Örgüt Kültürü*. Ankara: Nobel, 2000.
- Türk Dil Kurumu. "Türkçe Sözlük", 2022, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 08.04.2022.
- Voon, M. Ling, Lo, M. Chiun, Ngui, K. Sing & Ayob, N. B. "The influence of leadership styles on employees' job satisfaction in public sector organizations in Malaysia". *International Journal of Business, Management and Social Sciences*, 2(1), (2011): 24-32.
- Vuran, Yunus. *Karizmatik Liderlik*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2019.
- Yahaya, Rusliza & Ebrahim, Fawzy. "Leadership Styles And Organizational Commitment: Literature Review". *Journal of Management Development*, 2016.
- Yalçınkaya, Münevver. Çağdaş Okulda Etkili Liderlik. *Ege Eğitim Dergisi*, 1(2), (2002): 109-119.
- Yeşil, Salih. "Kültür ve Kültürel Farklılıklar: Liderlik Açısından Teorik Bir Değerlendirme". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(44), (2013): 52-81.
- Yeşil, Salih. "Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zekâ". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 11(16), (2009): 100-131.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (8. Baskı). Ankara: Seçkin, 2011.

**Mustafa ARSLAN, *Türkmen Kahramanlık Destanı Göroğlu -İnceleme-Metin-*, Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022, ISBN: 978- 625-8187-59-5, 1252 sayfa.**

Didem Gülçin ERDEM KÜK\*

Epiğe dayalı anlatmalar arasında yer alan destanlar, tarihî ve kültürel önemleri, hususi bir icra geleneği içerisinde nakledilmeleri gibi sebeplerle, Türk Halk edebiyatının odağındaki türlerdendir. Türk kahramanlık destanları içerisinde gerek yayılma alanının genişliği gerekse güncelliğini her daim koruması bakımından önemli ve ayrıcalıklı bir yere sahip olan *Köroğlu Destanı* da etki alanı göz önünde bulundurulduğunda, Türk destan geleneğinin ağırlık noktalarından birini teşkil eder. Türk kültürel belleğine ilişkin yaptığı kodlamalarla etkili bir hatırlama figürü olma özelliği gösteren *Köroğlu*, yaratıcılığı ve sanat becerilerini geliştirmesinin yanında, insanlara güçlü bir sosyal ve kültürel aidiyet duygusu verdiği gerekçesiyle UNESCO tarafından kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kapsamında 2015 yılında İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi'ne kaydedilmiştir.

Küreselleşme tehlikesi karşısında milletlerin kültürel yanıtlarının her zamankinden daha önemli olduğu bu dönemde, *Türkmen Kahramanlık Destanı Göroğlu -İnceleme-Metin-* adını taşıyan kitap, okurun dikkatini Türk kültür evreninin mihenk taşlarından biri olan *Köroğlu*'na çekme iddiası taşımaktadır. Eser, *Denizli Yöresinden Derlenmiş Masallar* (2008), *Başkurt Türklerinin Destanı İdigeyle Moradım* (2017) gibi kitaplarıyla tanıdığımız ve Türk Halk Bilimi alanında çalışmalarını sürdürmekte olan Prof. Dr. Mustafa Arslan'ın yeni kitabıdır. Mustafa Arslan tarafından, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Halkbilimi programı bünyesinde hazırlanmış olan *Köroğlu Destanı'nın Türkmen Versiyonu Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme* başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış şekli olan bu çalışma, Prof. Dr. Fikret Türkmen danışmanlığında yürütülmüş ve 1997 yılında tamamlanmıştır.

Kitap (2022), “Önsöz” ve “Giriş” kısımlarının ardından “*Köroğlu ile İlgili Problemler*”, “*Türkmen ve Anadolu Anlatmalarının Mukayesesi*” ve “*Köroğlu'nun Türkmen Anlatmalarındaki Şiirler*” başlıklarını taşıyan üç bölüm ile “Sonuç” ve “Kaynaklar” kısımlarından oluşmaktadır. Çalışma, ek olarak, *Köroğlu Destanı'nın Türkmen versiyonunun Latin harfli transkripsiyonu* ile bu versiyonun Türkiye Türkçesine aktarılmış şeklini ihtiva etmektedir. Çalışma, Türkmen *Köroğlu* anlatmalarının Anadolu'daki *Köroğlu* anlatmaları ve Türk dünyasının diğer ortak kültür ürünleriyle mukayesesi üzerinden, Türk anlatı geleneğinin nirengi noktalarının belirlenmesini amaçlamaktadır.

Kitabın “Giriş” kısmında araştırmacı, Türk anlatı geleneği içerisinde *Köroğlu'nun* yeri ve önemine dikkat çekerek söze başladıktan sonra, Türkmenistan'daki anlatı geleneği ve bahşlar hakkında parantez açıp *Köroğlu'nun Türkmen versiyonu* üzerine 1997 yılına dek ortaya konulmuş çalışmalarla ilgili bilgilendirme yapmaktadır. Çalışmanın ilk bölümü, “*Köroğlu ile İlgili Problemler*” başlığını taşımakta olup bu bölümde araştırmacı, *Köroğlu* anlatmalarının türü ve menşei gibi konuları ele alarak tartışmakta, *Köroğlu'nun Türkmen versiyonu* özelindeki problemleri de masaya yatırmaktadır.

\* Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, dgulcine@pau.edu.tr.

Kitabın ikinci bölümü, “Türkmen ve Anadolu Anlatmalarının Mukayesesi” başlığını taşımaktadır. Araştırmacı, bu aşamada, Köroğlu’nun Türkmen ve Anadolu versiyonlarını, “Hazırlık Bölümü”, “Kahramanın Maceralarını İhtiva Eden Bölüm” ve “Sonuç Bölümü” şeklinde üç temel bölüm üzerinden mukayese etmekte; bu versiyonların ortak ve farklı noktalarını tartışmaktadır. Değişik bahşılardan farklı zaman ve bölgelerde derlenmiş olan Türkmen Köroğlu anlatmaları içinden incelemeye esas alınan yirmi kolun Anadolu sahasındaki sözlü gelenekten derlenmiş Köroğlu kollarındaki epizotlarla karşılaştırıldığı bu bölümde, destanın temel yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yapılan karşılaştırmalı okumada, ele alınan versiyonlardaki ortak unsurlar ile bu unsurların dışında kalan epizot ve motifler tespit edilmiş; farklılaşmaların nereden kaynaklanmış olabileceği de mercek altına alınmıştır. Bu sayede, Anadolu Türk kültürü ile Orta Asya Türk kültürü arasında köprü vazifesi gören Türkmen halk yaratmalarının merkezinde yer alan Köroğlu anlatmalarının ortaya konulduğu kültürel, tarihî ve coğrafi bağlamlara da dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Köroğlu’nun Türkmenistan anlatmalarındaki şiirlere yer verilmiştir. Nazım-nesir karışık bir yapı arz eden Köroğlu’nun heyecan ve duygu yoğunluğu taşıyan kısımları ile bazı karşılıklı söyleşmeleri içeren manzum parçaları, araştırmacı tarafından bu bölümde ele alınmıştır. Anlatmanın kollarında yer alan şiirler numaralandırılarak şekil ve içerik açısından detaylı bir şekilde incelenmiş; ölçü, uyak ve kafiye şemaları çıkartılarak yapısal hususiyetleri ve muhtevaları ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, olayların hikâye edildiği kısımlarla manzum kısımların birbirleriyle olan bağlantıları, destan bütünlüğü bağlamında değerlendirilmiştir.

Çalışmanın sonuç kısmında araştırmacı, araştırma sonucunda elde ettiği verileri ortaya koyarak tespitlerini aktarmıştır. Köroğlu’nun Türkmen versiyonunun merkezî ağırlığına dikkat çekilen sonuç kısmında, ele alınan eserin Türk kültür evrenindeki önemine işaret edilerek öneriler sunulmuştur. Eserin sonunda, çalışmada esas alınan Türkmen Köroğlu anlatmalarından yirmi kola ait metinler, Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesi ile verilmiştir.

Doğu’dan Batı’ya bütün Türk boyları arasında yaygın olarak anlatılagelen Köroğlu Destanı’nın Türkmen versiyonuna ait anlatmaların bahşılardan derlenerek matbu hale getirilmiş olanları ile Anadolu’da mevcut sözlü gelenekten derlenmiş Köroğlu anlatmalarının ve Türk kültürel belleğinin güçlü hatırlama figürlerine tekabül eden Oğuz Kağan Destanı, Manas Destanı, Dede Korkut Kitabı gibi eserlerin mukayese edilmesi, çalışmanın niteliğini daha da yükseltmektedir. Bu eserlerin metin boyutlarıyla sınırlandırılmadan, tarihî ve coğrafi bağlamları içerisinde bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ve aralarındaki ilişkinin okunaklı hâle getirilmesi, ortak kültürel belleği inşa eden müşterek kodlamaların tespitini mümkün kılmıştır.

Araştırmacı, çalışmanın tamamında, kültür bilimi araştırmalarında eksik edilmemesi gereken bütüncül bakış açısını muhafaza ederek Türk Halk Bilimi alanına önemli bir başvuru kaynağı armağan etmiştir. UNESCO tarafından İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi’ne kaydedildiğine işaret ettiğimiz Köroğlu üzerine yapılmış bu çalışmanın Türkmen Göroğlu hakkında yapılacak araştırmalara malzeme ve kaynak temin edeceği, metodik açıdan yol gösterici olacağı ve yeni çalışmaların önünü açacağı muhakkaktır.

**Fan HONG and Liu LI (eds.), *Indigenous Sports History and Culture In Asia*. New York: Routledge, 2021. s. lx+170.**

**Sheng CHEN\***

**Liya GUO\*\***

**Rui XIAO\*\*\***

The editors, Hong Fan and Li Liu's book about indigenous sports has been written at the most appropriate time when globally, indigenous groups are scrambling to get their identity back that was taken away by colonizers, capitalists, patriarchy, globalization, and modernization. The editors provide a rich insight into the history and culture of indigenous sports in Asia and the current discourse about the paradigm shifts in indigenous sports.

The book is overwhelmingly discussing martial arts culture and its popularity within the global context. It reviews Japan's martial arts and how it expanded globally. It further reviews the evolution of Korean martial arts and how sports between North Korea and South Korea are used as diplomacy. Furthermore, a comparative study between China's and Japan's traditional sports narrates the modern transformation of the art. Regret about the book is an omission on the expansion of Asian martial arts in developing countries, for example, Sub-Saharan Africa and South America, because it would have given insight into the positive evolvment and challenges of martial arts in developing countries. Although the chapter about Israel's combat discipline by using Asian martial arts from 1891 gives an interesting twist to the book, we would rather have preferred insight into the implementation of martial arts in developing countries. Despite the book's above-mentioned shortcomings, the language is accessible, and the book is structured and coherent.

Japan has been at the forefront of martial arts with the most popular arts like Judo, Kendo, and Karate in the West. How did these three martial arts become so popular? Evergia Lachia explains in the first chapter that initially, the arts were hardly known in the west but a push and pull phenomenon occurred. The pushed forces the martial arts beyond Japanese borders and the pull forces stimulated it in western countries. The results of the comparison show that the pulling forces into the west were more powerful than the pushing forces. What is interesting in this chapter is the explanation of the hard invasion of Japan by the West and how Japan made martial arts its soft identity after the defeat. This paradigm shift to martial arts as a soft identity expanded to the world and became admirable to many countries. A regret is that the author did not elaborate on the reduction of gender inequality in Japanese martial arts. This comparison could be further researched because the sports have been included in the Olympics and many countries competed.

Juxtaposing Japan and South Korea, Udo Moenig and Minhoo Kim critically discuss the evolvment of martial arts in these countries and emphasized the importance of a philosophical framework without the biased opinions of the west. Moreover, the philosophical framework by the authors of methodologies in martial arts narratives underpins the educational value and is a significant merit of this book. Despite the above phenomena between Japan and Korea, heritage as a global phenomenon contributed to Taekkyeon as the first martial art acknowledged by UNESCO. As the authors show, this art focuses on

---

\* College of Physical Education, Southwest University, xians1990@163.com.

\*\* College of Physical Education, Southwest University, a54631453@163.com.

\*\*\* Faculty of Education, Southwest University, baiy2000@126.com.

peace between the inner self of the individual and the unity in the community. However, heritagization and institutionalization for indigenous communities are part of the historical and philosophical discourse in acknowledging indigenous rights, and to us, these two variables are key to indigenous communities around the world.

What was the western influence in relation to traditional martial arts? It's explained with the western culture moving east, culturology perspectives changed. Chinese and Japanese modernization of national traditional martial arts evolved. However, the changes that are the most interesting ones for us are the Chinese social and cultural changes which were more difficult than Japan's changes. For example, two major changes were that China is too slow with temporal, spatial, and subjectivity characteristics. Notwithstanding the longer time and more challenges for China, the country is still continuing with its cultural construction in sports and this is what is standing out in this chapter.

The book convincingly discusses the collective memory part that engages the body, imagination, and experience of the Chinese martial arts. The study is theoretically contextualized within Emile Durkheim's concept of collective effervescence. Three social actors within the social framework are well-experienced inheritors practicing the arts from the top of the mountain, shallow-experienced mass practitioners practicing the arts at the foot of the mountain, and highly educated intellectuals from the clouds. It is argued by the authors that these latter collective memory phenomena are rooted within a society that practices Daoism, Confucianism, and Buddhism. Notwithstanding the important slogans of national identity, cultural confidence, and cultural identity as central to the social structure and social institutions.

Lastly, after the rich chapters, the book ends with a structural comparison of taekwondo between the two Koreas. The Republic of Korea (ROK) and the Democratic People's Republic of Korea (DPRK) have a longstanding silent war between them. Taekwondo as a means of diplomacy was used to ease the tension. In our view, this strategy to use taekwondo helped to an extent because there are fewer missiles launched from North Korea. The authors in this chapter further document a research project's findings from systematic literature reviews and interviews about diplomacy. This interdisciplinary, qualitative study reveals that taekwondo experts continue to focus on soft diplomacy between the two Korea's unification processes.

Overall, this book is an excellent contribution to the indigenous communities in various countries that are currently focusing on getting their indigenous culture back after the UN declaration on indigenous rights. It is inclusive of the narrative about gender inequality in indigenous sports but excludes the feminist's waves of inclusivity of sexual orientation inclusivity. I recommend this book to academics and students interested in sports science, Asian history, gender studies as well as indigenous community leaders, such as Paramount Chiefs, Chiefs, and Head women and men.

#### **Acknowledgement**

The work is supported by: 2021 Sichuan Province Overseas Students Science and Technology Activity Project Selected Funding Project (15); Chinese Society for Taoxingzhi Studies 2021 annual scientific research project (ZT2021102).

**Erkan ASLAN, UFO Mitleri UFO'lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022, ISBN: 978- 605- 196- 895-7. 176 sayfa.**

Çağla YILMAZ\*

Erkan Aslan'ın kaleme aldığı *UFO Mitleri UFO'lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme* adlı çalışma daha önce folklor disiplini özelinde ele alınmamış bir konuya eğiliyor ve halk bilimciler için klasik sayılabilecek bir konu olan “miti” görece yeni ve popüler bir konu olan UFO'lar ile harmanlayıp okuyucuya sunuyor. Çizgi Kitabevi tarafından 2022 Kasım ayında yayımlanan eser 176 sayfadır. Ön söz ve giriş haricinde beş farklı bölümden oluşan kitap sonuç bölümü ile bitirilmektedir. Kitabın sonunda kaynakça ve dizin de bulunmaktadır.

Kitapta UFO anlatıları ve anlatılarla ilişkili birçok üretim mitik bağlamda incelenmiş ve UFO'ların modern mitler olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı tartışılmıştır. Yazarın da belirttiği gibi kitap UFO'ların varlığını ya da yokluğunu tartışmamakta, bu konuya bir cevap bulmayı amaçlamamaktadır. Yazar ön sözde çalışmanın UFO anlatılarının, günümüzün yaşayan mitleri olduğuna ve anlatıların özellikle kenti merkeze alan yönüne yoğunlaştığını belirtmektedir. Lisans eğitimini edebiyat alanında tamamladıktan sonra lisansüstü çalışmalarını Türk halk bilimi alanında sürdüren yazar doktora tez çalışmasını Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi bölümünde tamamlamıştır. Söz konusu kitap doktora tez çalışması olarak başlamış ardından gözden geçirilerek kitap haline getirilmiştir. Dr. Erkan Aslan'ın 2015 yılından beri üzerinde çalıştığı konu 2022 yılında kitap şeklinde okuyucu ile buluşmuştur.

Yazar kitabın giriş bölümünde halk, modernlik, uygarlık gibi alanın ana kavramlarını birçok farklı kaynaktan hareketle tartışmaktadır. Bu kavramların geleneksel halk bilim algısındaki yeri ve bugünün modern kent yaşamındaki tezahürleri örneklerle incelenir. Önce değişim ve dönüşüm gibi kavramların kültürel öğeler üzerindeki sürekliliği incelenmiş ve ardından kentte de folklor üretimlerinin var olduğu üzerinde durulmuştur çünkü yazara göre “folklorun modernleşme gibi kavramlara rağmen kent hayatına adaptasyonu aynı zamanda onun bir düşünüş biçimi olmasıyla ilgilidir.” (Aslan, 2022: 11- 23). Tarihî seyirde “boş ve batıl inanç” olarak değersizleştirilse de psikanalizim ile birlikte mit, yeniden yükselişe geçmiş ve adeta kendine psikoloji bilimi içinde yeni bir alan açmıştır. Aslan, Freud ve Jung'un çalışmalarında mitolojinin yerini açıklayarak bu çalışmalar sayesinde mitlerin akademik çalışmaların inceleme alanına girdiğini belirtmiştir. Yazar günümüzde mitlerin varlığını kent efsaneleri, memoratlar gibi türlerden örnekleyerek mitik düşüncenin sadece ilkel insanın değil modern insanın da hafızasında yer ettiğine dikkat çeker. Aslan, kitabın giriş bölümünde miti tanımlama güçlüğü ve folklorik ürünleri sınıflandırmanın zorluğunu vurgulamaktadır. Yazar kitapta bu sorunları göz önünde bulundurarak mit kavramını olgusal bir şekilde ele aldığıın altını çizmektedir.

Kitabın ilk bölümü *İşlevleri, Özellikleri ve Toplumsal Yaşamdaki Rolüyle Mit* adını taşımaktadır. Erkan Aslan bu bölümde mit kavramının anlamını ve kavramsal karşılığının geçirdiği dönüşümü çeşitli kaynaklardan hareketle irdelemiştir. Mit başlangıçta insanlar için bir inanç iken aydınlanma ile birlikte insan zihninde ötelenmiş ve “boş ve batıl inanç”

\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Öğrencisi, cyilmaz061@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1525-1000.



olarak nitelenmeye başlanmıştır. Yazara göre “mitin kaynaklarda birbirinden farklı şekilde tanımlanmasının temel sebebi farklı disiplinlerden araştırmacıların mite yükledikleri farklı anlamlardır.” (Aslan, 2022: 27). Bu anlam çeşitliliğini gösterebilmek için yazar Lauri Honko’dan alıntılanarak mite yüklenen çeşitli anlamları okuyucu ile paylaşmıştır. Bu bölümde Erkan Aslan mit kavramını Ölçer Özünel, And, Kaya, Necatigil, Örnek, Bayat gibi Türk akademisyenler ve Eliade, Bascom, Durkheim, Malinowski, Schwarz gibi yabancı araştırmacılardan hareketle irdelemiştir. Bunun sonucunda yazar, mitin eğer bir düşünce tarzıysa, yalnızca geçmiş dönemde veya ilkeller arasında değil, insanın olduğu her yerde varlığını sürdürmesi gerektiğini söylemektedir (Aslan, 2022: 34). Çünkü bütün kaynaklar ve eldeki çalışmalar göstermektedir ki “mit, doğal imgeleştirme veya değişim/dönüşümle birlikte, bir şekilde günümüz dünyasında da varlığını sürdürmekte, günümüz insanları üzerinde çeşitli etkiler bırakabilmektedir.” (Aslan, 2022: 36). Yazar bu bölümde ayrıca mitin ne için yaratıldığını tartışmış ve bu soruya bir cevap bulmaya çalışmıştır. Paleolitik çağdan modern çağa konuyu tartışan yazar sonuçta şu kanıya varır: “Tıpkı Paleolitik Çağ’ın insanı gibi, günümüz insanı da mitik felsefeyle yaşamını, varoluş sancılarına karşı daha dirençli hâle getirmektedir.” (Aslan, 2022: 37). Ancak yine de mit yalnızca varoluşsal sorunlarla ilişkilendirmemiş yaşamın hemen her boyutunda var olan belirsizliklerle ilgilenmiştir. Yazara göre “bu özelliği ile mit adeta bir bilim ya da insanoğlunun bilme ihtiyacına mantıksal cevaplar verebilen bir olgudur.” (Aslan, 2022: 39). Aslan, mitin işlevinin “paleolitik çağ insanının, avcılığı mit ile meşrulaştırması gibi günümüz insanının da yaşamında üstesinden gelemediği çeşitli sorunları aynı şekilde meşrulaştırması” (2022: 39) olduğunu belirtmektedir. Bu işlevler: Sosyal olayı meşrulaştırma işlevi, bilinmeyeni açıklamaya çalışma, psikolojik işlev şeklinde sıralanabilir. Ayrıca “Bilimsel gelişmeler arttıkça mit yok olmaz, sadece dönüşüm geçirir. Mitin düşünce, bilimsel gelişmelere paralel olarak güncellenmekte, varlığını farklı bir formda ve boyutta devam ettirmekte” (Aslan, 2022: 41) olduğunun altını çizer. Yazar son olarak bu bölümde mit ve ideoloji ilişkisine dikkat çekmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü *Mitin Dönüşümü ya da Günümüz Kentinde Mitin Yeniden Üretimi: UFO Mitleri* adını taşımaktadır. Yazara göre sonsuz uzay, bilinmezliği ve belirsizliği yani kaosu, kaos korkuyu, korku ise miti ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bilimin, miti her zaman yok edeceği düşüncesinden ziyade, bilimin miti güncellediği düşüncesinin daha doğru bir yaklaşım olduğunu belirterek modern mitin çağın gereklerine göre güncelleme geçiren bir olgu olduğunu ifade etmektedir (Aslan, 2022: 47). Aslan bu bölümde mitin çeşitli disiplinlerle ilişkisini incelemiştir. Mitolojinin din, edebiyat, sanat, mimarlık, ideoloji, psikoloji gibi alanlara yansımalarına değinilmiştir. Yazar çeşitli kaynaklardan hareketle “mitin, biçimsel veya ifade tarzı olarak şekil değiştirse de inanç ve işlev açısından aynı kalarak sürekliliğe sahip olduğunu” (Aslan, 53: 2022) söyler.

Yazar bu bölümde açtığı “UFO Mitleri” alt başlığında önce UFO sözcüğünün tanımını verir ve ne zamandan beri kullanımda olduğunu okuyucuya aktarır. İnsanların UFO görmeye başladıklarını düşündükleri andan beri ortaya atılan çeşitli iddialar popüler haber metinleri ile desteklenerek örneklenir. İlk kaydın 1947’de olduğundan ancak 1880 tarihli kimi belgelerden de bahsedilmektedir. Ayrıca Aslan bu başlığı kimi internet sitelerinden ve belgesellerden ve kitaplardan yorumlarla da desteklemektedir. Bu başlıkta bolca görsel de bulunmaktadır. Kaya resimleri, papirüsler ve çeşitli çizimler bu bölümde okuyucu ile paylaşılmış ve dünya dışı yaşamın varlığına ispat olduğu düşünülen bu şekillerden hareketle UFO inancı değerlendirilmiştir. Başlıkta ayrıca kutsal kitapların dünya dışı varlıklara bakışı ayetler üzerinden değerlendirilmiştir. Kurani Kerim, İncil ve Tevrat’tan örneklerden sonra kitaplardaki algı bugünün uzay/ uzaylı tezahürü ile yorumlanmıştır. Ayrıca

bu bölümde bugün UFO'ların varlığına inanan birçok insanın eski insanların ne amaçla ürettiğini bilmediğimiz birçok üretimi UFO ispatı şeklinde yorumladığı görülmüştür. Yine nasıl yapıldığına anlam verilemeyen birçok eser (piramitler gibi) uzaylılara ithaf edilmiştir. Bu bölümü bitirirken yazar konuyu bütün bu yorumları, haberleri ve kanıtları “mitik düşüncenin ulaştığı etki gücü” (Aslan, 2022: 71) olarak değerlendirir.

Yazar “Anlatıların Olay Örgüsü” alt başlığında UFO anlatıları ile mitik anlatıların mekânsal benzerliğini karşılaştırmış ve bu iki anlatı türünün de mekânının ağırlıklı olarak gökyüzü olduğunu ifade etmiştir. Çünkü yazar göre “günümüz kent toplumunda varlığını sürdüren insanlar tıpkı binlerce yıl önce yaşamış ataları gibi, kutsiyetle karışık korku yükledikleri varlıkları göklerdeki bilinmeyen mekânlarla özdeşleştirmişlerdir.” (Aslan, 2022: 75). Yazar örnek anlatılar üzerinden değerlendirmeler yapmış ve “günümüz insanı da maneviyat arayışını gökten gelen cisimler üzerinden oluşturmakta ve göğün mitik özelliğini belleğinde saklamaktadır. Mitik varlıkların kutsallığı aslında göğün kutsallığından, yani göğün mitik bir mekân olmasından kaynaklanmaktadır.” (Aslan, 2022: 75) kanısına varmıştır.

Bu başlığın bir diğer alt başlığı olan “Şahıs Kadrosu”nda yazar, mitik anlatılar ile UFO anlatılarını şahıs kadroları açısından karşılaştırmıştır. UFO anlatılarının mitik anlatılarla benzeştiği bir diğer nokta şahıs kadrosudur. Her iki anlatı türünde de insanlar gökteki varlıklara kutsiyet atfetmişlerdir. Bunlar geçmişte bulutların ardında dağın tepesinde yaşadıklarına inanılan tanrılar iken bugün gökte görünen UFO'lardır. Yazar bu kıyaslamaları anlatılar ve haberler üzerinden yapar.

Yazarın bu başlıkta her iki anlatı çeşidini ele aldığı son alt başlık “Motifler” konusudur. Yazar her iki türde de ortak olan motiflerin ışık, tepkisizleştirme, ulaşılmazlık olduğunu söylemektedir.

*Kutsalın Teknolojik Hâli: UFO Dinî Akımlarında Mitik Söylem* başlıklı bölümde anlatıların teknoloji ile ilişkisi alıntılar üzerinden incelenmiştir. Yazara göre UFO anlatılarında teknoloji ayağı ağır basmaktadır. UFO'lar üstün teknolojili taşıtlar oldukları gibi uzaylıların iletişim yolu olan telepati de teknoloji ile ilişkili bir kavramdır. Çünkü “telepati üstün teknolojik özelliklere sahip uzaylıların iletişim yöntemi olarak bilinmektedir.” (Aslan, 2022: 107). Ayrıca yazar UFO dinlerinde tarikat liderlerinin telepatik iletişimi ile vahiy arasında bağlantı kurarak tarikat liderlerinin müritleri üzerinde vahiy aldıkları algısı oluşturduğunu belirtmektedir (Aslan, 2022: 109).

Yazar bu bölümde birçok UFO tarikatını incelemiş ve bakış açılarının hem inanan insanları hem de görece seküler insanları kapsayıcı bir form aldığını iddia etmiştir. Bu tarikatlar İncil gibi kutsal kitaplardan ve tasavvuf gibi kutsal değerlerden köklenmekte ancak modern insan için meşruiyet ifade eden teknoloji gibi kavramlarla yoğrularak sunulmaktadır. Yani “eski dönem insanının tanrıya yüklediği kutsallığın benzer şeklini, günümüz insanı UFO'lara yüklemektedir.” (Aslan, 2022: 122). Ayrıca Kurban miti ve yeneden doğuş miti de UFO anlatıları üzerinden irdelenmiştir. Yazar bu incelemeleri yaparken kişileri profillerine de dikkat çekmiş ve “mitin yalnızca bilgi düzeyi düşük insanları değil, eğitim düzeyi yüksek insanları da etki altına alabilecek bir olgu olduğu” (Aslan, 2022: 128) konusuna dikkat çekmiştir. Yazar bu bölümde ayrıca UFO anlatılarında İkinci Dünya Savaşı etkisini de değerlendirmiştir.

*Kahramanın Sonsuz Yolculuğu Açısından UFO'lar Tarafından Kaçırılma Mitleri* başlıklı bölümde yazar UFO anlatılarının en popülerlerinden olan kaçırılma olaylarını Campbell'ın *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* kitabı çerçevesinde yorumlamıştır. Birçok UFO anlatısının ortak noktası olan kaçırılma hadisesinin mitik anlatılardaki kahramanın

erginlenme süreci ile ne kadar benzeştiği yazar tarafından değerlendirilmiş ve bölüm sonunda “kaçırılma tehlikesi yaşayan kahramanların, tıpkı mitik anlatılarda yer alan kahramanların yaşadığı tecrübeleri yaşadığı” (Aslan, 2022: 139) ifade edilmiştir.

Çalışmanın son bölümü *UFO Anlatılarının Medya ve Sinema Sektörüyle Etkileşimsel Boyutu* adını taşımaktadır. Yazar buraya kadar yaptığı değerlendirmeleri bu bölümde UFO filmlerinde tespit ederek yorumlar. Bu değerlendirmeler ardından şu sonuca ulaşır: “Sinema sektöründe, UFO’ları konu edinen filmler sözlü gelenekteki anlatıları esas alarak oluşturulurken filmle anlatılanların tekrardan sözlü geleneğe yerleşmesi gibi bir durumla karşılaşmaktayız. Böylece sinema sektörü ile sözlü gelenek arasında karşılıklı bir etkileşimden kaynaklanan sonsuz, gelişmeye ve değişmeye açık bir döngü oluşmaktadır.” (Aslan, 2022: 148).

The Day The Earth Stood Still, John Carter, Stargate ve Independence Day filmleri incelenmiş ve UFO mitlerinin özellikleri çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu değerlendirmeler neticesinde yazar “Amerikan bilim kurgu sineması, UFO mitlerini sinemada kaynak olarak kullanıp orijinal filmler üreterek bu mitlerin dolaşımında kalmasını ve zihinlerde görsel etkilerin de yardımıyla daha etkin yer edinmesini sağlamaktadır. Bu nedenle UFO mitlerinin sürekliliği konusunda sinema önemli bir yerde durmaktadır.” (Aslan, 2022: 149- 150) yorumunu yapmaktadır.

Kitabın sonuç bölümünde Erkan Aslan bütün bölümleri kısaca yorumlayarak kitabı bitirir. Son olarak “kültürün dinamik yapısı, folklor ürünlerinin de dinamik bir yapıda çağa uyarlanmasını sağlamaktadır. Bu noktada mitin de gerek düşünce gerek anlatı açısından çeşitli dönüşümlerle günümüze ulaştığını veya kent ortamında yeniden üretildiğini, bundan dolayı ilerleyen dönemlerde de etkisini sürdüreceğini” (2022: 160- 161) belirten yazar “mitin geçmişte kaldığını söyleyen düşüncelerin hatalı” olduğunu ifade ederek çalışmayı bitirmektedir.

Erkan Aslan, söz konusu çalışması ile halk bilimi birikimlerinin geçmişin tozlu raflarında kaldığını düşünen bakış açısına UFO gibi modern çağda gündemi her daim meşgul eden bir unsurdan hareketle karşı görüş geliştirmektedir. Kitap yalnızca halk bilimi disiplini değil, mitoloji, dinler tarihi, medya ve geniş anlamıyla kültür ile ilişkili birçok farklı disipline kaynak olacak niteliktedir. Ayrıca kitabın popüler okuyucuya da hitap edeceği aşikârdır. Kitap sosyal bilimler konusunda meraklı tüm araştırmacılara yeni bakış açıları sağlayacak ve farkındalık oluşturacaktır.

#### **Kaynak**

Aslan, Erkan. (2022). *UFO Mitleri UFO’lar, Uzaylılar, UFO Dinî Akımları ve Medya Sektörü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.

**Ahmet B. ERCİLASUN, *Kara Kam Türk Bitig (Türk Destanı)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022, ISBN: 978-625-408-419-5, 329 s.**

Prof. Dr. Naciye YILDIZ\*

Yüzlerce makaleye, bildiriye imza atan, bilgi birikimini yüzlerce konferans ile paylaşan Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun (1943), dil ve Türklük-Türkçülük konularının ağırlıklı olarak işlendiği bilimsel kitaplarının yanı sıra, halk edebiyatıyla ilgili bilimsel eserler de yazmış; gezi ve kültür eserleri kaleme almış; romanlar kurgulamıştır. *Kara Kam Türk Bitig (Türk Destanı)*, Ahmet B. Ercilasun'un son kurguladığı eserdir ve okuyucuyu bin yıldan da öteye götüren bir yapma destandır.

Eser, Ahmet B. Ercilasun'un Sözbaşı'nda belirttiği gibi hem Göktürkçe, okuyucu tarafından kolayca anlaşılması için hem de Türkiye Türkçesiyle kaleme alınmış; 37 alt başlık altında 3631 mısradan oluşmaktadır. Mehmet Sağ tarafından çizilen sekiz harika resimle kitap bütünlüşmektedir.

Destan, Kara Kam'ın kendisini tanıtması ve okuyucuyu binlerce yıl öncesine götüren kam duası ile başlamakta, masalarda olduğu gibi, âdeta tarih kapısı aralanmaktadır. Binlerce yıl öncesinden kapı açıp gelen Kara Kam, her yeredir ve bin yıl sonra da her yerde olacaktır. Bu kapıdan, İstemi Han'ın otağına gidilir, Ergenekon'dan gelen İstemi Han'ın otağında elçinin ve bütün beylerin belli bir düzene göre oturmaları, Kara Kam'ın buluttan süzülüp gelmesi ve hanın önünde diz vurup selam vermesi dile getirilir. İstemi Han kendisinden söz ettikten sonra, Kara Kam'a dünyanın nasıl yaratıldığını ve Tuman Han'dan itibaren atalarının durumunu sorar. Bu kısımda, Kara Kam'ın dilinden Türk yaratılış mitolojisi, Tanrı-evren birliği olarak dile getirilir; yaratılışta vasıta olan ak kuğunun tanrılığa özenmesi, Altay mitlerindeki kâinatın yaratılışıyla eşdeğer şekilde dile getirilir. Daha önce Bahaeddin Ögel'in de yaptığı gibi, Seyfüddin Ebü Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî'nin, *Dürerü 't-ticân ve gureru tevârîhi 'z-zamân* isimli eserinde Ulu Han Ata Bitig'den alıntılanan, Kıpçaklara ait yaratılış mitinden esinlenerek ilk insanın yaratılışı dile getirilir. Yaratılan ilk kişi ile ilk dişinin adının bu eserde olduğu gibi Ay ismi ile ilişkili olması, Ahmet B. Ercilasun'un ilham kaynağını ortaya koyar mahiyettedir ve bu isimlerin Kara Kam tarafından verilmesi, Dede Korkut'un "boy boylayıp soy soylayıp ad vermesi" motifini hatırlatır. Destanın bundan sonraki kısmında, mitolojik kahramanların hayatına dair izler, kurultay düzenlenmesi, eski Türklerin yaşadığı coğrafya; Kara Tağcı tasvir edilir. Destandaki ilk ölüm, ilk ata Ay Ataç'ın ölümüyle dile getirilir. Ay Ataç'ın vefatından hemen önce oğlunun han seçilmesi ve altın tahta oturtulması, "Devlet otoritesinde boşluk olmaz" düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Ay Ataç'ın ölümü üzerine düzenlenen yas işlenirken, okuyucu Ay Ataç'ın yerine geçen oğlu Altun Kan'ın Tonga Alp Er ve Oğuz olduğu bilgisiyle karşılaşır. Bundan sonra eser, dokuz dallı hayat ağacıyla birlikte dokuz insanoğlunun yaratılması, Tanrı'nın insanoğluna bağışladıkları, Yabgu Batur, Kan Tuman gibi tarihî şahsiyetler üzerinden şekillenir. Bu kısım *Orhun Abideleri*'ndeki bilgileri hatırlatır. Tuman Han'ın unutulması üzerine Kara Kam'ın onu anlatması, kamların diğer görevleriyle birlikte bilgilendirici rolünü de ortaya koymaktadır. Tuman Han ve eşi Ay Hatun, Türk destanlarında çok işlenen "çocuksuzluk" motifleriyle okuyucunun karşısına çıkar. Çocuksuzluğa çare önce Dede Korkut boylarındaki ritüellerle aranır; toy düzenlenip açlar doyurulur, çiplaklar donatılır. Daha sonraki "elma" halk hikâyelerindeki motiftir ancak,

\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, yildiz.naciye@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8351-4538.

bu elmanın göksel ve bu nedenle kutsal bir nesne olan demirden yapılmış özel bıçak ile kesilmesi, Ahmet Hoca'nın bu motifi ayrı bir kutsiyetle okuyucuyu buluşturmasıdır. Bundan sonra bir erkek çocuk dünyaya gelir; bu kısmın ilham kaynağı ise *Oğuz Destanı*'nın Uygur harfli rivayetidir; eserde bu bölüme katılan farklılık, Tuman'ın oğlunun insanlara zarar veren fili öldürmesidir. Öldürme metodu hem *Oğuz Destanı* hem de *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu* ile etkileşim taşır. Kahraman bu kısımda hem aklını hem de gücünü bir arada kullanarak başarıya ulaşır. Batur adını taşıyan bu kahramanın ok yapması, avlanması, evlenmesi, altı oğlunun olması, bunlara verilen isimler, *Oğuzname* geleneğine uygundur. Batur'un esir düşmesi, yas tutma, babasının gören gözünün görmez olması gibi epizot ve motifler, *Dede Korkut Boylarından*; Türk savaş taktiği Türk savaş tarihinden esere yansımaktadır. Batur'un düşman arasından kaçması, Atsız'ın *Bozkurtlar* romanında Kürşat karakteriyle özdeştir. Türk tarihindeki olumsuz gerçeklerden olan Çinli hatunlar meselesi de eserde dile getirilir ve Türklerin bu yüzden bereket ve kut kaybettiği, konu toprak vermeye gelince bunun kabullenilmeyip Çinlilerle savaşıldığı işlenir. Çinlilerle ilgili olarak söylenenler *Orhun Abidelerindeki* ezeli nasihatlerdir. Batur başa geçtikten sonra, ülkeye tekrar kut ve bereket gelir; akımlar düzenlenir. Batur'un ölümü üzerine söylenen ağıtta *Alp Er Tunga sagusunun* etkileri vardır. Cenazesini gömüldüğü yer Cengiz ve Attıla ile ilgili olan efsanelerdeki gibi gizlenir. Batur'un ölümünden sonra Türk boyları arasında kıskançlık, ayrılık, hile baş gösterir ve bunu fırsat bilen düşmanlar tarafından kolları ve bacakları kesilerek bir kenara atılan erkek çocuk dışında Türk soyu katledilir. Bunu anlatırken kendisini kaybeden Kara Kam, İstemi Kan tarafından tekrar kaldırılarak anlatmaya devam etmesi sağlanır. Eserin bundan sonrası *Bozkurt*, *Ergenekon* ve *Ergenekon'dan Çıkış*'tır. Çünkü dünya var oldukça Türk de var olacaktır. O, en umutsuz durumlarda bile dirilir, varlığını ve benliğini korur... Sonuçta İstemi Kan, Oğuz'un "Alalım ok ile kalkan..." diye başlayan sözlerini söyler, gök bayrak yükselir, davullar çalınır, Türk'ün övgüsüyle "bitig" sona erer.

Eserde "*Türeyiş mitleri*, *Oğuzname*, *Orhun Abideleri*, *Dede Korkut Boyları*, *Ulu Han Ata Bitigçi*, *Ergenekon Destanı*, *Bozkurt Destanı*, *Bozkurtlar* gibi destanlardan, efsanelerden, yazılı metinlerden ve eserlerden metinlerarasılığın öykünme/feyz alma" yoluyla kurgu yapılmış; Kara Kam eserde işlenen dönemler için bütünlüyci unsur olmuştur.

Ahmet Hoca, eserin *Söz Başı* kısmında, bu destanın ortaya çıkış öyküsünü şu şekilde açıklamaktadır;

1996 yılında *Kara Kam'ın Şiirleri* başlığıyla yayımladığım ilk yazıda şunları yazmıştım; Kara Kam'la tanışıklığımız 1971 yılına kadar gider. Güz Aylarının sarı bir günündeydi. Tunalı Hilmi Caddesi'nde, Dursun Yıldırım'ın evinde. O gün Hunları, Göktürkleri, Atsız'ı, eski Türklerin dinini ve şamanları konuşmuşuk. Türk tarihinin ve eski Türk dilinin bilinmedik noktalarını yakalamak istemiştik. İlk defa 1971 gününün, işte o sarı kara gecesinde Kara Kam'ın beni zorladığını hissetmişim. Bir yerlerden yol bulmak, bir yerlerden ışık görmek istiyordum. O gece ve sonraki geceler... Yüreğimi ve beynimi çok zorladı. Damarlarımda şiddetli bir baskı, kalbimde derin bir ürperiş duyduğum çok oldu. Zaman zaman hücrelerimin tırmalandığını da hissediyordum. Fakat ne o bana ulaşabildi ne ben ona ulaşabildim. Belki de Kara Kam, sadece fantezik konuşmalarımızın bir ürünüydü. Uzun yıllar beni zorlamadı... 1988 yılının ürpertici ve beyaz bir gecesinde Kara Kam'ın bana ulaştığını zannettim... birkaç dörtlük ve "men Kara Kam men-Ben Kara Kam'ım" diye başlayan kara sözler. Bu belki bir vehim, belki de bir düştü. Belki de Kara Kam'ın yeni bir yoklayışı. O, Göktürkçe söylemeli, Göktürk çağından gelmeliydi. Eğer gerçekse ve gerçekten yaşamışsa Göktürk çağında yaşamış olmalıydı. Böyle düşünüyordum. Belki de böyle hayal ediyordum. Hayalimin gerçek olmadığını kim iddia edebilir ki? Fakat işte gerçek değildi ve Kara Kam yine kaybolmuştu.

Sonra Rüstem Behrudi'nin şiirlerinde onu sezer gibi oldum. Herhâlde Kara Kam tek bir yol denemiyordu. Dünyaya ve bu çağa çıkmak için çeşitli yolları zorluyordu. Onu az çok tanıdığım için Behrudi'nin şiirlerinde varlığını hissettim. Bu defa Azerbaycan Türkçesiyle konuşuyordu. Acaba Kara Kam birçok defa birçok yol bulmuş olabilir miydi? Bugüne çıkmak istediğine göre başka zamanlara da yolculuk etmiş olabilir miydi? Bu soruları günlerce kendime sordum. Hatta eski, yeni şiir parçalarını, destanları, masalları, kara sözleri bu gözle okudum. Bazılarında Kara Kam'ı yakalar gibi oldum. Sonunda yukarıdaki sorulara “evet” diye cevap verdim. Kara Kam birçok defa başka zamanları ziyaret etmiş olmalıydı. İşte şimdi de beni zorluyordu. Damarlarımda basınç, beynimde zonklama olmuştu. Kara Kam yeniden başka bir zamana yol bulmuştu. Göktürkçe söylüyordu; belki de altıncı yüzyılın Göktürkçesiyle...

..

Destanla ilgili birçok parçayı 1993-1996 ve 1999 yıllarında yazdım. 2003 yılındaki birkaç parça dışında bugüne dek destana el atmadım. Nihayet 2020 yılı sonlarında destan tamamlanmak istedi. Böylece “bitig tükendi”. (Ercilasun, 2022: 9-10).

Bu sözlerin aynen alıntılama sebebi, bir eser yaratıcısının yaratma ilhamını alma ve yaratırken yaşadığı aşamaları çok net bir şekilde dile getirmesi nedeniyledir. Bunu halk şiiri geleneği açısından okuduğumuzda, kanaatimce, Ahmet B. Ercilasun'un “Bu belki bir vehim, belki de bir düştü. Belki de Kara Kam'ın yeni bir yoklayışı” sözlerinde belirttiği hâlde, kuvvetle muhtemel ki kamlık, şamanlık genleri taşıyan ozanların bade içmeleri aynı kaynaktan gelmektedir. Ozanlara verilen bu ilham, Ahmet Hoca'ya da verilmiş, her doğum sancılı olacağı gibi Hoca da bunun sancısını yıllar boyunca çekmiştir. Eserin yaratılış sürecini içeren bu sözler tekrar tekrar okunduğunda, bu uzun süren sancılı dönem çok net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kara Kam, Ahmet Hoca'ya ulaşmayı başarmışsa, bu bir kuttur. Kut, yazana da okuyana da kut getirsin, yeni destanların ucu uzasin, hanım hey...

**Kemal ABDULLA, Refik ALİYEV “Kitabı Dede Korkut” ve Gayri-Selis Mantık (“The Book of Dede Korkut” and Fuzzy Logic), Bakü: 525. Gazeta, 2022, ISBN: 9789952286199.**

**Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA\***

Bu tanıtım yazısında, Azerbaycan Türkçesiyle *edebiyat-dil-mantık* üçgeninde hazırlanmış, sosyolojik boyutlu, öğretici, ufuk açıcı, yönlendirici bir çalışma olarak Türklük Bilimi’ne damgasını vuracak ve yeni çalışmalara kapı aralayacak nitelikteki bir eser ele alınacaktır.

Kemal Abdulla-Refik Aliyev tarafından kaleme alınan ve 2022 yılında Bakü’de ikinci baskısı yapılan “*Kitabı Dede Korkut*” ve *Gayri-Selis Mantık* adlı çalışma, yazarların 525. Gazete’de yayımladıkları beş yazı ve giriş bölümünden oluşmaktadır.

Azerbaycan-Amerikan bilgini, puslu mantık kuramının yaratıcısı Lütfi Alasker Zade’nin anısına adanan kitabın değeri; 1960’lı yıllara damgasını vuran *Fuzzy Logic / Puslu Mantık* adıyla karşılanan bir kuramın ilkelerinin, ilk kez bir halk destanına uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Dede Korkut Destanları’nın gizli dil katmanlarından, ecdadımızın düşünce sistemine yerleşen demokratik düşünce tarzını gün ışığına çıkarması, kitabın değerini ikiye katlamaktadır.

Dede Korkut Destanları’nın Türk edebiyatı için ne anlama geldiğinin bir kez daha anımsatılarak değerinin vurgulandığı giriş bölümü ile puslu mantık kuramının Destanlar üzerinde uygulamasının yapıldığı beş yazı, özet ve kaynakçadan oluşan bu değerli kitabın başka çalışmalara yön vereceği düşünülmektedir.

Giriş Bölümünde, gayri-selis mantık (puslu mantık)<sup>1</sup> hakkında bilgi verilir; ortaya çıkış nedenleri, ilkeleri Aristo mantığıyla karşılaştırılarak, Dede Korkut Destanları’ndan örneklendirilerek somutlaştırılır. **Ya... ya** yapısından **ne... ne** yapısına geçişi sağlayan, insan ufkunu sınırlandırmayan, Lütfü Zade tarafından ileri sürülen puslu mantık ilkeleleriyle ilk kez değerlendirilen Dede Korkut Destanları göstermiştir ki edebî metinlerimize bu açıdan bakmak olasıdır ve puslu mantık nitelikleri, kadim Oğuznamelerin düşünce ve dil düzleminde varlık bulmaktadır.

Bu çalışmada, Dede Korkut Destanlarında puslu mantığın alanına hizmet eden birçok dil birimi -ikilemeler, yansıma sözler, edatlar, sayılar, zamirler, tekrarlar vb.- incelenmiş; ortaya çıkış gerekçeleri örneklendirilmiştir.

“*Ol zamanlar Oğuz yiğitleri yatanda yedi gün yedi gece yatardılar. Adına küçücük ölüm derlerdi.*” **Küçücük ölüm**, aslında insanın **ne ölü ne diri** hâlidir. Modern tıpta bunun adı, *komadır*. Katuralı ve Salur Kazan’ı **küçücük ölüm**den uyandırmak olanaksızdır. *Koma, ya... ya* ifadeli düşünce tarzına karşı yeni bir düşünce tarzının yansımasıdır. **Ne... ne** kalıbının yücelişine işaretler. “*Ne ölüdür ne diridir, belki komadadır.*” tarzında mantık zinciri oluşur. Böylece **belkinin** düşüncemizdeki yeri, puslu mantık sayesinde sağlanabilir. Kuşku ise puslu mantığın vazgeçilmezi konumuna yükselir.

Türkologlar, oğlu kızı olmayan Dirse Han’ın Bayındır Han meclisinde aşağılanmasını yani kara çadıra yerleştirilmesini kadim bir ritüel olarak değerlendirip Dirse Han’ın ıstıraplarıyla, bu durumun nedenleriyle ilgilenmemişlerdir. Bayındır Han’ın meclisini terk eden Dirse Han, sıkıntılı durumunu sorgulayıp “*Bu kara, ya bendendir ya hatundandır.*” sonucuna varır ki burada Aristo mantığının taraftarı konumundadır. **Ya .....ya** kalıbı

\* Emekli öğretim üyesi, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ustunovak@uludag.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8433-8038.

devrededir. *Ben* ve *hatun* uçlarının arasında yalnız boşluk vardır. Ancak Dirse Han'ın eşinin tasavvurunda evlatsızlığın nedeni iki uç arasına yerleştirilmektedir. Kadın, istisnalara dokunmuştur. Ona göre çocuksuzluğun nedenleri; 1. Aç görünce doyurup doyurmayışı; 2. Yalın görünce giydirip giydirmeyişi; 3. Borçluyu borcundan kurtarıp kurtarmayışı adımlarında aranmalıdır.

Dirse Han, öz oğlu Boğaç'ı yaralamıştır ve av yerinde yaralı bırakmıştır. Kazılık Dağı'na gelen ana, oğlunu yaralı bulur. Ona göre günahkâr, ya *Kazılık Dağı'nın aslanı* ya *Kazılık Dağı'nın kaplanıdır*. Bunlardan farklı, üçüncü sebebi Boğaç söyler: “*Bu suç bu günah babamındır.*” Boğaç'ın getirdiği istisna, gerçeği yansıtmamasının dışında puslu mantık zincirinin kurulmasına ve daha geniş seçim olanaklarına fırsat tanır.

Allah, Azrail'e emir verir: “*Deli Dumrul, canı yerine can bulsun; onun canını bağışladım.*” Canı yerine can bulma sorunuyla karşı karşıya kalan Deli Dumrul'un aklına *ya ana ya baba* seçeneği gelir. Oysa Dumrul'un el kızı helali, canını kocası uğruna vermeye hazırdır. Böylece *ya... ya* kalıbı, yerini *ne... ne* anlatımına bırakır. Böylece sürekli kuşku duymanın asıl işlevi, *ya ...ya* ifadesinden *ne.... ne* ifadesine yönelmektir. *Ne... ne* yapısı, düşüncede demokratikleşmenin habercisidir. Puslu mantığa göre doğruluk derecesi, yalnız doğru-yanlış ile değil bunlar arasındaki sonsuz değerler çokluğu ile belirlenebilir. Bu nedenle Tanrı'dan başka mutlak sayılan ne varsa reddeder. Puslu mantığa göre mutlak anlamda ak yoktur, kara yoktur; mutlak anlamda sıfır yoktur, bir yoktur; doğru yoktur, yanlış yoktur.

Temelinde değişen söylemler ve onların kurulmasına hizmet eden *eğer ...-sa / -sa.... o zaman* kalıbına dayanan puslu mantık ilişkiler sütunu, sebep-sonuç bağıını içerir: “*Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez / ulaşuban sular taşsa deniz dolmaz...*”

Bu kuramın ilkelerinin gerçekleşmesinde önemli yeri olan sürekli kuşku duyma özelliğinin belirleyicileri içinde **belki**, en önemli bileşen olarak yer alır. Metinlerde belirsizlik bildiren belirleyiciler; **kimi, imkân var ki, yüksek ihtimal, güman, olabilir, görünür, mümkündür, hepsi, çoğu, bazıları, takriben, esasen, hususiyle, müstesna olarak, tez tez, az kala, pratik olarak, hakikaten, aslında, güman etmek (ummak), şüphelenmek, farz etmek** vb.dir. Aslında bunların hepsi, sürekli kuşku duyma hâliyle ilgilidir.

Dede Korkut Destanları; görünür katında bütünlükte kuşkuya yer vermeyen, çok katmanlıktan uzak, sağlam bir metindir. Ancak *metinlerde kuşku, çekince yoktur* demek yanlış olur çünkü derinlerde, destanların gizil katlarında gizlenmiş kuşkuvarlıkların, çekincelelerin, inançsızlıkların olduğunu onları su yüzüne çıkaran çalışmalardan öğrenmekteyiz. Örneğin; Bayındır Han bir yere *ak*, bir yere *kara*, bir yere de *kırmızı otağ* kurdurarak *ak* (değerli), *kara* (değersiz) seçeneklerine bir de kız ve erkek çocuklarını birbirinden ayırmak amacıyla *kırmızıyı* ekler ki bu durum, bize dünyayı daha geniş bir açıdan görme hevesinin habercisi olarak yansır.

Kesin hükümlere daima kuşkuyla yaklaşmak gerek. Dede Korkut Kitabı'nın Mukadime'si ilk bakışta kuşkuya yer vermeyen kesin hükümlü örneklerle doludur.

“*Çıkan can geri gelmez! / Ölen adam dirilmez!*” örneklerinde görünüşte basit gerçek dile getirilmiştir. İlkel toplumlar için bu, bir bilgidir. Çünkü çıkan canın geri geleceğine inanılırdı. Destanlarda yaşam dersi veren, Dede Korkut'tur. Bunun sonucunda “*ölen adam dirilir*” tasavvuru, “*ölen adam dirilmez*”e çevrilir.

Eserde kadınların karakterlerinden konuşulurken sabah evden çıkıp akşam dönen kadından söz edilir. Kadın, “*Ölmeye yitmeye gitmemiştim, yatacak yerim yine bu harabeydi.*” cevabını verir. Destanın mantığına göre kadın gözden düşerse **ya ölecek ya yitecektir**. Oysa bunların arasında öğlene kadar gemek seçeneği de vardır: *ölmek-öglene*



*kadar gezmek-yitmek*. Ortadaki seçenek, puslu mantığın çok renkliliğinin bir parçasını gündeme getirir.

Puslu çokluklar, edebî metinlerin incelenmesinde dil bilimsel bildirişmenin üzerine konmuş, sınırları içeren tutarlı bir araçtır. Destanlarda basit hâl ile maksimum hâl arasındaki dereceleri belirginleştirmek her zaman çok kolay olmaz. İmdada çoklukları ifade eden ikilemeler, yeni anlatımlar koşar. “*Büyük büyük ağaç gemiler oynatan su*” söyleminde büyüklüğün sınırsız ölçüsü, **büyük büyük** ikilemesiyle tasavvur edilebilir. **Kuru kuru, soğuk soğuk, gümbür gümbür, yüksek yüksek, katı katı, yata yata, içip içip, alay alay gelmek, zar zar, bildir bildir, tavla tavla, katar katar** vb. tekrarlar; isim, sıfat, zarf göreviyle sistemde yer alırken tasavvurları derecelendirme rolü üstlenirler.

“*Yücelerden yücesin / kimse bilmez nicesin / görklü Tanrı / nice cahiller seni / gökte arar, yerde ister / sen hod müminlerin gönlündesin*” örneğinde dilin olanakları imkân vermediği için **yüce**, üstünlük derecesini gösteren bir uç konumundadır. Üstünlük derecesi, yeni bir sözle karşılanamamıştır; **yücelerden yüce** söylemi, en üstün dereceyi işaret etmektedir.

Dede Korkut Destanları’na puslu mantık bakış açısından bakmamızın önemli yanı vardır. Asıl mesele, destandaki insanlar ve dil birimleri arasındaki derin ilişkiler ağına ulaşmak; destanın yaratıcıları ile destan dilinin ve mantığının taşıyıcıları için karakteristik olan demokratik düşünce tarzını ortaya çıkarmaktır.

Özel leksik ifadeler aracılığıyla Dede Korkut Destanları’nda puslu mantığın edebî düşünceye yol almasında **kimi** dil biriminin rolü büyüktür. “*Beyrek kızların yanına gider. Zurnacıları kovar, kimini döver, kiminin başını yarar.*” örneklerinde **kiminin** bildirdiği sayı net değildir, yani pusludur; kimin dövüldüğü, kimin başının yarıldığı da bilinmez. “*Kimi oğul diye kimi kardaş diye ağladı.*” / “*Kimi aydır: geyik tozudur, kimi aydır: yağ tozudur.*” / “*Oğlan kiminin boynun vurdu, kimini tutsak eyledi.*” **Kimiler**, metni bulanık duruma düşürmektedir.

Destanda anlamsal bulanıklığa ulaşma aracı olarak sayılar dikkat çekicidir. “*Deli Dumrul bir iki güvercin öldürdü, evine döndü.*” **Bir, iki** somut sayı bildirse de *bir iki* biçiminde yazıldığında sayısal belirsizlik ortaya çıkar. Tek kullanıldıklarında net bilgi veren sayılar ikileme biçimine sokulduklarında puslu bilgi veren yapıya dönüşürler.

“*Döne döne savaşayım, döne döne vuruşayım*” **döne döne** ikilemesi, somut sayıdan uzaklaşma yöntemidir. “*Ağır hazinesini, bol akçasını yağmaladılar*” Yakın anlamlı **ağır** ve **bol** sözcükleri de anlamsal açıdan bulanıklık sergiler. Örneklerde görülen ikilemeler, puslu mantığın yarattığı yapılarıdır. Sonuçta puslu mantığın sunduğu geniş seçenekler, demokratik yaklaşımın öğrenilmesini sağlar. Dünya görüşündeki genişliğe eğilim; meselelerin derinliklerine inme, inceliklerini öğrenme çabasıyla mümkün olmuştur.

Destanın Mukaddime bölümünde geçen “*Korkut Ata ayıttı: ... bu dediği Osman neslidir. ... ve dahi nice buna benzer söz söyledi.*” örneğinde **nice buna benzer söz** ifadesi, Korkut Ata’nın dediklerini özet olarak ifade eder; net olmayan bulanık anlam taşır. Bu söylem kesinlikten, tekrardan, deyim niteliğinden uzaktır. *nice buna benzer söz = bunun gibi söz*. **Buna benzer söz** çatısının altına metindeki sözlerin anlamsal olarak benzer ama başka sözlerin toplandığı gözlenir. **Buna benzer söz**, her şeyden önce puslu mantığın geniş seçim olanaklarına sadık kalan bir söylemdir.

Görüldüğü üzere kadim ecdadımızın mağara devrinden 15. yüzyıla kadar adım-adım, söz-söz, cümle-cümle, olay-olay, makam-makam yarattığı Dede Korkut Destanları, edebî değer olarak derinliklerinde yeni yeni bakış açıları saklamaktadır. Gizli ve aşıkâr katlarında halkımızın gelenek-göreneği, medeniyeti, dili ve bunların gelişimini sergileyen bu destanları yaratanların düşünce tarzındaki demokratik yaklaşım tesadüf değildir. Edebî

metinler aracılığıyla günümüze kadar gelen atalarımızın dünya görüşü, çevresiyle ilişkisi, kendine ve toplumuna demokratik yaklaşım tarzı ile puslu mantığın temel ilkesi olan çoklu seçim olanakları, bu destanın dil ve mazmun kuruluşuna yansımıştır.

#### **NOTLAR**

1. Aristo mantığına tepki olarak ortaya çıkan gayrı-selis mantık (puslu mantık), Lütfi Alasker Zade tarafından temelleri atılmış, insanın dünyayı anlama ve benimseme ilkelerine yakın bir düşünce tarzı, matematiksel bir kuramdır.

**TÜRK EDEBİYATI ESERLER SÖZLÜĞÜ**  
**(TÜRKÇENİN YAZILI EDEBİ BİRİKİMİ)**  
**Dictionary of Works of Turkish Literature**  
**(The Written Literary Heritage of Turkish Language)**

Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR\*



**Fotoğraf 1:** Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü Ana Sayfası (URL-1)

21. yüzyılda bilgiye ulaşmanın önemli yollarından biri internet ortamıdır. Genel ağın oldukça geniş kitlelere hitap etmesi ve bilgiye en kısa ve hızlı yoldan ulaşma imkânı sunması önemli bir avantajdır. Tüm bu avantajların yanında internet ortamında ciddi bir bilgi dezenformasyonunun olduğu da bilinen bir gerçektir. Eğitim, akademik çalışmalar ve farklı birçok sebeple araştırmacıların temel başvuru kaynaklarından biri olan internet, okuyucusuna akademik bilgi veren çeşitli web sayfalarına sahiptir. Bu noktada dikkat çeken önemli sayfalardan biri de yakın tarihte açık erişim politikasıyla okur karşısına çıkan kısa adı TEES olarak bilinen Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi)'dür. Dijital bir ansiklopedi formatında olan TEES, 23 ay süren ulusal bir projenin çıktısıdır. Bu yazıda proje hakkında kısaca bilgi verilecek ve projenin sonuç raporundan yola çıkarak elde edilen neticeler okuyucuyla paylaşılacaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesinin desteklediği “Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi) Projesi” 15.04.2021 tarihinde başlamış ve 15.03.2023 tarihinde tamamlanmıştır. Proje genel ağ ortamında açık erişim ilkesiyle okuyucuların dikkatine sunulmuştur. Elektronik ansiklopedi formatında yayımlanan çalışmaya ISBN numarası (978-9944-237-87-1) alınmıştır. Proje daha önce aynı kurumlar tarafından desteklenen “Prof. Dr. Mustafa İSEN’in yürütücülüğünde 2013-2015 ve 2017-2019 yılları arasında Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan 20. Yüzyıla) ve Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985) adlarıyla iki aşamalı olarak” (Çakır ve Erdoğan Aksu 2019: 231) gerçekleştirilen projenin doğal bir çıktısıdır. TEES projesinde madde yazımında içeriğin eser sahibinin hayatı hakkında bilgi edinmek için TEİS’e atıf yapılarak bitirilmesi de projeler arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Projede, Yenileşme Dönemi

\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4544-2000.

Türk Edebiyatı alanı başta olmak üzere Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğünde yer almayan sanatkarların eserlerine de yer verilmesi, her iki projenin birbirini tamamlayıcı nitelikte olması açısından (Tunç 2023: 77) ayrıca dikkat çekmektedir.

Projenin web sayfasında projenin amacı şu şekilde ifade edilmektedir:

Edebî eserlerle ilgili eldeki çalışmaların Türk edebiyatının edebî birikimini bütünlüklü bir bakışla ortaya koymak açısından yeterli olduğunu söylemek güçtür. Günümüzde her alanda olduğu gibi sanat eserinin üretimi ve tüketimindeki hızlı ve köklü değişim, edebî mirasın korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını geçmiş dönemlerden çok daha önemli hâle getirmiştir. Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü Projesi (Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi), böyle bir ihtiyaçtan yola çıkarak, Türkçenin başlangıçtan yeni bir edebiyat geleneğinin doğduğu 20. yüzyıla kadarki sözlü ve yazılı edebiyata ait edebî eserlerin bilimsel verilere dayalı ansiklopedik bir sözlüğünü hazırlamayı, titiz bir inceleme ve editörlük aşamasından sonra da Genel Ağ ortamında dünyanın hizmetine sunmayı amaçlamaktadır. (URL-2)

Genel ağ ortamında okuyucusuyla buluşan TEES Projesinin yürütücü isimleri arasında; Prof. Dr. Mustafa İSEN (Başkan), Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK, Prof. Dr. Osman HORATA, Prof. Dr. Filiz KILIÇ, Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ, Prof. Dr. Muhsin MACİT ve Prof. Dr. Mehmet Öcal OĞUZ yer almaktadır. Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü'nde, "Divan, Âşık ve Tekke Edebiyatı geleneği ile Tanzimat sonrası Yenileşme Dönemi Türk Edebiyatının 19. yüzyıldaki örnekleri" (URL-3) yer almaktadır. Projede, "Divan-Yazılı Edebiyat" ve "Âşık ve Tekke Edebiyatı" olmak üzere iki genel alan bulunmaktadır. Bu alanlar kendi içerisinde 13 ayrı gruptan oluşmaktadır:

#### **Divan-Yazılı Edebiyat**

*Başlangıç-15. Yüzyıl:*

Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR  
OĞUZ

Doç. Dr. Mehmet GÜRBÜZ

Prof. Dr. Leyla KARAHAN (Dil Metinleri)

Doç. Dr. Hüseyin YILDIZ (Dil Metinleri)

*16. Yüzyıl:*

Prof. Dr. Filiz KILIÇ

Prof. Dr. Tuba İSEN DURMUŞ

Prof. Dr. Ayşe YILDIZ

*17. Yüzyıl:*

Prof. Dr. Muhsin MACİT

Doç. Dr. Abdülkadir ERKAL

Prof. Dr. Müjgân ÇAKIR

*18. Yüzyıl:*

Prof. Dr. Osman HORATA

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

Prof. Dr. Cafer MUM

*19. Yüzyıl:*

Prof. Dr. Mustafa İSEN

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK

Prof. Dr. Beyhan KESİK

Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ

*Mecmua:*

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

Doç. Dr. Mehmet GÜRBÜZ

#### **Âşık-Tekke Edebiyatı**

*Genel Editör:*

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ

*Tekke-Tasavvuf Edebiyatı*

Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER

Prof. Dr. Hamiye DURAN

Prof. Dr. Tuba İSEN DURMUŞ

Doç. Dr. Tuğçe ERDAL

*Âşık Edebiyatı*

*Başlangıç-15. Yüzyıl:*

Prof. Dr. Hamiye DURAN

Dr. Emine ÇAKIR

*16. Yüzyıl:*

Doç. Dr. Tuğçe ERDAL

Dr. Hilal ERDOĞAN AKSU

*17. Yüzyıl:*

Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE

Dr. Gözde TEKİN

*18. Yüzyıl:*

Dr. Tuna YILDIZ

Arş. Gör. Burakhan KABAÇAM (Ed. Yard.)

*19. Yüzyıl:*

Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL

Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR (Ed. Yard.)

Projenin teknik ekibini Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı personelinde; Emine Sıdka TOPTAŞ, Şevket ÇALIŞKAN, Harun SARIGÜL, Fatih ÖZER ve Hüseyin KOCAKALE oluşturmaktadır.

23 ay süren projenin nihayete ulaşması için editörler kurulu ve teknik ekip düzenli olarak toplantılar gerçekleştirmiştir. Bu toplantılarda hem teknik hususlar hem de proje içeriğiyle ilgili konular gündem konusu olarak tartışılmıştır. Projede yaşanan ilerlemeler ve karşılaşılan sorunlar, bu toplantılarla bir karara bağlanmıştır. Projede 15 Nisan 2021 tarihinden 01 Ocak 2023 tarihine kadar toplam 22 çevrim içi toplantı düzenlenmiştir. Belli periyotlarla yapılan bu toplantılar, projenin sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlamıştır.

TEES Projesi, yalnızca akademisyenler veya Türk Edebiyatı alanında çalışma yapan araştırmacılar için değil ayrıca bu alana ilgi duyan genel okurlar için de oldukça işlevsel bir web sayfasına sahiptir. Okuyucular, hazırlanan veri tabanında eserlerin isimleri, yazar veya şairleri, madde yazarları, yüzyılları, edebiyat alanları, yazıldıkları sahalara, alfabeleri, dilleri, nitelikleri, yapıları ve türleri/formları gibi kriterlere göre arama yapabilmektedir. Arama sonucunda ulaşılan madde başında eser hakkında detaylı bilgilere ulaşan araştırmacılar ayrıca esere ait örnek metinleri de okuyabilmektedir.

Projenin sonuç raporuna göre proje sisteminde aktif yazar olarak kayıtlı 1.685 kişi bulunurken bunlardan 1031 araştırmacı madde yazarı olarak projeye katkı sağlamıştır. Projenin sonunda yayımlanan madde sayısı 8.117'ye ulaşmıştır. Yazılan maddelerin toplam kelime sayısı içerik, eserden örnekler ve kaynakça bölümleriyle birlikte 3 milyon 660 bin 985'tir. Proje kapsamında yazılan maddeler hakkında yeni gelişmeler oldukça, sistemin güncelleme yapmaya izin vermesi projenin sürdürülebilirliği için önemli özelliklerinden biridir.

Dijitalleşme sürecinin kendini ağırlıkta hissettirdiği bu dönemde, “ansiklopedik yaklaşımın en modern hâliyle genel ağ ortamına taşınması, bilginin dijitalleşmesi, etkin ve hızlı erişim imkânı” (Karahana 2023: 365) sunması akademik çalışmalar için oldukça önem teşkil etmektedir. Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi) bu noktada okuyucuları için güvenilir bir bilgi kaynağı özelliği taşımakta olup yeni yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmektedir. Proje 20. yüzyıla kadar edebî eserler ile sınırlandırılmış olup başka bir çalışmada da 20. yüzyıldan sonraki edebî eserlerin benzer formatta çalışılabileceği görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Çakır, Emine ve Hilal Erdoğan Aksu. “Genel Ağın Büyük Ansiklopedi Projesi: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (Başlangıçtan Günümüze)”, Millî Folklor 123 (2019): 231-235.
- Karahana, Ali. “Sürekli Yenilenen Bir Hazine: Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü”. Kültür Araştırmaları Dergisi 17 (2023): 361-367.
- Tunç, Saliha, “Türkçenin Yazılı Edebî Birikimi: Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü Projesi (TEES)”. Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve Sanat Dergisi 596 (Yıl): 76-77.
- URL-1: <http://tees.yesevi.edu.tr> (Erişim Tarihi: 12 Haziran 2023).
- URL-2: <http://tees.yesevi.edu.tr/proje-hakkinda/proje-amaci> (Erişim Tarihi: 12 Haziran 2023).
- URL-3: <https://www.aksam.com.tr/cumartesi/turk-edebiyati-eserler-sozlugu-tek-bir-dijital-platformda/haber-1339360> (Erişim Tarihi: 12 Haziran 2023).

## MİLLÎ FOLKLOR

### Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri

**Genel İlkeler:** 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Yazıların tamamı <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir.

**Amaç:** a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM'ün Korunması Sözleşmesi'nin hedeflerinin kuramsal ve yöntemsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı – Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde (Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

**Konu:** Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

**İçerik:** a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yöntemsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

**Daha Önce Yayımlanmamış Olma:** Millî Folklor'da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor'da yayımlanamaz. Bir yazarın aynı yıl içinde en fazla iki "öz"lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

**Gelen Yazıların Değerlendirilmesi:** Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu’nun eleştirisi, öneri ve düzeltme taleplerini dikkate alırlar. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu’na sunabilirler. Yayın kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

**Genel Kurallar:** Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

**A) Başlık:** 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

**B) Yazar Adı:** Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

**C) Öz ve Anahtar Kelimeler:** Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

**Ç) Makale Metni:** Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özetler, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi

geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlü makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70'ten az ve alıntı oranı % 30'dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

**D)Kaynak Gösterme:** Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988:8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a, Elçin 1988b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988'den) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

**E) Kaynakça:** Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir.

Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Geleneğin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.



İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarioğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Özlü, Tezer”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. “Âşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu”. Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. “Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. “Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi”. Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

—. Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadınlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

**Ses ve Görüntü Kayıtları:** Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayın ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

**Yabancı Dillerdeki Yayınlar:** Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

**F) Dipnot:** Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

**G) Yazıların Gönderilmesi:** Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, [dergipark.org.tr](http://dergipark.org.tr) adresinden yüklenmelidir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

**H) Editörlük Düzeltmeleri:** Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

**I) Telif Hakkı:** Yayımlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

## MİLLÎ FOLKLOR

**An international and Quarterly Journal of Cultural Studies**

**The publication principles information for the contributors**

**General Principles:** As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The

issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles can be read online for free on <<http://www.millifolklor.com>> website.

**Objectives:** a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the “cultural studies” methods, and also elevate these studies from local level to national level and from national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish ( or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

**Subjects:** The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

**Content:** a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Millî Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.

**Evaluation of the Articles Sent for Publication:** The articles sent for publication in *Millî Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable

by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge. The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

**General writing Rules:** The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Millî Folklor* are listed below:

**A)Title:** The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

**B) The Name of Author:** The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

**C)Abstract:** Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

**D)The Text of Article:** The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

**E) Citations and Bibliography:** The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

**G)Footnotes:** The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

**H) Submission:** An article conforming the above mentioned criteria should be sent to the [dergipark.org.tr](mailto:dergipark.org.tr) e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

**I) Authors' right:** The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

## MİLLÎ FOLKLOR

### Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles

#### Les principes de publication

**Les principes générales :** *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

**Note à l'attention des auteurs:** Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont

écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français).

Tout article doit être proposé à la rédaction de Millî Folklor sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <**dergipark.org.tr**>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés. Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.