

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANTROPOLOJİ (SOSYAL ANTROPOLOJİ)  
ANABİLİM DALI**

**PERTEV NAILİ BORATAV'IN VE İLHAN BAŞGÖZ'ÜN  
TÜRK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE OLAN  
ARAŞTIRMALARININ SOSYAL ANTROPOLOJİ  
AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

Volkan ÖZTEKE

Ankara - 2010

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANTROPOLOJİ (SOSYAL ANTROPOLOJİ)  
ANABİLİM DALI

**PERTEV NAİLİ BORATAV'IN VE İLHAN BAŞGÖZ'ÜN  
TÜRK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE OLAN  
ARAŞTIRMALARININ SOSYAL ANTROPOLOJİ  
AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

Volkan ÖZTEKE

Tez Danışmanları  
Prof. Dr. Zafer İLBARS  
Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI

Ankara - 2010

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANTROPOLOJİ (SOSYAL ANTROPOLOJİ)

ANABİLİM DALI

PERTEV NAİLİ BORATAV'IN VE İLHAN BAŞGÖZ'ÜN  
TÜRK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE OLAN  
ARAŞTIRMALARININ SOSYAL ANTROPOLOJİ  
AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanları:

Prof. Dr. Zafer İLBARS

Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi .....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2010)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

## İÇİNDEKİLER

Önsöz .....	viii
Giriş .....	1
<b>I. HALKBİLİMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ .....</b>	<b>3</b>
1. Halkbilimi Tarihçesi .....	3
2. Dünya’da Folklor ve Milliyetçilik İlişkisi .....	8
3. Halkbilim Tanımları ve Halkbiliminin Çalışma Alanı .....	11
4. Halk Bilgisi Açısından Halk Kavramı .....	19
5. Halkbiliminin Diğer Sosyal Bilimlerle Olan İlişkileri .....	32
6. Halkbilimi ve Antropoloji İlişkisi .....	34
<b>II. TÜRKİYE’DE HALKBİLİMİ ÇALIŞMALARININ GELİŞİM ÇIZGİSİ .....</b>	<b>37</b>
1. Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik İlişkisi .....	37
2. Cumhuriyet Devrinden Önceki Folklor Çalışmaları .....	46
3. Cumhuriyet Dönemi Folklor Çalışmaları .....	53
4. Ülkemizdeki Folklor Çalışmalarının Bugünü ve Geleceği .....	59
<b>III. İNCELENEN HALK BİLİMCİLER HAKKINDA TEMEL BİLGİLER....</b>	<b>65</b>
1. Pertev Naili Boratav’ın Hayatı ve Eserleri .....	65
2. İlhan Başgöz’ün Hayatı ve Eserleri .....	74
<b>IV. İKİ HALK BİLİMCİNİN ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ .....</b>	<b>79</b>
1. İki Halkbilimcinin Benzer Konularda Verdikleri Eserlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi .....	79

a. İki Halkbilimcinin Folklor (Halkbilimi) Hakkındaki Eserleri ve Düşünceleri .....	79
i. İlhan Başgöz'ün Eserleri .....	80
ii. Boratav'ın Eserleri .....	85
iii. İki Halkbilimcinin Folklor (Halkbilimi) Üzerine Verdikleri Eserlerin Karşılaştırılması .....	94
b. İki Halkbilimcinin Nasreddin Hoca Hakkında Verdikleri Eserlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi .....	96
i. Boratav'da Nasreddin Hoca .....	96
ii. Başgöz'de Nasreddin Hoca .....	111
iii. İki Halkbilimcinin Nasreddin Hoca Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi.....	124
c. İki Halkbilimcinin Dini Kişilikler Üzerine Olan Eserlerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi.....	129
i. Boratav'ın Pir Sultan Abdal'ı.....	129
ii. Başgöz'ün Yunus Emre'si .....	139
• Pertev Naili Boratav'ın Yunus Emre hakkındaki görüşleri .....	163
iii. İki Halkbilimcinin Dini Kişilikler Üzerine Olan Eserlerinin Karşılaştırılması .....	164
d. İki Halkbilimcinin Anonim Halk Kahramanları Hakkında Olan Eserlerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi.....	168
i. Başgöz'ün Karacaoğlan Çalışması .....	168
• Boratav'da Karacaoğlan.....	178
ii. Boratav'ın Köroğlu Çalışması .....	179
• İlhan Başgöz'ün Köroğlu Hakkındaki Çalışmaları.....	188

iii. İki Halkbilimcinin Anonim Halk Kahramanları Hakkında Olan Eserlerinin Karşılaştırılması.....	190
e. İki Halkbilimcinin Dede Korkut Hakkındaki Çalışmaları.....	192
i. Boratav’da Dede Korkut.....	192
ii. İlhan Başgöz’ün Dede Korkut Hakkındaki Makalesi.....	194
iii. İki Halkbilimcinin Dede Korkut Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması.....	196
2. İki Halkbilimcinin, Halkbiliminin Farklı Konularında Verdikleri Eserlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi.....	197
a. Pertev Naili Boratav’ın Eserleri.....	197
b. İlhan Başgöz’ün Eserleri.....	223
c. İki Halkbilimcinin, Halkbiliminin Farklı Konularında Verdikleri Eserlerin Tartışması ve Yorumları.....	244
3. İki Halkbilimcinin Halkbilimi Konuları Dışında Verdikleri Eserlerin İncelenmesi.....	245
a. Pertev Naili Boratav: Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar.....	246
b. İlhan Başgöz: Türkiye’nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk.....	252
<b>V. YORUMLAR VE DEĞERLENDİRMELER.....</b>	<b>257</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>271</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>273</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>277</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>279</b>

## ÖNSÖZ

Ülkemizde halkbilimi (folklor) denilince ilk akla gelen isimlerden olan Pertev Naili Boratav'ın ve İlhan Başgöz'ün çalışmaları antropoloji, özellikle de sosyal antropoloji açısından büyük önem taşımaktadır. Bu iki ismin çalışmaları bazı konularda kesişmektedir. Özellikle tarihi kişilikleri inceledikleri eserler ile halk edebiyatı üzerine ortaya koydukları eserler, konuları itibariyle ortak olan çalışmalarıdır.

Boratav ve Başgöz'ün bir başka ortak yanı, her ikisinin de yurt dışında uzun süreler çalışmış olmasıdır. İlhan Başgöz akademik çalışmalarını uzun yıllar ABD'de sürdürmüş, Pertev Naili Boratav ise akademik çalışmalarını devam ettirdiği Fransa'da vefat etmiştir. Dolayısıyla her iki halkbilimci de ülkemiz halkbiliminin ve Türk kültürünün uluslararası alanda tanınmasına akademik açıdan önemli katkı sağlamışlardır. Yine iki ismin bir diğer ortak özelliği ise ortaya koydukları çalışmalarda kullandıkları dil ile Türkçenin söz varlığının zenginleşmesine katkıda bulunmuş olmalarıdır.

Kültür tarihimizde önemli yer tutan kişiliklerin iki araştırmacı tarafından nasıl değerlendirildiğinin ortaya konması ve bu değerlendirmeler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların belirlenmesi bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Tezimi hazırlarken gözden geçirdiğim çalışmalar arasında, Boratav ile Başgöz'ün aynı adla yayımlamış oldukları çalışmalar üzerinde daha çok durulmuş ve aynı adı taşıyan eserlerinin içeriğini oluşturan ortak konuları hangi perspektiflerden ele aldıklarına



ayrıntılı bir biçimde değinilmiştir. Bu yönüyle çalışmamın, ilerideki çalışmalar için bir başvuru eseri niteliği taşıması için gereken çaba gösterilmiştir.

Bu çalışmayı tamamlayana kadarki süreçte hep desteğini gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Zafer İlbars'a; tezimi okuyup yapıcı eleştirilerini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. M. Muhtar Kutlu'ya; beni böyle bir çalışma yapmaya yönlendiren ve çalışmaya başladığım günden itibaren desteğini ve sonsuz sabrını benden esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Onların desteği olmasaydı, bu çalışma ortaya çıkmazdı.

## GİRİŞ

Konusu insan ve kültürü olan sosyal antropoloji bilimi diğer beşeri bilim dalları ile sıkı ilişkiler içerisindedir. Bu ilişkiler çeşitli bilim adamlarınca değişik şekillerde tanımlanmıştır. Antropoloji mikro bağlamda insan (birey), ilksel toplumlar ve onların kültürünü incelerken folklor de büyük insan toplumlarının maddi ve manevi alanlarda ürettikleri çeşitli eserleri inceler. Ulus devlet yapılanmasına geçiş ile birlikte kurulan modern devletler coğrafi sınırları içerisinde farklı etnik, dini ve siyasi gurupları barındırsalar da artık dünya coğrafyasının belirli bir bölgesinde tek bir halk olarak sınıflandırılmışlardır. Bu modern ulus devletlerin ürettikleri maddi ve manevi kültür ürünlerinin de tek bir halk tarafından üretildiği varsayılmaktadır. Bu açıdan halkbiliminin (folklorun) konuları ve alanı sosyal antropoloji ve etnografya ile iç içedir.

Halkların ürettikleri kültür ürünleri; müzikler, mitoslar, hikâyeler, fıkralar, destanlar da folklorun inceleme alanını oluşturur. Halkbiliminin sanatın çeşitli dalları ile de yakın ilişkileri bulunmaktadır. Bu dalların başlıcaları edebiyat, tiyatro ve sinemadır.

Toplumunu ilgilendiren hemen her alanla yakın ilişki içinde bulunan folklor, sadece toplumla ilgili olanları araştırmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun devamlılığına da katkı sağlar. İnsanlar folklor araştırmalarıyla “milli benliklerinin” farkına varırlar, bunu korumayı ve geliştirmeyi ulusal birliklerinin temel taşlarından biri olarak görebilirler.

Çalışmada, araştırma evrenini konu alan bazı sınırlılıklar bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi iki ismin verdikleri eserlerde daha ziyade *Türk kültür* alanından kişileri konu edindikleri çalışmalarının üzerinde durulmasıdır. Bunun haricinde iki bilimcinin halk kültürünün farklı alanlarında (masal, bilmece, türkü, halk ozanları ve sözlü kültürün diğer alanlarında) verdikleri eserleri de bu çalışmada okuyucuya tanıtılacak ve incelenecektir. İki halkbilimcinin halkbilimi konuları dışında verdikleri eserler de çalışmada yer almaktadır.

Türkiye’de halkbilim çalışmalarını yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar geriye götürmek mümkündür. Kendisi bir halkbilimci olmamakla birlikte, halkbilim çalışmalarının önemine vurgu yapan bir makalesi ve yaptığı bazı çalışmalarının halkbilimle örtüşen yanları dolayısıyla Ziya Gökalp Türkiye’de bu alanın öncüsü olarak genel kabul görür. Kendisi sadece bu sosyal bilim dalının değil neredeyse ülkemizdeki tüm sosyal bilim dallarının da öncüsüdür.

Cumhuriyet sonrasında ise Selim Sırrı Tarcan ve Mehmet Halit Bayrı tarafından bu alanda bazı çalışmalar yapılmışsa da bu dönemde akademik anlamda ilk akla gelen isim Pertev Naili Boratav’dır. Bu büyük ustanın yanında yetişen en önemli isim ise Muzaffer İlhan Başgöz’dür.

Bu durumda iki ismin çalışmaları, Türk kültür tarihinde yer alan önemli isimlerin ve bu isimlerin verdikleri eserlerin Cumhuriyetten sonra –yani ulus devlete geçişten sonra- yeni rejimin bakış açısı ile yetişmiş iki halkbilimci tarafından nasıl değerlendirildiğini ve yorumlandığını anlamak açısından önemlidir. Yaptığım çalışmanın böyle bir amaca ulaşmasını diliyorum.

# I. HALKBİLİMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

## 1. HALKBİLİMİ TARİHÇESİ

İnsanların ilk toplum halinde yaşamaya başlamasından itibaren folklor olay ve ürünleri var olmuştur. Gönümüzden yaklaşık bir milyon yıl önce yaşamış olan pitekantrop ateş yakmasını biliyor, basit bir dille konuşuyor, bazı aletleri yapabiliyor, kendisini ve yakınlarını tehlikelerden koruyabiliyordu. Orta paleolitik adamı neandertal; taş aletler yanında belli bir geleneğe göre işlenmiş kemik ve ağaç aletler kullanmaya başlamıştır. Üst paleolitikte yaşamış insanlar sanatı başlattılar. Ölülerle birlikte mezara eşyalarını da koyuyorlardı. Mezarlarını belirli bir yöne doğru açmaktaydılar. Mağaralar sihirli resimlerle donatılmıştı. Çizilen şekillerin her biri, birer inancı, geleneği gösteriyordu.<sup>1</sup>

Yukarıdaki paragrafta görüldüğü gibi insanın yerkürede ortaya çıkmasıyla ve daha önemlisi *birlikte yaşamaya* başlamasıyla beraber “folklor” ürünleri de ortaya çıkmıştır. Bu ürünler hakkında yapılan araştırmaların bilimin bir dalı haline gelmesi ise çok uzun yıllar sonra Batı dünyasında gerçekleşmiştir. Tarihsel açıdan bilindiği gibi Batı dünyası 19. yüzyılda geçmiş yüzyıllardan aldığı aydınlanma felsefesiyle bilim devrimini gerçekleştirmiştir. Bu devrim, tarih yazıcılığı alanında da yeni bir sayfa açılmasına vesile olmuştur. Yeni dönem tarih yazıcılığı “modern” anlamda artık yalnızca kralın ya da kilisenin tarihini değil “halk tarihini” de göz önüne almaktadır. Bu yeni dönem tarih yazıcılığında oluşan halkbilimi de bu gelişmelerin

---

<sup>1</sup> Nail Tan, **Folklor Genel Bilgiler**, İstanbul, 1995, s. 17

sonucunda ortaya çıkmıştır. Ne var ki halkbilimin (folklorun) verileri bu yüzyılda gelişen milliyetçilik akımlarına da hız kazandırmış, bazı bulgular ve yorumlar çoğu kez bir halkın kültürünün diğer halkların kültürlerinden üstün olduğu şeklindeki yanlış çıkarımlara yol açmıştır. 20. yüzyılın ortalarında ise bu yanlış anlamalar ve taraflı yorumlar unutulmaya yüz tutmuş yapılan çalışmalarda daha objektif bir tutum takınılmaya başlanmıştır.

Bu girişten sonra halkbiliminin (folklorun) doğuşunun kısa tarihçesini vererek çalışmaya başlamak yerinde olacaktır. Baykurt ve Evliyaoğlu'nun belirttikleri gibi:

Halkbilim tarihçesini kısaca 1846 yılı öncesi ve 1846 yılı sonrası olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu tarihte Thoms adlı bilginin folklor adını kullanması, bu bilimin doğuşunu sağlamıştır.

Halkbilim çalışmaları bilimsel bir nitelik kazanmadan ve halkbilim ortaya çıkmadan önce de halk bilgileri üzerinde çalışmalar yapılmakta idi. Ancak bu çalışmalar günün birinde bir halkbilim dalının doğacağı görüş ve inancını taşımamakta, daha çok amatör nitelikte ve bir çeşit edebiyat yazıları, gezi notları, anılar ve tarih tespitleri biçiminde ele alınmakta idi. Nitekim bu husustaki çalışmaları Eski Yunan ve Roma uygarlıkları devirlerine kadar uzatmak olanağı bulunabilmektedir. O zamanlardan halkbilim dalının doğuşu tarihi olarak kabul ettiğimiz 1846 yılına kadar olan devrede belli başlı nirengi noktaları sayılabilecek şu önemli adları sıralayabiliriz: Homer, Pausanias, Tacitus, Sezar, Kaşgarlı Mahmut, Rousseau, Evliya Çelebi, Moliere, I. Napoleon, Grimm kardeşler.

Heredot ve Plinius da eserlerinde halk inançlarıyla ilgili bilgilere yer verdiler. Heredot ünlü tarihinde Yunanistan, İran, Arabistan, Mısır ve Sicilya'da yaşayan insanların halk kültürüyle ilgili bilgiler verdi. Coğrafyacı Strabon da yazılarında halk kültürlerine değindi. Arap gezgini ve şairi Ebu Dülef'in Türk, Çin ve Hint ülkelerine, bir diğer Arap gezgini İbn Fazlan'ın X. Yüzyılda Türkistan'a yaptıkları gezilerle ilgili gezi notlarında gezip gördükleri bölgelerin halklarıyla ilgili bilgiler vardır. 13. yüzyılda Venedikli Marko Polo'nun uzak doğu gezileriyle 14. yüzyılda Arap gezgini İbn Batuta'nın gezi notlarında da halkın gelenek ve görenekleriyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Fakat Pausanias'ın *Perigosis Tes Ellades* (Yunanistan'ın tasviri) adlı yapıtı başlı başına bir halkbilim soruşturması niteliği taşımaktadır.

Bununla birlikte halkbilimin sistemli bir araştırma dalı olarak kurulmasını; 1646 yılında yazdığı *Enquiries İn To Vulgar And Common Errors* (halk arasındaki boş inançlar üzerine araştırmalar) adlı kitabıyla İngiliz Thomas Browne'a, 1677 yılında yazdığı *Traute Des Superstitions* (boş inançlar el kitabı) adlı kitabıyla da Fransız yazarı Jean Baptiste Thiers'e borçluyuz. Bu arada halkbiliminin öncüleri olarak İskoçya dağlılarının halk şiirlerini derleyen Mac Pherson'u (1760), çeşitli halk türküleri üzerinde araştırmalar yapan alman Herder'i (1799) ve halk masallarını bilimsel bir titizlikle ele alan Grimm kardeşleri sayabiliriz.

Halkbiliminin başlangıç tarihi olarak kabul ettiğimiz 1846 yılına varmadan önce, aynı yüzyıl içinde, Avrupa'da bazı uluslar bu konuda hızlı

çalışmalar yapmaya başladılar. Hiç kuşku yok ki halkbilim başlı başına bir bilim dalı olarak bu hızlı çalışmalar sonunda ortaya çıktı.<sup>2</sup>

Folklor sözcüğünün isim babası olan William John Thoms 1803'de İngiltere, Westminster'da doğdu. Önce (1845 yılına kadar) bir hastanede sekreter olarak çalıştı. Lordlar kamarası kütüphanesinde uzun yıllar çalışarak müdürlük yaptı. Bu son görev yeri onun çağın tanınmış yazarlarıyla tanışmasına vesile oldu. Thoms, çok yönlü bir yazardı. Folklor (halkbilim) araştırmaları yanında yayıncılık ve bibliyografya çalışmaları da bulunmaktadır. İlk önemli yazılarını Ağustos 1846-Kasım 1849 arasında bir "müzik, edebiyat, güzel sanatlar ve bilim dergisi olan *Athenaeum*'daki folklor sütununda yazdı. 1849-1872 arasında kendisinin yayınladığı "*Notes And Queries*" adlı dergide yazdı. 1878'de "The Folklor Society" kurucularının başkanı idi. 15 Ağustos 1885'de öldü.

Thoms tarafından kullanıldıktan sonra zamanla bir disiplini karşılayan terim hâline gelen folklorun anlamca kapsamı, başlangıçta tüm çevrelerce aynı şeyi ifade ediyor değildi. Folklor İngilizce bir terimdir, "folk" ve "lore" sözcüklerinin bir araya gelmesinden doğmuştur. İngilizcede "folk" halk, halk tabakası, avam tabakası; "lore" da bilgi anlamlarını taşımaktadır. Ancak İngilizcede "halk" anlamına gelen bir sözcük daha vardır: people. Ne var ki "people", bütün halk tabakasını, yani bilgiliyi de bilgisizi de, aydını da cahili de bir arada ifade etmektedir. Şu halde, William John Thoms, people yerine folk sözcüğünü tercih etmiş olmakla, "folklor"den daha çok, eğitim görmemiş,

---

<sup>2</sup> Sait Evliyaoğlu-Şerif Baykurt, **Türk Halkbilimi**, Ankara, 1988, s. 36–37

cahil kalmış insanları, halk tabakasını kastetmiş olmalıdır. W. J. Thoms'un Londra'da çıkan *Atheneum* adlı derginin 22 Ağustos 1846 tarihli sayısında bir mektubu yayınlanır. Thoms, bu mektubunda halk kültürü ürünlerinin derlenmesini ister ve o güne kadar "popular antiquities" denen bu ürünlere "folklor" adının konmasını önerir. W. J. Thoms söz konusu bu "folklor" başlıklı yazısını Ambros Morton takma adıyla yayınlar. Folklor terimi W. J. Thoms tarafından kullanılmadan ve bir bilim dalına ad olmadan önce de halkbilimi ile ilgili çalışmalar yapılıyor, bu çalışmalar sırasında çeşitli adlar ortaya atılıyordu. Örneğin Henri Bourne 1725 yılında *Antiquitates Vulgares* adını verirken, Francis Grose 1775 yılında *Vulgar Tongue*; John Brand 1777 yılında *Popular Antiquities*; Herder 1778 yılında *Volkslied*; Gerhard P. Normann 1785 yılında *Völkerskünde*; Josef Rohrer 1803 yılında *Volks Forschung*; Friederich Ludwig Jhon 1810 yılında *Volks'um Ve Volkstrumskunda*; Johan Felix Knaffel 1813 yılında *Volkskunde* terimlerini kullandılar.

W. J. Thoms da "folklor"u "halk *atikiyatı*" yerine önermiştir. *Atikiyat*, eski eserler bilimi, arkeoloji olarak ele alınmıştır. 1878 yılında Londra'da Folklor Society adlı dernek kurulunca folklor sözcüğü yeni bir bilim dalı olarak bütün dünyaya yayıldı. Önce İskandinav ülkeleri daha sonra da Fin, Rus, Portekiz ve İspanyol bilginlerince kabul edildi. Fransa'da halk gelenekleri karşılığı "tradition populaire", İtalya'da "tradizioni poulari" terimleri üzerinde



duruldu. Almanlar “volkskunde” üzerinde direndiler. Fakat folklor sözcüğü bugün artık bütün dünyada benimsendi ve yaygınlaştı.<sup>3</sup>

## 2. DÜNYA’DA FOLKLOR VE MİLLİYETÇİLİK İLİŞKİSİ

Folkloru kıta Avrupa’ında ortaya çıkan milliyetçilik akımından ayırt etmek ise imkânsızdır. Bir önceki alt başlıkta kısaca değinilen bu ilişki bu alt başlıkta daha derinlemesine ele alınacaktır araştırmaya konu olan bilim dalı ve bu dalın dünyada ortaya çıkışının milliyetçilikle olan ilişkilerini Değirmenci’nin bir makalesi ile kısaca özetlersek:

*Folk kavramı üzerine tartışmak milliyetçilik literatürüne temel bir vurgu yapmadan neredeyse mümkün değildir. Folk ve milliyetçilik arasındaki bu yoğun ilişki aslında tarihsel bir gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Folk kavramı ve halk kültürü üzerine giderek artan bir ilgi ve bundan kaynaklanan folk söylemi 19. yüzyıl Avrupa milliyetçiliklerinin ayrılmaz unsurlarından birisidir. Aslında folk kavramına dönük bu ilgi bir köken fikrine karşılık gelmektedir. Asıl olanı, otantik olanı simgeleyen köken fikri, milliyetçi politik söyleme bir yandan meşruiyet yönündeki çabasına katkı sağlarken, bir yandan da aynı kültürel kökleri paylaştığı varsayılan bir millet oluşturma yolunda temel bir araç olma işlevi yükleniyordu. Bu noktada hayali ulus kavramı ve milliyetçilik temel bir rol oynamaktadır. Tüm gerekli unsurları, özellikle de ortak bir dil ve mirasa dayanan ortak bir kültür ile birlikte bir millet yaratma süreci bazı temel metinlerde derinlemesine analiz edilmiştir. Anderson’a göre aynı kökene ve*

---

<sup>3</sup> A.g. e. s.19–21

kültürel mirasa sahip olduğu varsayılan millet “hayali bir politik cemaatten” başka bir şey değildir. Bu çalışmalar arasında temel bir takım fikir farklılıkları varsa da hepsinde hemen hemen aynı olan nokta köken mitine dayalı bir milliyetçilik kavramıdır.

Aslında folk kavramı genel olarak halk kavramı ile özdeşleştiriliyor ve bu ikisi birbirinin yerine geçiyor olsa da kavram kültürel birliğe doğrudan gönderme yapmaktadır. Kavram bir politik ya da kültürel söylem içinde araçsal anlamda kullanıldığında bir ayırım noktası oluşmaktadır. Belirli bir coğrafi sınır içerisinde folk kavramı o sınır içerisinde yaşayan insanlara dair bir kültürel homojenliği ve birliği ifade etmektedir. Aynı zamanda da kavram kaçınılmaz olarak toplumun diğer kısımlarını meydana getiren doğurgan bir nitelik kazanmaktadır. *Folk söylemi ve kültüre ilişkin bu uyum varsayımı köken miti aracılığıyla işlemektedir.*

Folk üzerine giderek artan ilgi ve milletleri birbirinden ayıran kültürel dokular fikri romantik dönemin temel unsurlarındandır ve en eksiksiz biçimini Johann Gottfried Herder’in çalışmalarında bulur. Alman felsefeci her halkın bir **volksgeist**’i olduğu fikrinin babasıdır. Aslında bu fikrin kökleri aydınlanma’dadır; her milletin kendine ait ayırıcı bir takım kültürel nitelikleri olduğu düşüncesi 18. yüzyılda da yaygın bir düşünceydi. Bir milletin ya da bir kültürün ruhu fikri Vico, Montesquieu, Hamann ve Zimmermann’da temel önemdedi. Aydınlanma’da aynı zamanda folklor araştırmaları da mevcuttu ancak araştırmaların altında yatan kaygı romantik dönemden hayli farklıydı. Aydınlanma’ da folk ilerleme ile ortadan kalkacak ilkel bir olgu olarak tasvir edilirken romantizmde folk milletle eşdeğerd. İlkeliği, orijinal olana, saflığa ve

otantik ulusal kültüre en yakın olanı göstermekteydi. Folklorun kurumsallaştırılmasına ilişkin aydınlanma ve romantizmdeki temel fark ilerleme kavramı ile ilişkiliydi. Aydınlanma folklorun ikelliği karşısında ilerlemeyi övmekteyken romantizmdeki halk kültürü derleyicileri “geçmişe idealize ederken şimdiye lanet okumaktaydılar” romantikler halk kültürüne ilişkin incelemelerinde geçmişe, evde olmaya, orijinal ve otantik olana dair özlemlerini ifade etmekteydiler. Almanca’da **volk** kavramı ortak bir kültüre, değerler dizgesine ve tarihe sahip bir halkı ifade etmektedir. Geçmişe yaptıkları yolculuk aslında, henüz endüstrileşme belası tarafından kirletilmemiş olan bir ulusal kültürün yaşadığı tarih öncesi bir döneme yapılan yolculuktu.

Folk kavramına dönük bu ilgi ya da daha doğru bir deyişle gereksinim kaçınılmaz olarak folklor araştırmalarını doğurmuştur. Bu derlemeler ulusun kültürel mirasını ortaya çıkaracak arkeolojik kazılar gibi görülmüyordu.

*Folk kavramının ve kültürünün inşası ve tekrar tekrar yeniden tanımlanması yönündeki bu girişimler ulus kategorisinin inşası sürecinin temel taşlarındandır. Halk ya da köylü kültürü ulusun saf ve doğal halindeki niteliğini belirtmektedir. Halk kültürünün derlenmesi, korunması ve çağdaş formlarda yeniden yaşama geçirilmesi faaliyeti ulusal kültürün yeniden kazanılmasında önemli adım taşları olarak görülmektedir. Folklor araştırmalarında bulunan kültürel miras daha sonra ulusal kültürün*

*oluşturulması amacıyla “işlenir”. Çağdaş kültürün ulusal kültürün kalıntılarında doğacağı varsayılmaktadır.<sup>4</sup>*

### **3. HALKBİLİM TANIMLARI VE HALKBİLİMİNİN ÇALIşMA ALANI**

Bu alt başlık altında halkbilimi hakkında çeşitli kuramsal tartişmalar yer almaktadır. Bu tartişmalar arasında en önemli olan şüphesiz halkbiliminin incelediği “halk”ın diğer sosyal bilimlerin incelediği halktan nasıl bir farkı olduğudur. Konu yerli ve yabancı bilim adamları ve araştırmacıların görüşleri işığında açıklanmaya çalışılacaktır.

#### **Folklor Nedir ve Bu Bilim Dalının İşlevi Nedir?**

Folklor bir bilim dalıysa, bu bilim dalı nasıl tanımlanmaktadır, incelediği folklor ürünleri nelerdir, bu incelemelerden ne tür bilimsel sonuçlar çıkartmaktadır. Bu gibi sorulara çeşitli araştırmacıların verdikleri cevaplar bu alt başlıkta özetlenerek tartişılacaktır. Dundes, folklor nedir başlıklı kısa makalesinde bu sorunun cevaplanması konusundaki zorlukları şu Şekilde açıklamaya çalışmıştır:

Folklorun tanımlanması üzerine çabalar, William Thoms’un 1846’da bu sözcüğü ortaya atmasıyla başlar. Tanımların çoğu bilgiyle (lore) ilgilenirken, bazısı da halkı (folk) ele alır. Bilgi- malzemeyi kullanan insanlardan çok folklor malzemesi- köken yapı, taşınma işlevsellik ile açıklanmaya

---

<sup>4</sup> Koray Değirmenci, “Türk Milliyetiği ve Folklor alışmaları: Romantizm İle Aydınlanma Arasında”, **Kırk Budak**, s.99–100

çalışılmıştır. Buna rağmen, folklorun ne olduğu konusunda folklorcuların tam bir anlaşmaya vardığı söylenemez.<sup>5</sup>

Makalenin ilerleyen bölümlerinde Dundes folklor ürününün nasıl bir ürün olduğuna dair tartışmalara girmektedir. Bu tartışmalara göre asıl sorun folklor ürünleri halkın sözel geleneğinde yer ediyorsa yazılı gelenekte yer edinen halk ürünleri hangi bağlamda değerlendirilmelidir? Ya da hareketler, mimikler ve danslar ile taşınan folklor ürünleri hangi folklor tarafından değerlendirilecektir? Bu tarz sorulara Dundes kısa makalesinde bir cevap vermese de folklor türlerinin listesinden oluşan bir tanımın yeni başlayan biri için en uygunu olabileceğini ifade etmektedir. Bu ifadeyi ve listeyi şu şekilde açıklamaktadır:

Bu tanımın tam olabilmesi için folklorun her türünün teker teker tanımlanması gerekir. Aslında mitler ve destanlar gibi kapsamlı türlerin tanımlanması ancak bütün bir kitapla sağlanabilir. Ancak, yine de aşağıdaki listenin bir yararı olacağını düşünüyorum: folklorun içinde mitler, destanlar, halk masalları, şakalar, atasözleri, bilmeceler, ninniler, büyüler, dualar, ilençler, yeminler, incitmeler, atışmalar, kinayeler, alaylar, dilekler, tekerlemeler, selam ve ayrılık sözleri yer alır. Folklor aynı zamanda halk adetini, halk dansını, halk tiyatrosunu, halk sanatını, halk inancını (yada batıl inancını), halk hekimliğini, enstrümantal halk müziğini(keman ezgisi gibi), halk şarkılarını (ninniler, balladlar vb), halk dilini (argo gibi), halk benzetmelerini, halk teşbihlerini ve adları da içerir. Halk şiiri sözlü epikten, el yazması kitap türüne, mezar taşlarına, hamam duvarlarındaki yazılara, top

---

<sup>5</sup> Alan Dundes, "Folklor Nedir", Çeviri: Gülay Aydın, Yay. Haz: Sezgin Karagül, **Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 1**, Ankara, 2006. s. 16

oyunlarındaki tekerlemelere el ve ayak parmakları tekerlemelerine, çocuğu dizde hoplatırken söylenen tekerlemelere dek uzanır.<sup>6</sup>

Dundes, bu tür bir folklor listesinin önemini yazısında belirtmiştir. Ona göre Bu liste folklor araştırmacısının işini kolaylaştıracak ve halkın hangi ürünlerini “folklor” ürünü olduğunu anlamasına yardım edecektir:

Bu liste folklor türlerinden bazılarını içeriyor. Tüm bu malzemelere de onların araştırmasına da folklor diyoruz. Karışıklığı önlemek için malzemeye folklor, bu malzemenin araştırılıp, incelenmesine de folklor bilimi (folkloristics) diyeceğiz.<sup>7</sup>

Francis Le Utley adlı bir başka uzmanda folklorun tanımın ne olması gerektiği hakkında bazı tespitlerde bulunmuştur. Le Utley makalesinde folklorun antropolojiden ne şekilde ayrılması gerektiğini şu şekilde açıklamaktadır:

***Folkloru antropolojiden ayırmak zorundayız.*** Amerika’ya özel bu durumu, Avrupalılar anlamayabilir. Bir alman için “volkskunde”, köylü ve kırsal kesimde yaşayan insanlarla ilgili olarak yapılan kültürel bir çalışmadır. Öte yandan “volkerkunde” bizlerin etnoloji olarak nitelediği alandır. Bu alan Avrupa dışı medeniyetlerin (Hint, Çin gibi yüksek medeniyetler ve Afrika pigmeleri, Pueblo, Trobriand adaları gibi saklı kalmış kültürler) bir incelenmesidir. Amerika’da, Avrupa’daki gibi bir köylü sınıfı yoktur. Bunun nedeni, zencilerin, göçebe işçilerin ve yerli işçilerin kullanılması ve devamlı hareketli bir sınıfın olmasıdır. Durum böyle olunca Amerika’da Avrupa’daki

---

<sup>6</sup> A.g. m. s.19

<sup>7</sup> A.g. m. s.20

gibi, bir tarla kırsal kültür geleneği oluşmamıştır. Bu arada günümüzde Avrupa ve Asya'da köylü kesimin ve yaşam tarzının şehir yaşantısı karşısında gerilediği bir gerçektir. Yine de Amerikalılar, diğer ülkeleri ziyaret ettiklerinde, yerel festivallerin, halk türkülerinin zenginliğine şahit olmakta ve eski kültürlerin Amerika'da olanın tersine tamamen yok olmadığını görmektedirler.<sup>8</sup>

Le Utley bu uzun ve karmaşık makalesinde sosyal bilimcilerin halkbilimini ve antropolojiyi ayırma girişimlerini şu şekilde anlatmaktadır:

Amerikalı halkbilimciler Franz Boas'ın kuzey pasifik yerlilerinden olan Tshimshians ve Kwakiutslarla ilgili çalışmalarından çok şey öğrenmişlerdir. Yakın zamanlarda Amerikalı antropologlar, folklorun sistematik kayıtlarını incelemişlerdir. Halk edebiyatındaki bu profesyonel çalışmalardan sonra, antropologlar ve yazarları da içine alan folklor bilimcileri folklordan "sözlü olarak aktarılan kültür dışındaki her şeyi" çıkarma eğilimine girmişlerdir.<sup>9</sup>

Sözel olarak aktarılan edebiyat" tanımından yola çıkarak yapılan çalışmalar hem folklor hem de edebiyat alanına hükmettiği için dikkatli bir inceleme gerektirir. Fakat bu, kitabın kapsadığı yetersiz bir tanımdır. Folklorla ilgilenen okullar artık gündelik yaşamı oluşturan maddi öğelere ve halk yaşamına daha fazla önem vermeye başladılar. Hâlihazırda yapmamız gereken, halk kavramını ve onun işlevleri olan geleneksel durumları (ev yapımı, ahşap bir sabanın imal edilmesi süreci vb) tanımlamaktır. Bir

---

<sup>8</sup> Francis Le Utley, "Folklorun Tanımı", Çeviri: Tuba Saltık Özkan, Redaksiyon: Evrim Ölçer Özünel, **Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 2**, Ankara, 2006. s. 22

<sup>9</sup> A.g. m. s. 25

anlamda her birimiz belli bir gelenek ve sözel mirasa sahip bir halka mensubuzdur. Fakat hepimiz halkın yaratıcı bireyleri ya da aktif geleneğin taşıyıcıları arasında olmak durumunda değildir. Bağımsız bir sözlü gelenek ve gerçek bir yerel kültürü ancak kitapların ve medyanın en az etkin olduğu bölgelerde bulabiliriz.<sup>10</sup>

Halkı bir alt kültür olarak tanımlarken onu kesinlikle küçümsememeliyiz. Bilimsel bir bakış açısı söz konusu olduğunda folklor ürünlerini abartmak kadar onu küçümsemek de yanlıştır. Folklor sadece “sözlü olarak aktarılan edebiyat” demek değildir. Bu tanıma ek olarak: Amerikan oduncu kaplarını, çiftçi festivalleri ve fuarları, yayla şenlikleri, karnavallar, balıkçı etkinlikleri diğer milletlerden insanlara nostaljik gelen Amerikan yurttaşlarının yerlilerinin meclisleri gibi geleneksel organizasyonları da içine alan bir tanıma vardır. Şehir toplumları ve kolejli öğrenciler de belli bir folklor yapısına dâhildirler. Tüm bu yapı yazınsal olarak kayda geçirilmeli ancak kitaplarda sayfaların arasında donup kalmamalıdır. Nerede ne zaman bulursanız oradaki sözlü gelenek folklorudur. Folklorun önemi Amerika’da ve tüm dünyadaki insanlığın ve toplumların oluşumunu sağlamasında yatmaktadır.<sup>11</sup>

Le Utley son cümlesinde yine folklor ve milliyetçilik ilişkisine değinmiştir. William Bascom’un bir başka makalesinde ise folklorun dört işlevi ve önemi aşağıdaki şekilde tanımlanmış ve tartışılmıştır.

---

<sup>10</sup> A.g. m. s. 28

<sup>11</sup> A.g. m. s. 32



## Folklorun Dört İşlevi

Folklorun sosyal bağlamı tartışmayı istediğim ilk konudur, onun yeri, onu anlatanların günlük yaşamlarıdır. Bu durum, folklor ve kültür arasındaki ilişkinin problemleri, folklorun işlevleri ya da hikâyecinin yaratıcı rolü metinlerle beraber kaydedilerek analiz edilirse, tam olarak bir “sorun” teşkil etmez. Bu gerçekler şunları içerir: 1- folklorun çeşitli şekillerinin ne zaman ve nerede söylendiği 2- onları kimin söylediği, onların özel olarak sahiplenilmedikleri ve dinleyicileri kimlerin oluşturduğu 3- hikâyeci tarafından jestler, yüz hareketleri, mimikler ve taklitler gibi dramatik araçların kullanılması 4- dinleyicilerin gülme, uzlaşma ya da bir hikâyenin bir bölümünde hareket ederek dans ederek ya da şarkı söyleyerek hikâyeyi cesaretlendirme ya da eleştirme gibi diğer cevap şekilleriyle icraya katılmaları 5-insanların kendi kendilerine folklorun kategorilerinin farkına varmaları 6- bu kategorilere kaşı tutumları.<sup>12</sup>

Bascom, bu ilk işlevi açıkladıktan sonra folklor ürününde bu ilk işlevin nasıl göz önüne alınması gerektiğini Malinowski'nin bu konu hakkındaki görüşleriyle açıklamaya çalışmaktadır:

Metin elbette çok önemlidir, fakat bağımsız bir metin ölüdür. Gördüğümüz gibi, hikâyenin ilgisi daha çok genişletilir ve anlatıldığı tarzla onun en uygun karakterlerine verilirdi. Performansın bütün doğası, ses, mimik, uyarıcı ve dinleyicilerin tepkileri, metin kadar yerliler de demektir ve sosyologlar ipuçlarını yerlilerden almalıdır. Gelecekteki işleri bekleyen ve peri

<sup>12</sup> William R. Bascom, “Folklorun Dört İşlevi”, Çeviri: Ferya Çalış Redaksiyon: Selcan Gürçayır, **Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 2**, Ankara, 2006. s. 125–146

masallarının sihriinden belli belirsiz etkilenen filizlenmiş bahçelerin arka planlarıyla, performans yine uygun zamana- günün bir saatine, bir mevsimine yerleştirilmek zorundaydı. Biz özel mülkiyetin sosyal bağlamını, toplumcu fonksiyonunu ve eğlendirici kurgunun kültürel rolünü aklımızda bulundurmaliyiz. Tüm bu unsurlar konuyla aynı oranda ilgilidirler. Tümünün üzerinde metin kadar özenle çalışılmalıdır. Hikâyeler, yerlinin hayatında yaşar, kâğıt üzerinde değil, bir bilim adamı hikâyelerin geliştikleri atmosferi solutmaksızın onları yazdığında, bize sakatlanmış gerçeğin kırıklarını verir.

Malinowski'nin düşünceleri benim (W. Bascom'un) folklorun sosyal bağlamı olarak anladığım, kültürle folklorun ilişkisi ve folklorun işlevlerine temas eder. Bascom, kendi fikirlerine göre folklorun bu ilk ve en önemli işlevinden sonra, diğer üç işlevini de şu şekilde açıklamaktadır:

Folklorun ikinci işlevi kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasıdır. Mit, Malinowski'nin vurguladığı gibi açıklayıcı değildir, ancak büyü, tören, ritüel ve sosyal yapıya "yetki, izin ve sıklıkla pratik bir rehber" gibi hizmet eder.

Folklorun üçüncü işlevi özellikle –fakat yalnızca değil- okuma yazması olmayan kültürlerdeki eğitim işleridir. Birçok okur-yazar olmayan toplumlarda bilgilerin folklorda somutlaştırılması, onun doğruluğuyla fazlaca kabul edilmiştir. Tarihsel olarak ne kadar doğru olduğunu, öğretilmesinin ne kadar önemli olduğunu kültürü ne kadar yansıttığını gösterir ve "yol göstericiler için pratik kuralları içerir.

Onların (ilksel halkların) eğitim sistemleri mitolojik sistemlerdir, çocuklar gece masalları dinlemek için oturarak geleneksel bilgileri öğrenirler ve bizim altı kişilik modern sınıflarımızdakilerden daha farklı davranmazlar. Mitler ve efsaneler kutsal ritüellerin ayrıntılı tanımlarını, dini sistemlerin doğma ya da kodlanmış inançlarını kabile veya klan kökenlerinin açıklamalarını, hareketleri, çatışmaları içerebilir. Atasözleri geçmiş nesillerin damıtılmış bilgelikleri olarak karakterize edilir ve çoğu Afrikalı tarafından şüphe götürmez şekilde dinlenir. Pratik açıklamaların zıttı olarak yaratıcı tekniklerde, folklor, okuryazar olmayan toplumlarda çocukların genel eğitiminde önemli bir unsur olarak ortaya çıkar.

Dördüncü sırada folklor önemli, fakat sıklıkla gözden kaçmış olan kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürme işlemini yerine getirir. Son iki işlev birbiriyle ilişkili olmasına rağmen, ayrılmayı hak ediyor. Davranışları, inançları kurumları geçerli kılmak ya da doğrulamanın ötesinde, folklorun bazı şekilleri sosyal baskı uygulanması ve sosyal kontrol çalışması açısından önemlidir. Folklor aynı zamanda uygun sosyal onaylamaları “övgü adlarını” ve bu amacı özellikle kasteden övgü şarkıları gibi belirli şekilleri ifade etmek için kullanılır. Çoğu toplumda ilk ninninin söylenmesi ve ilk dev hikâyesinin anlatılmasından beri, diğerlerinin hareketlerini kontrol etmek, etkilemek ya da yönetmek folklorun işidir.<sup>13</sup>

Bascom, bu dört tespitinde folklorun işlevlerini, genel olarak, modern olmayan toplumları ya da topluluğu eğitmek, düzen altına almak, kültürlerinin

---

<sup>13</sup> A.g. m. s.125–145

sürekliliğini sağlamak olarak açıklamıştır. Makalesinin sonunda yer alan tespiti de dikkate değerdir:

Bu ışık altında incelendiğinde folklor, kültürün istikrarlılığını sürdürmesi için önemli bir mekanizmadır. Folklor gençlikte gelenekleri ve ahlak standartlarını telkin etmek, yetişkin olduğunda, uygun davranıldığında övgüyle ödüllendirmek, yoldan çıktığında küçümseme ya da eleştiriyle cezalandırmak, kurumlar ve adetler sorgulandığında ya da onlarla mücadele edildiğinde akılcılaştırma sağlamak, onlarla oldukları gibi yetinmeyi önermek ve “günlük yaşamın zorluklarından, eşitsizliklerinden ve adaletsizliklerinden telafi edici bir kaçış sağlamak” için kullanılır. Kültür kurumlarının aktarılmasında ve güçlendirilmesinde ve bireylerin onlara uymasında hayati bir rol oynarken, aynı zamanda aynı kurumların insan üzerinde yaptığı baskılar için sosyal olarak kabul edilmiş çıkış yolları da sağlayan folklorun temel çelişkisi gerçekten bu noktadadır.<sup>14</sup>

#### **4. HALK BİLGİSİ AÇISINDAN HALK KAVRAMI**

Bu alt başlıkta, halkbiliminin araştırma temeli olan halk hangi halktır? Bu bilimin araştırdığı halk kim? gibi sorulara bazı makalelerden ve kitaplardan edinilen bilgiler ışığında cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu kaynaklardan ilki Tahir Alangu'nun Türkiye Folkloru El Kitabı'nda yer alan “Halk Bilgisi Açısından Halk Kavramı” adlı bölümden özetlenerek yazılmıştır.

---

<sup>14</sup> A.g. m. s.146

Alangu bu çalışmasında modern öncesi toplumun çeşitli bilgi kalıntılarını araştıran bir bilim olan “halkbiliminin” ne zaman ve hangi koşullar altında oluştuğunu şu şekilde açıklamıştır. 19. Yüzyılda modern toplumun batıda ortaya çıkmasıyla birlikte geçmiş dönemlerden kalan sözlü ve kimi yazılı geleneğin korunması ve bir kısmının seçilerek kültürel muhtevaya dâhil edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu durum daha önceki alt başlıkta belirtildiği üzere hem milliyetçilik akımlarını güçlendirip sağlam bir temele oturtmaya hem de toplumun daha alt tabakasının (okuryazar olmayan, köylü) bilgi birikimini toplumun diğer tabakalarıyla (şehirli ve eğitilmiş) ve dünya ile paylaşmasına yardım etmiştir.

Halk ruhundan çok “folk-lore” (the lore of the people=formüle edilmiş halk bilgisi) ile uğraşmayı ön plana alan, yani “sözlü geleneği” (traditions populaires’i) araştıran İngiliz ve Fransız halk bilgisi yolları, başlangıçta bu “halk kavramı” gibi sorunlarla uğraşmayı önemsememişti. Hâlbuki zaman geçtikçe, araştırma ve derlemelerin getirdiği malzeme ve bilgiler çoğaldıkça, bu bilim dalında kendini gösteren kargaşa ve yönsüzlük, halk bilgisini disiplinli bir yöntem ve düzene koymada hayli gecikildiğini göstermiş, hele Türkiye’de bir yandan araştırma ve derlemelerin hızı kesilirken, öte yandan folklorun yanlış anlaşılmasına ve değerlendirilmesine yol açmış, akademik çevrelerde de küçümsenmesine sebep olmuştur.

“Aşağı tabaka” dedikleri halkın ruhi ve manevi belirtilerine bakılarak (“ilkellik”, “gayri şahsilik”, “anonim düşünce”, “bireyselliğin yokluğu” gibi) belirlenmesi ve tarifi artık yapılmıyor. Zira bu nitelikler ve özelliklerin, az ya da çok, her insanda bulunabileceği – mevkii neresi olursa olsun – artık iyice anlaşılmıştır. Böylelikle halkın ikiye ayrılmasından, “yukarı tabaka” ve “aşağı

tabaka”nın kesin şekilde belirlenmesinden artık vazgeçilmiştir. Bugün artık bir “aşağı tabaka”yı sosyal bir bodrum katına indirmektense, her insanda “aşağı tabakadan kalmış unsur”ların, halk yerine “halktan kalmış” varlıkların her yerde aranılmasına başlanmıştır. Eski anlayışa göre halkı ikiye bölen kesin çizgi yerine, bugün artık her insanı teker teker ikiye ayıran, onlarda ayrı ayrı “halk kaynağından gelen”le “halk kaynağından gelmeyen”i, kişisel birikimle, eski kaynağı belirleyen, insanoğlunu ferdi varlık ile cemaat varlığı olarak ikiye ayıran bir çizgi söz konusudur. Uzun tartışmalar ve araştırmalardan sonra, halk bilgisi açısından, bugün artık “halk”, eskiden olduğu gibi bir sosyal grup anlamı taşımıyor. Herkesin az ya da çok bir güçle katıldığı bir “tavır ve davranış tarzı” anlamı kazanıyor.

O halde eski anlayışta görüldüğü gibi, folklor, artık yalnız çok eski töreler ve yaşam düzenleri içinde evrime kapalı “aşağı tabakalar”ı değil, bilginleri ve aydınları da, cahiller, işçiler ve köylüler kadar araştıracaktır. Folklor ürünleri, aşağıdan yukarıya, bütün zümreler ve sınıflarda geçerli, geçişli, sürekli ve canlı bir oluşum evrimi içinde yürümekte, geçmişten geleceğe doğru, çağımıza da uğrayarak, kesintisiz bir damar gibi akmaktadır. Yeni anlayışa göre hayatın evrimi ile birlikte, yerli ve komşu etkilenmeleri, folklorde yeni karışımları ve şekilleri de getirmektedir.<sup>15</sup>

Alangu, bu açıklamalarından sonra halka ait ürünlerin neler olduklarını açıklayan “Halka Bağlı Olan Şeyleri Belirleyen Nitelikler” bölümünde ise halk bilgisi ürünlerinin nelerden oluşması gerektiğini aşağıdaki biçimde açıklamaktadır:

---

<sup>15</sup> Tahir Alangu, **Türk Folkloru El Kitabı**, İstanbul, 1983, s. 27–32

Cemaat ve gelenek bağlarının etkileri öylesine geniş ki, popüler olan unsurlar insanoğlunun bütün hayatını sarar. Bu sınırlar ötesinde ise, bireysel, kişisel, gelenek ve göreneklere bağlı olmayan *pek dar* bir *yaşama alanı* kalır. O halde cemaat –ve gelenek- bağlarının etkileri ve güçleri, *bireysel kültürün tam karşıtı olan halk kültürünü* belirleyen, sürekli olarak canlı tutan bir varlıktır. Farkında olalım ya da olmayalım, bir evin yapımında, alışverişte, her günkü selamlaşmalarımızda, daha da önemlisi evlenmelerimizde, cemaat tarafından dikte edilen gelenek ve törelerin yürüttüğü kurallara bağlarız. Bir türkü bir cemaatin ortak malı olunca, artık bir “halk türküsü” haline gelmiş demektir. Bu oluş, bir şahsi emre, ya da yargıya, ferdi zevke bağlı olmaktan çıkınca meydana gelir. İnsanoğlu, düşünmede, duymada, yaşamada cemaat ve geleneğin otoritesi altına girince, halka bağlı hayat ve halk kültürü işlemeye ve hükmünü icra etmeye başlamış demektir.

Geleneğe bağlı, yeni geleneklere bağlanmaya da istidatlı, “kolektif” unsurlarla ayakta duran “halk hayatı”nın karşısında, gelenekten kopmuş, halk niteliklerini yitirmiş olan “kitle hayatı” vardır. Kitleleşerek ortadan kalkmış yığınların, töresel değer yargılarından, yani cemaat bağlarından kopuşları, onları “halk” olmaktan çıkarır. Bereket versin “kitle”ler, uzun süre bu hallerinde kalamazlar. Yeni törelere bağlanır, gelenekleşir, yeniden cemaat haline gelirler.

Halk ve cemaat hayatının bütün şekilleri ve kademelerinde görülen, gelenek ve törelerin vazgeçilmez bu belirleyici niteliği Fransız ve Anglosakson araştırmacıları tarafından iyice belirtilmiş olup, çoğu kez folklorun araştırma alanı da, “tradition populaires, popular traditions, traditional

beliefs, legends and customs” diye adlandırılmıştır. Şunu ortaya koymak gerekir: “halk” kavramının en yaygın ve belirleyici niteliği olan cemaat ve gelenek, halka bağlı olan her şeyin temelinde vardır.<sup>16</sup>

Alangu'nun bu görüşlerinden sonra Alan Dundes'in; “Halk Kimdir?” adlı makalesinde de halkbiliminin çalışma alanında olan “halkın” sosyoloji, antropoloji, etnoloji ve diğer beşeri bilimlerin çalışma alanında olan “halktan” hangi yönleriyle ayrıldığı açıklanmaya çalışılacaktır:

Halk teriminin 19. Yüzyıldaki çeşitli kullanımlarında görülen çok ciddi bir problem, bu terimin kaçınılmaz olarak bağımsız bir yapıdan ziyade, bağımlı bir yapı olarak tarif edilmiş olması gerçeği altında yatar. Başka bir ifadeyle, halk daha başka kümelerden oluşan gruplara tezat olarak tarif edilmiştir. Halk, aşağı tabakayı oluşturan, genel nüfus içinde bir sürü, bayağı ve kaba bir grup ve aynı toplumun seçkin tabakası (elite) ile tezat teşkil eden bir insan grubu olarak düşünülmüştür. Halk bir taraftan “medeniyetle” tezat olarak ele alınırken, yani halk medenileşmesi bir toplumda, medenileşmemiş bir unsur olarak kabul edilirken, diğer taraftan da vahşi (savage) veya ilkel toplum (primitive society) diye adlandırılan ve gelişme (evolution) basamaklarından daha aşağıda olduğu bir grupla da tezat olarak kabul edilmiştir.

Medeniyetin kenarlarında yaşayan eski moda bir kısım gibi kabul edilen halk, köylü kavramıyla eş değer görülmüş ve bu anlamda hala aynı şekilde görülmektedir. Medeni seçkin ve medeniyetten çok uzak “vahşi”

---

<sup>16</sup> A.g. e. s. 32-78



arasında bir orta yer tutan halkı anlamının yolu *okuryazarlık* (literacy) gibi tek tip bir kültür özelliğine bağlı olarak yapılan vurgulamayla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Halk “okuryazar bir toplumda cahil kısım” olarak ele alınırken, diğer taraftan da etnosentrik olarak “yazı öncesi” (preliterate) olarak etiketlenen ilkel topluma, ki bu toplumun kültürel gelişme kaydettikçe okuryazarlık seviyesine gelebileceği ima edilmiştir, tezat olarak kabul edilmiştir. Yakın bir dönemde bu terim “edebi olmayan”la (non literate) değiştirilmiştir. (başka toplumları etiketlemedeki bu etnosentrik ön yargı “*gelişmekte olan*”(developing), “*gelişmemiş*”(underdeveloped) veya “*batılı olmayan*” (non western) gibi terimlerin kullanımıyla günümüzde de devam etmektedir.) halkın yukarıdaki verilen on dokuzuncu yüzyıla ait tarifindeki anahtar “okuryazar, edebi bir toplumda”dır. Yani bu tarifte sadece şahsın okuyup, yazamaması değil, aynı zamanda o şahsın edebi seviyeye sahip bir seçkin grubu da içine alan bir toplumda veya ona yakın bir yerde yaşaması esastır. Halkın taşrayla (rural) ilişkisi de aynı şekilde tanımlanmıştır. Taşra tam anlamıyla şehirle (urban) zıt olarak ele alınmıştır. Halk taşralıydı, çünkü onlar şehir sakinleriyle tezat teşkil ediyordu. Şehir merkezleriyle hiç alakası ve ilgisi olamayacağı için ilkel toplumlar bu anlamda taşra terimiyle ifade edilmemiştir.

Dundes bu açıklamalarından sonra üç ayrı topluluk sistemi sınıflandırmıştır.

Bunlar sırayla:

1- Vahşi veya ilkel: yazı öncesi ya da yazıyı tanımayan (antropolojinin ya da etnolojinin çalışma alanındaki kitle)

2- Halk veya köylü: cahil, taşralı, alt tabaka (halkbilimi ya da folklorun çalışma alanındaki kitle)

3- Medeni veya seçkin: okur-yazar, şehirli, yüksek tabaka (sosyoloji ya da siyaset biliminin alanındaki kitle)

Bu genel ve oldukça kaba sınıflandırmaya göre halkbiliminin daha çok geleneksel toplumlarda etkili bir bilim dalı olması gerekir.

Dundes, Foster adlı bir araştırmacıdan edindiği bilgiler ışığında bu konuya şöyle bir açıklama getiriyor: Foster endüstrinin yüksek bir dereceye ulaştığı yerlerde halk kültürünün yok olacağını söyler ve ABD, Kanada, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde gerçek halk kültürünün varlığından söz etmek çok zordur ve mümkün değildir, ancak bu ülkelerde kıyıda, bucakta kalmış bölgelerde sadece marjinal tezahürler vardır. Bütün bu alanlarda endüstrileşmeye doğru yönelen modern dünyanın arayışlar ışığı altında yeni halk kültürlerinin doğacağı da pek mümkün görünmüyor şeklinde bir sonuca ulaşır.

Halkı okuryazar olmayan, taşralı, kaba köylüler şeklinde tarif eden on dokuzuncu yüzyıl tarifleri, modern halkbilimciler tarafından da kabul edilmiş olsaydı, buna bağlı olarak böyle bir halkbilimini yapmak çok sınırlı ve gelişigüzel bir işlem olurdu ve halkbilimcilerin disiplini, kendi kendini unutan halkı, zamanla takip ederek kaybolabilirdi. Sonuçta dünyanın bütün köylülerinin kesinlikle şehirli hale geleceği veya en azından onların köye ve köylülere ait unsurlarını kaybetmeleri yönünde şehir merkezlerinin çok fazla etkisi altında kalacakları akla yatkındır.

Dundes ilerleyen satırlarda teknolojik gelişimin ve ulaşım araçlarının artmasının kapalı cemaatleri zaman içinde çözeceğinin altını çizdikten sonra saptamalarını şu şekilde devam ettirmektedir:

... fakat biz “halk kimdir?” sorusuna yeni bir ışık altında bakacak olursak, halkın yok olmadığını, ABD, Kanada ve Avrupa’da halk bilgilerinin var olduğunu ve hem de çok iyi olduğunu ve yeni halk bilgilerinin doğmaya hazırlandıklarını görürüz.

Ben halkı şu şekilde tarif ediyorum; *“halk terimi en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder. Bu gurubu birbirine bağlayan faktörün, -ortak bir meslek, dil veya din olabilir-, ne olduğu önemli değildir. Bundan daha önemli olan ise, herhangi bir sebebe bağlı olarak oluşan grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır.”* Teorik olarak bir gurup en az iki kişiden oluşmak zorundadır, fakat genellikle çoğu gruplar daha fazla kişiden oluşurlar. Grubun bir üyesi diğer bütün üyeleri bilmeyebilir, fakat o kişi gruba ait olan geleneklerin ortak özünü muhtemelen bilecektir, gelenekler bir grup kimliği vermeden gruba yardım eder. Halkın bu esnek tarifine göre, bir grup bir millet kadar geniş veya bir aile kadar küçük olabilir.

Dundes uzun makalesinin ilerleyen bölümlerinde Amerikan halkını dini, etnik ve mesleki açıdan açıklamaya çalışan birçok örnek vermiştir. Bu örneklerde Katolik, Protestan, Musevi Amerikalılar ve siyah -beyaz Amerikalıların ait oldukları alt gruplar çeşitli açılardan tartışılmıştır. Dundes bu makalesinde “tek bir halk” gibi bir kavramı kabullenmiyor ve halkı alt kültürler çerçevesinde değerlendiriyor. Makaleyi,

sonunda ise şöyle bir saptama ile noktılıyor: Halk kimdir? Diğerleri arasında, biziz!<sup>17</sup>

Sosyal bilimler alanında ciddi bir sorun arz eden tanım ve kavram kargaşası bu başlık altında görüldüğü gibi halkbiliminde de karşımıza çıkmaktadır. Bu sebepten dolayı “Folklor” çeşitli bilim adamlarınca birbirinden biraz farklı biçimde tanımlanmışsa da bu alt başlığın sonlarına doğru yer alan Paul Saintyves’in ve P.N. Boratav’ın halkbilimi tanımları büyük ölçüde başlıkta yapılan diğer tanımları da kapsar niteliktedir.

Nail Tan halkbilimini şu biçimde tanımlamaktadır: Aklın geleneğine bağlı maddi ve manevi kültürünü kendine özgü metotlarla derleyen, araştıran, sınıflandıran, çözümleyen ve halk kültürü üzerinde değerlendirmeler yapan bir bilimdir. Folklor dendiği zaman, bilimin yanında halk kültürü malzemesi de anlaşılmaktadır. Ülkemizde folklor teriminin halk oyunları, halk müziği karşılığında kullanılması alışkanlığı, folklorun tanınmasıyla yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır.

Sedat Veyis Örnek ise halkbilimini şu biçimde tanımlamaktadır: Halkbilim, bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültürleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir bireşime vardırılmayı amaçlayan bir bilimdir.

---

<sup>17</sup> Alan Dundes, “Halk Kimdir”, Çeviri: Metin Ekici, **Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 1**, Ankara, 2006. s. 11–35

Halkbiliminin kapsadığı alan ise oldukça geniştir. Halkbiliminin araştırma alanını da S.V. Örnek aşağıdaki şekilde tanımlanmıştır:

Bir ülkenin, bir yöre halkının, bir etnik gurubun yaşamının bütününe kapsayan ve temelinde o halkı oluşturan insanların ortak ve yaygın davranış kalıplarını, yaşama biçimini, belirli olaylar ve durumlar karşısındaki tavrını, çevresini ve dünyayı algılayışını açıklamada; geleneksel ve törensel yaşamı düzenleyen, zenginleştiren, renklendiren bir dizi beceriyi, beğeniyi, yaratıyı, töreyi, kurumu, kurumlaşmayı göz önüne sermede; bir ucuyla geçmişe, bir ucuyla zamanımıza uzanan gelenekler, görenekler, adetler zincirini saptamada; bu zincirin köstekleyici ya da destekleyici halkalarını tek tek belirlemede; halk kültürünün atar damarlarını yakalayarak bunlardan özgün ve çağdaş yaratmalar çıkarmada halkbiliminin rolü ve önemi birinci derecededir.<sup>18</sup>

Nail Tan'da ise daha basit bir tanım yer almaktadır:

Folklorun inceleme alanı halk kültürüdür. Halk kavramı, siyasi ve ideolojik görüşlere göre farklı değerlendirilmektedir. Folklorculara göre halk ortak sosyal ve kültürel özellikleri bulunan insan topluluğudur. Halk yalnızca köyde değil, şehirde de yaşamaktadır. Çiftçi, işçi, memur, esnaf, profesör, cumhurbaşkanı halk kültürünün taşıyıcısı olarak halkı oluşturmaktadır. Çiftçi, halk kültürünü en çok taşıyan, yaşatandır. Öğrenim görmüş kişiler, gördükleri öğrenimin derecesine göre halk kültürünün yanında evrensel kültür değerlerinin bir bölümüne de sahip olurlar. Milletleri diğer milletlerden ayıran

---

<sup>18</sup> S. V. Örnek, **Türk Halkbilimi**, Ankara 2000., s. 15-16

kültürel özelliklerin esası halk kültürüdür, başka bir deyişle folklordur. Milli kültür denilen kültür değerleri de folklordan kaynaklanmaktadır.

Genellikle bir olayın veya kültürel ürünün folklor malzemesi olabilmesi için şu özellikler sahip bulunması gerektiği belirtilmektedir:

- Halka ait olması
- Anonim olması
- Sözlü geleneğe dayalı olması, yazılı bir kaynağın tekrarı bulunmaması
- Nesilden nesle, toplumdaki topluma geçerek yayılmış olması

Çağımız folklorcuları, bu kuralları geliştirerek; yazılı kaynaklarda da folklorik malzemenin bulunduğunu, ayrıca yazılı kaynaklardaki bilgilerin halk arasında yayılırken değişerek yeni folklor ürünlerinin oluştuğunu kabul etmektedirler. Halk şairlerinin, halk sanatçılarının, zanaatkarların halk kültürü tarzında yarattıkları ürünlerinde anonim olmasına rağmen folklor ürünü kabul edilmeleri de yeni folklor yaklaşımının bir sonucudur. Folklor ürünleri statik, durağan, müzeli değerler olmayıp dinamik, hareketli, yaşayan, durmadan yeni ürünler doğuran bir yapıya sahiptir. Her nesil, folklor değerlerine yeni değerler katar. Bir bölüm folklor değerleri de unutulur. Toplumlar ne kadar sanayileşirse sanayileşsin, fert toplumun önüne ne kadar geçmeye çalışırsa çalışsın folklor ürünleri de daima var olacaktır.<sup>19</sup>

Sait Evliyaoğlu ve Şerif Baykurt'un Türk "Halkbilimi" adlı kitabında ise halkbiliminin çalışma alanı yabancı bir uzmanın görüşüyle dile getirilmektedir:

---

<sup>19</sup> Nail Tan, **Folklor Genel Bilgiler**, İstanbul, 1995, s. 5

Ünlü halkbilimci Paul Saintyves halkbilim alanıyla ilgili olarak şunları söylüyor:

“Halkbilim, alanının genişliği itibariyle insanın gözünü yıldırان bir bilimdir. Bununla ilk uğraşanlar, incelemelerinin alanını masallar ve efsaneler, rondlar ve türküler, atasözleri, bilmeceler ve tekerlemeler gibi halk edebiyatıyla sınırlandırıyorlardı. Gelenekçiler, yavaş yavaş araştırmalarını ağızdan ağza nakledilir şeylere, okul dışında öğrenilen, özellikle hayatta geçmekte olan her şeye doğru genişletmeye başladılar.”

“...yaratıldığı zamandan beri halkbilim (folklor) dediğimiz bilim, alanını genişletmekten bir an geri kalmamıştır. Önceleri ancak sözlü edebiyat ile, halk gelenek ve görenekleriyle ilgilenir gibi gözükten halkbilimciler yavaş yavaş meraklarını, ilgilerini doğal bilimlerle ve bütün halk güzel sanatlarına karşılık olan her şeylerle ilgilenir oldular. Halkbilimin alanı giderek o kadar genişledi ki bütün kavramları, bütün gelenek ve görenekleri, bir kelimeyle tüm halk kültürünü oluşturan bütün olayları kucaklamaya başladı.”<sup>20</sup>

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere halkbiliminin kapsadığı alan oldukça geniştir. Bu konuda son sözü ise ülkemizdeki halkbiliminin kurucu babası P.N. Boratav’a vermek yerinde olacaktır:

Halkbilimi oldukça genç bir bilimdir. Batı ülkelerinde 1846’dan bu yana İngilizce folk (halk) ve lore (bilim) kelimelerinden meydana gelmiş olan folklor deyimiyle, o tarihten önce bir bilim konusu sayılmayan, ya da başka bilimlerin

---

<sup>20</sup> Sait Evliyaoğlu-Şerif Baykurt, **Türk Halkbilimi**, Ankara, 1988. s. 24

alanı içinde kalan bir takım olguları, kendine özgü yöntemlerle incelemeyi üzerine alan bağımsız bir bilim olarak tanınmaya başladı.

P.N. Boratav halkbiliminin araştırma alanı hakkında ise şunları söylüyor:

*Halkbilimi, bir bakıma bir toplumun tarihini inceler; ama tarih değildir. O, tarih belgelerinden, kendi konusuna giren olayları, kurumları, v.b. incelemek için yararlanır. Ama, onu ilgilendiren açıklamalar tarihin ilgisini aşar. Tarihin amacı, görevi, bir olayı **gerçekte** nasıl geçmişse, öylece öğrenmek ve bildirmektir; o, olayı gerçeğe uymayan öğelerinden arıttığı ölçüde başarmıştır. Halkbilimi için bir olayın **gerçekteki** biçimi ne olursa olsun, gerçeğe uyan veya uymayan bütün yönleri önemlidir: gerçeğin gerçek dışısına doğru oluşması; ya da gerçek dışından kalkılarak gerçeğe ulaşma; her iki yönde olayların dönüşümünü izleyerek onların toplum ya da bireyler için, her aşamada değişen anlamlarını belirtmek; toplumun ya da bireylerin bu dönüşümlerdeki etki paylarını meydana koymak... İşte aynı bir tür konuda tarihçi ile halkbilimcisini ayırt eden yöntem ve görev niteliklerinden bir kaçı. Efsanelerin, tarihçiyi tedirgin eden, elinden geldiğince yolunun üstünden kovmayı iş edindiği bu ürünlerin her ayrı anlatma çeşidi halkbilimcisi için ayrı değer taşır.<sup>21</sup>*

Yukarıdaki tanımlamalarda ve içeriklerde de görüldüğü gibi sosyal bilimlerin diğer alanlarında da bulunan çeşitli kavram kargaşaları ve tartışmalar halkbilimini de oldukça etkilemektedir.

---

<sup>21</sup> P. N. Boratav, **100 Soruda Halk Edebiyatı**, İstanbul 1982, s. 5, s. 11–12



Bu açıklamalardan sonra halkbiliminin diğerk bilim dallarıyla olan ilişkilerini de kısaca tanıtmak faydalı olacaktır.

## 5. HALKBİLİMİNİN DİĞER SOSYAL BİLİMLERLE OLAN İLİŞKİLERİ

Halkbilim, bir kısım “bilim”lerle çok yakından ilişkili bulunmaktadır. Halkbilim (folklor) hakkında açık bir görüş ve anlama sahip olabilmek için ilgili bulunduğu bu bilim dalları üzerinde, az da olsa bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Etnografya, etnoloji, arkeoloji, tarih ve antropoloji bu bilim dalları arasındadır. Sait Evliyaoğlu ve Şerif Baykurt kitaplarının ilerleyen sayfalarında bu bilim dallarının neler ile ilgilendiklerini ve halkbilimi ile bu bilimler arasındaki ilişkileri açıklamışlardır. Bu açıklamalardan sonra yukarıda sayılan bilim dalları ile halkbilimi arasındaki ilişkiye şöyle bir yorum getirmişlerdir: *Ne var ki, etnografya, etnoloji, arkeoloji, tarih ve antropoloji bilimlerinin konuları halkbiliminin konuları ile iç içedir.*<sup>22</sup>

Bu önemli tespitten sonra aynı konuda Nail Tan’ın tespitlerini de vurgulamak faydalı olacaktır:

Folklor, yeni bir bilim dalı olduğundan onu antropolojinin (insan bilim), etnolojinin (budun bilim), tarihin, dilbilimin birer dalı olarak ele alan görüşleri sürülmüştür. Bu görüşlerin sahipleri genellikle folklorcu olmayıp söz konusu bilimlere mensup bilim adamlarıdır. Thomson, Bascom, Jameson, Bratanic gibi. Oysa folkloru bağımsız bir bilim olarak kabul eden bilim

---

<sup>22</sup> Sait Evliyaoğlu-Şerif Baykurt, **Türk Halkbilimi**, Ankara, 1988, s. 33–35

adamları pek çoktur. Kendine özgü bir çalışma alanının bulunması, bu alanla ilgili çalışmalarını kendi metot ve okulları yardımıyla değerlendirmesi ve nihayet belirli bir sonuca ulaşması dolayısıyla bağımsız bir bilimdir. Bununla beraber, folklor birçok bilime malzeme ve değerlendirme sonucu verir, onların da araştırma metotlarından yararlanır.

Malzeme ve değerlendirme sonuçlarını verme açısından folklorun dilbilim, tarih, sanat tarihi, dinler tarihi, edebiyat, sosyoloji (toplumbilim), din bilim, coğrafya, antropoloji (insan bilim), etnoloji (budun bilim), arkeoloji (kazı bilim), psikoloji (ruh bilim), onimastik (ad bilim), tıp, veterinerlik, müzikoloji, meteoroloji, zooloji (hayvan bilim), botanik (bitkibilim), mimari, ekonomi, hukuk ile yakın ilgisi bulunmaktadır. Güzel sanatların bütün dalları da folklordan yararlanmaktadır.

Folklorun diğer bilimlerle ilişkisini birkaç örnekle açıklamak gerekirse; folklorcu halk kültürünün kaynaklarını tarihi belgelerde arayarak tarihten yararlanır, tarihçiye de destanları, efsaneleri derleyerek sunar. Folklorcu masalları, türküleri diğer halk edebiyatı ürünlerini halk dilinde konuşulduğu şekliyle derler, dil bilimci bu malzemedен ağız, lehçe, özelliklerini tespit için ve anadilin kelime haznesi açısından yararlanır...<sup>23</sup>

Nail Tan bu uzun paragrafın ilerleyen bölümlerinde folklor-tıp, folklor-mimari, folklor-sanat ilişkilerini de anlatmaktadır. Bundan başka Sedat Veyis Örnek folklorun ve diğer bilimlerle olan ilişkisine şu şekilde değinmektedir:

---

<sup>23</sup> Nail Tan, **Folklor Genel Bilgiler**, İstanbul, 1995, s. 13

... bu disiplin (folklor) başta budunbilim (etnoloji), olmak üzere toplumbilim, ruhbilim, sosyal ve kültürel antropoloji, edebiyat, dilbilim, din bilim, tarih, dinler tarihi, sanat tarihi, coğrafya, tıp, hukuk vb. bilimlerle yakından ilişkilidir; gerektiğinde bunların yöntem ve bulgularından yararlanır, sırası düştükçe başka ülkelerin halkbilimsel (folklorik) verileriyle koşutluklar kurar, karşılaştırmalar yapar, bunların kökenine inmeye çalışır; böylece yerellikten ve ulusallıktan evrenselliğe geçerek insanlığın ortak kültürüne katkıda bulunmaya yönelir.<sup>24</sup>

## 6. HALKBİLİMİ VE ANTROPOLOJİ İLİŞKİSİ

Bu alt başlık William R. Bascom adında bir kültür bilimcinin yazdığı makaleden özetleyerek açıklanacaktır:

Antropologların temel ilgi alanı okuryazar olmayan toplumlardaki bütün kurumlar, gelenek ve görenekler, inanmalar, tavırlar ve sanat yaratmaları sözlü olarak aktarılmakta, yani sözlü açıklama ve öğretimle ve örnekleme ile bu aktarma yapılmaktadır. Antropologlar, “halkbilimi (folklor)” nin sözlü aktarmaya dayalı bir disiplin şeklinde tanımlanması konusunda aynı fikri benimserken, onlar halk bilgisinin bu sözlü olarak aktarıma özelliğinin, kültürün diğer kısımlarından ayrılmasında bir ölçüt olarak kullanılması fikrinde değildir. Kendilerinin okur-yazar olmayan toplumları konu edinmelerinden dolayı antropologlar, henüz halk bilgisindeki güncel sorunlarla, yani halk bilgisinin okur-yazar toplumlarla olan ilişkisinin tarifi veya halk bilgisini,

---

<sup>24</sup> S. V. Örnek, **Türk Halkbilimi**, Ankara 2000, s. 16

uydurma bilim (fake lore) den ayırma konusuyla tam olarak yüz yüze gelmemiştir. Fakat bu konu, kültürleşme sorunları ve Avrupa, Asya ve Amerika'da okur-yazar olan toplumları inceleme ile birlikte daha da önemli hale gelecektir.

Kültürün muhtevası, onun özelliklerinin daha geniş ve birbirini tamamlayan parçalar halinde, örneğin teknoloji, ekonomi, sosyal ve politik organizasyon, din ve sanat unsurlarının incelenmesiyle ortaya konulmaktadır. Halk bilgisi, açık bir şekilde bunlardan son kategoriye dâhildir, çünkü halk bilgisi; estetik ifadenin bir türü olan müzik, dans veya drama gibi, grafik veya plastik sanatlar kadar önemlidir. Kültürün bütün özellikleri çeşitli seviyelerde birbiri ile iç içe geçmiş ve birbirleriyle ilişkilidir. Halk bilgisi de aynı şekilde işlevleri bakımından, yani görenek ve inanmaların bir destekçisi olması bakımından hem kutsal konularla ilişkili ve hem de kutsal olmayan konularla ilişkilidir.

İşte bunlardan dolayı “halkbilimi (folklor)”, “antropoloji bilimi” içinde çalışmalıdır. Çünkü halk bilgisi (folklor) kültürün bir parçasıdır. Halk bilgisi insanın öğrendiği gelenekler ve göreneklerin bir kısmı, insanın sosyal mirasının bir kısmıdır. Halk bilgisi şekil ve işlev bakımından veya kültürün diğer özellikleriyle iç içe olma ve ilişkili olma bakımından diğer görenekler ve geleneklerin incelendiği gibi, aynı yoldan tahlil edilebilir. Halkbilimi de, antropolojide olduğu gibi, gelişme ve değişme konusunda benzer sorunlar üzerinde durmakta ve benzer konular olan yayılma, icat, yenilikleri kabul ediş ve reddedişin ve kültürel parçaların bütünleşmesi sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Kültürün diğer özellikleri gibi, halk bilgisi yaratmaları da, bu

olguların incelenmesi veya kltrleŖme, sosyal kalıplar, kültür ve evre arasındaki veya kültür ve birey arasındaki iliŖki için kullanılabilir.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> William R. Bascom, "Halkbilimi Ve Antropoloji", eviri: Metin Ekici, **Halkbiliminde Kuramlar Ve YaklaŖımlar 1**, Ankara, 2006. s. 78–92

## II. TÜRKİYE’DE HALKBİLİMİ ÇALIŞMALARININ GELİŞİM ÇİZGİSİ

### 1. TÜRKİYE’DE FOLKLOR VE MİLLİYETÇİLİK İLİŞKİSİ

Folkloru dünyada olduğu gibi Türkiye’de de milliyetçilikten ayırmak olanaksızdır. Zaten bu tarz çalışmalar ulusçuluk akımlarının ortaya çıkışı ile paralellik gösterir. Ülkemizde Osmanlı devletinin son dönemlerinden itibaren bazı halkbilimi çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar Cumhuriyet dönemi inkılaplarından olan milliyetçilik akımlarını destekler bazı nitelikler arz etmektedir. Özellikle Ziya Gökalp’in folklor hakkındaki görüşleri ve yorumları bu dönemi anlamamız için ciddi bir önem arz etmektedir.

Türkiye’de folklorun (halkbilimin) doğuşunu ve gelişimini anlamak açısından Arzu Öztürkmen’in Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik adlı eseri önemli bir yol göstericidir. Öztürkmen eserinde folklorun Osmanlı’nın son döneminden Cumhuriyet’e geçişte oluşan milliyetçilik akımlarıyla nasıl eklemlendiğinin güzel örneklerini vermektedir. Bu örneklere geçmeden önce “milliyetçilik” ve “ulus” gibi kavramları da kısaca açıklamak yerinde olacaktır:

Milliyetçilik (ulusçuluk, nasyonalizm): milletine ait olan bütün değerlere sahip çıkma, onları koruma ve yüceltme, başka milletleri ve onlara ait değerleri küçük görme esasına dayanan ideoloji.

Ulus: tarihsel olarak gelişmiş meta üretimi dönemine tekabül eden

sosyoetnik insan topluluğu. Ulus sağlam bir dil, toprak, ekonomik hayat ortaklığıyla karakter, psikoloji, kültür, yaşam ve benzeri niteliklerde kendine özgü çizgileriyle belirlenir. Ulus feodalizmin çözülüp, dağılmaya, yerine kapitalizmin geçmeye başladığı sırada tarih sahnesine çıkar. Bu durum feodal dağınıklığın, parçalanmışlığın ortadan kalkmasına, değişik alanlardaki ekonomik bağların güçlenmesine, bölgesel pazarların ortak ulusal pazarlara dönüşmesine yardımcı olmuştur.

Ernest Gellner ise milleti (ulusu) iki ana unsuru ile şöyle tanımlar: 1) iki insan ancak ve ancak aynı kültürü paylaşıyorsa aynı ulustan sayılırlar. Kültür burada bir düşünceler, işaretler ve çağrışımlar, davranış ve iletişim biçimleri sistemi anlamına gelmektedir. 2) iki insan ancak ve ancak birbirlerini aynı ulusun üyesi olarak tanıyorlarsa aynı ulusa mensup demektirler. Bir deyişle ulusları insanlar yaratır; uluslar insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünüdür.<sup>26</sup>

Yukarıdaki açıklamaların yanında ekonomik tabana oturan bir millet ve milliyetçilik açıklaması da bulunmaktadır. Bu açıklama da milleti (milletleri) ve milliyetçiliği ekonomi ve zaman mevhumunu temel alarak şu şekilde tanımlamaktadır:

Milliyetçiliğin temel, kritik ve kurucu aksiyomu milletlerin ezeliyeti ve ebediliğidir. Aynı şekilde milliyetçi paradigmaya göre devletlerin siyasi teşekkülleri, siyasi ifadeleri olan devletler de ezeli-ebedidir. Bu manada aşağıda açıklanacağı gibi milliyetçilik açısından “milletin menfaati” açısından

---

<sup>26</sup> Firdevs Gümüšoğlu, “Kemalist Milliyetçilik ve Irkçı Milliyetçilik”, **Bilim Ve Ütopya**, s.53

zamanın “çökmesi” söz konusudur. Milliyetçiliğin momenti sonsuzluktur... Milliyetçilik açısından tarih, tarihsel akış tekrarlanmayacak ve bir daha asla aynı olmayacak yeni bileşimlerin sürekli oluşumu (ve hemen akabinde erimesi) süreci değil, zamansal olarak farklı dönemlerde sürekli aynı kalacak özlerin farklı zamanlarda kendini sınımsız kapalı bir kabuk gibi korudukları ve sadece farklı momentlerde kendini yine aynılık içinde ifade ettiği bir zemindir. O yüzden devlet hep devlettir; millet hep millettir ve ulusal çıkar hep aynıdır.<sup>27</sup>

Bu temel açıklamalardan sonra, Öztürkmen’in eserinin ilk bölümünü oluşturan Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Folklor Hakkındaki Düşünceleri adlı paragrafında bu dönemdeki folklor ve milliyetçilik ilişkisini şu şekilde dile getirmektedir:

Folklor, bağımsız bir araştırma sahası olarak Osmanlı aydınlarının gündemine “dil”, “millet”, “vatan” ve “medeniyet” kavramlarıyla eş zamanlı olarak girdi. Namık Kemal’den Şinasi’ye, Ziya Gökalp’den Selim Sırrı’ya kadar uzanan son dönem Osmanlı aydınları, folklorun konusuna ve türlerine dair saptamalar yaptılar ve daha sonra kurumsallaşan Cumhuriyet dönemi folklor araştırmaları için de bir bakıma anahtar görevi gördüler.<sup>28</sup>

Öztürkmen bu açıklamalardan sonra Osmanlı’da Türkçülük akımı ve folklor hakkında şu saptamalarda bulunmaktadır:

...her şeyden önce Türkçülük, Helenizm ve Slavizmin de içinde bulunduğu kültürel sistemin bir parçasıydı ve tıpkı bu kültürel hareketler gibi,

---

<sup>27</sup> Doğan Gürpınar, “Zamanın Ölümü ve Ulusal çıkar”, [www.tpe.org.tr](http://www.tpe.org.tr), internet sitesi.

<sup>28</sup> Arzu Öztürkmen, “Türkiye’de Folklor Ve Milliyetçilik”, İstanbul, 1998.s.19



kökü orta Asya'nın geçmişinde olan özgün kültürel bir mitos vaat ediyor ve Anadolu'dan orta Asya'ya uzanan alana referans vererek imparatorluk topraklarının eski güzel günlerini çağrıştırıyordu. Bu nedenle de, ayrılıkçı hareketlerle özdeşleşmeyen, eski düzene iyi kötü bağlılığını muhafaza eden 19. yüzyıl Osmanlı aydın tabakasını hızla etkiledi ve mobilize etti. Türkçülük, Türk diline ve Türk kültürünün temellerine duyulan ilgiyi arttırdı, son dönem Osmanlı aydınları arasında ve kurumları içinde gelişti ve yirminci yüzyılın ilk yarısındaki Cumhuriyet dönemine ayak uydurmaya çalıştı... farklı toplulukları barındıran bölgelerde, Helenizm, Slavizm ya da Türkçülük gibi kültürel akımların birbiriyle nasıl rekabet ettikleri hakkında da çok kısıtlı bir bilgiye sahibiz. Diğer yandan, Eric Hobsbawn'ın önemle altını çizdiği gibi, farklı milliyetçilik hikâyeleri çoğunlukla aydınların, bürokratların ve resmi kurumların bakış açısından yazılmış olup belli bir iktidar ilişkisi içinde anlatıldılar. "Halkın" milliyetçi fikirlere nasıl muhatap olduğu, onları nasıl ve hangi kurumlar aracılığıyla özümlediği ve nasıl bir karşılık verdiği hala araştırılması gereken bir alan.

Öztürkmen eserinin ilerleyen bölümlerinde yeni bir dil ve millet oluşturma çabalarını anlatmıştır. Bu çabaları gerçekleştirmeye çalışan Osmanlı aydınları arasındaki düşünsel farklılıkları da eserinde detaylarıyla açıklamıştır. Öztürkmen'eserinin ilerleyen bölümlerinde, yine çok kültürlü ve çok dilli Osmanlı toplumundan yeni bir Cumhuriyet oluşturma sürecinde önemli işlevler gören sırasıyla Türk Ocakları, Halk Evleri, Köy Enstitüleri gibi kurumların Türk halkbilimi ile olan ilişkilerini de detaylarıyla açıklamaktadır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde ülke sınırları içinde kalan halk kitlelerini ortak bir dil ve ülkü içinde birleştirmeye

çalışan bu kurumların, Türk halkbilimine olan katkıları da eserde açıklanmaktadır. Bu kurumların kendi aralarında ideolojik, siyasi ve sosyal anlaşmazlıklardan ötürü nasıl zaman içerisinde trajik bir şekilde ortadan kalktıkları ya da çeşitli siyasi klikler tarafından ortadan kaldırıldıkları da kitabın dikkate değer bölümlerini oluşturmaktadır.

Öztürkmen'in Osmanlıdan kalan Türk Ocakları Kurumu hakkında yaptığı tespitler ise önemlidir. Buna göre:

Cumhuriyetin ilk yılları, temelleri Osmanlı döneminde atılan birçok kurum için yeni bir süreci de beraberinde getirdi. Türk ocakları, Cumhuriyet döneminin ilk kongresini 1924 Nisanında topladılar. İlk toplantıda bir konuşma yapan Hamdullah Suphi'ye göre, Türk Ocakları'nın iki temel görevi, lisan hudutlarını istilalara karşı koruyarak hem "manevi Türk vatanının" hem de "yeni Türk devriminin" bekçiliğini yapmaktı. Ne var ki, Türklüğün tanımı o kadar da kolay değildi. Kimin Türk olup olmadığı sorusu 1924 kongresinde ateşli tartışmalara yol açan bir kavram oldu. Türk Ocaklarına katılırken Abhaz, Çerkez, Boşnak ve Gürcü kökenli mültecilerin maruz kaldığı ayrımcılığa karşı üyelerini uyaran Hamdullah Suphi, "burada Anadolu'da tekrar toplanıyoruz, burada yeni bir tahammür devri geçireceğiz. Burada lehçeler birleşecek, sima farkları ortadan kalkacak. Yeniden tarihin kaydettiği o değişmez Türk kudretini kendi ruhlarımızın içinde biriktireceğiz" ve "ya ırkı kabul edeceksiniz ya harsı" demekle birlikte tartışmalar tam bir uzlaşmayla sonuçlanmadı. François Georgeon' da, 1926 ve 1927 kurultaylarında, Müslüman olsun veya olmasın Türkçeden başka dil konuşan ve kendi yerel geleneklerini yaşatan yerleşik ve göçmen azınlık topluluklarının durumlarıyla

ilgili tartışmalara dikkat çeker.<sup>29</sup>

Yazının ilerleyen bölümlerinde Öztürkmen, Georgeon'un bu ocaklar hakkındaki tespitlerini detaylarıyla açıklar. Ne var ki bu ocakların yazı ve kılık kıyafet inkılâplarına karşı olan tutumları, 1930'larda meydana gelen türlü dini eksenli ayaklanmalarla olan ilişkileri bu ocakların M. Kemal tarafından da eleştirilmesine ve 1931'de olağan büyük kongrelerinin ertesinde "*ironik olarak*" feshedilmesine sebep olmuştur. Bu karar Öztürkmen'de şu şekilde yer almaktadır: Yine de Türk Ocakları'nı kapatma kararı bir yerde şaşırtıcıydı. Walter F. Weiker'in belirttiği gibi, fesih kararına kadar, Cumhuriyet Halk Fırkası'yla aralarında yükselen gerilime rağmen, ocakların resmi kanatla ilişkilerinin normal seyrinde devam ettiği yolunda da işaretler vardı. Atatürk'ün en yakın meslektaşları, kurumun dergisi olarak faaliyet gösteren Türk Yurdu'na katkıda bulunmaya devam etmekteydiler. 1930 raporları, şube sayılarını ve faaliyet alanlarını geliştirme yönünde plan taslaklarını içermekteydi. Bu görünümüne rağmen, 1910'lu yılların Jön Türk geleneği içinde yapılanmış olan Türk Ocakları'nın, Cumhuriyetin ilk yıllarında millileşme çabalarını perçinleştirici bir rolü tam da üstlenemedikleri gerekçesiyle kapatılmaları, devletin kültür kurumları üzerinde giderek artacak olan etkisinin ilk sinyallerini veriyordu.<sup>30</sup>

Gümüšoğlu'nun Kemalist Milliyetçilik ve Irkçı Milliyetçilik başlıklı bir makalesinde ise Türk Ocaklarının durumu; Türk Yurdu Dergisi ve Türk Ocaklarında güçlenen Pantürkist eğilimler alt başlığında şu şekilde açıklanmaktadır:

Türkiye'de milliyetçilik olgusu; Osmanlı'nın son dönemlerinde içine

---

<sup>29</sup> A.g. e. s.46-47

<sup>30</sup> A.g. e. s.52-53

girdiği parçalanma sürecinde ortaya çıkar. Osmanlıcılık, Panislamizm ve Pantürkizm akımlarından en etkin olanı (önceleri kendini Pantürkizm olarak ifade eden) Türk milliyetçiliğidir. 1912'den itibaren yayımlanmaya başlayan Türk Yurdu dergisi, Türk milliyetçiliğinin merkezi yayın organı işlevi görür. Türkiye aydınlanmasının düşünsel zeminini oluşturur. Bu dergide Osmanlı'nın ekonomik sorunlarından, bazı mesleklerin yok olmasına; eğitim sorununun nasıl giderileceğine ilişkin öngörülerden, kadının konumunu iyileştirmeye, halk sağlığı politikalarını oluşturmaya; milli tarih yazıcılığından, sosyolojik analizlere ve laik bilimsel eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin önerilere dek geniş bir yelpaze içinde, Cumhuriyet politikalarının temelleri oluşturulur. Türk Ocakları da 1920'li yılların başında bu politikaların halka ulaştırılmasının mekânları olarak işlev görür. Devrimlerin hayata geçirildiği yirmili yılların ikinci yarısında ise bu kurumlar giderek devrimlere karşı çıkan bir çizgiyi benimsemeye başlarlar.<sup>31</sup>

Gümüsoğlu, bu makalenin ilerleyen bölümlerinde Türk Ocaklarının 1930'ların gözde akımlarından faşizmi desteklediğini ve H. Suphi'nin Mussolini taraftarlığı yaptığını belirtmektedir. Yine Türk Ocaklarının bu yıllarda (1930'ların başlarında) kılık kıyafet devrimine, harf inkılabına karşı düşmanca bir tutum sergiledikleri, İslamiyet'in kısas uygulamasını medeni kanuna yeğ tuttukları gibi saptamalar da makalede açıklanmıştır. Serbest Fırka denemesi ve Kubilay olayının bu ocaklara karşı bardağı taşıran son damla olduğu da makalede yer almaktadır.

Boratav'ın milliyetçilik ile ilgili görüşleri de Öztürkmen'in kaleminden şu şekilde açıklanmaktadır:

---

<sup>31</sup> Firdevs Gümüsoğlu, "Kemalist Milliyetçilik Ve Irkçı Milliyetçilik", **Bilim Ve Ütopya**, s.53–55.

Boratav, dil birliği yanında millet tanımında önemli bir unsur olan kültür birliğini “maziye beraber bağlı olmak, zengin ve müşterek bir hatırat mirasına sahip olmak, geçmiş zamanların acı ve tatlı hayatını beraber yaşamış, ümitleri beraber beslemiş, büyük eserleri beraber yapmış, büyük müşkülleri beraber aşmış olmak” şeklinde açıklar. Boratav’ın özellikle vurguladığı bir diğer nokta ise, bugünkü Türk milleti içinde Hıristiyan ya da Musevi olmak veya Kürt, Çerkez, Laz ya da Pomak orijininden gelmenin her hangi bir ayrımcılığa yol açmaması gerektiğidir. Boratav, Demokrat Parti ve Millet Partisinin de ırk ve din ayrımcılığı gözetmediğinin de altını çizerek. Bu, tabii ırkçı-Turancı gurupların yaklaşımlarından oldukça farklıdır.

Boratav, savunmasını milliyetçilik hakkında kendi görüşleriyle noktalar:

Ben ne siyasi bir muharririm, ne de içtimai doktrinler üzerine ders yapmış bir hocayım; milliyet nazariyeleri üzerinde fikir ve münakaşa yürütmemiş olmam pek tabiidir. Fakat ben senelerce liselerde Türk edebiyatı ve bir Türk üniversitesinde Türk folkloru ve halk edebiyatı okuttum. Bu mevzularda kitaplar yayınladım, çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yazdım. Bir politika mevzuu olarak milliyetçilikten bahsetmemiş olsam ve bir politika olarak kendimi milliyetçi diye ilan etmemiş olsam bile, “millet”in ne demek olduğunu anlamış ve anlattığı sosyal varlığın değerü üzerinde, yani “milli” olan şeylerin üzerinde durmamış olabilir miyim? Benim bu değerleri inkâr ettiğim ve yıktığım iddia olunuyor. Burada böyle olmadığını sadece söylemekten ne çıkar? Bu iftirayı fırlatanlar, tahrife, uydurmaya ve düpedüz sahtekârlılığa düşmeden söylediklerinin doğruluğunu ispat edecek tek bir satırımı bile

gösterememişlerdir. Ben yazılarımdan bazı parçalarla onların yalanlarını yüzlerine vuracağım.<sup>32</sup>

Öztürkmen'in Boratav'ın milliyetçiliği hakkındaki bu görüşlerine önemli bir itiraz ise Kurtuluş Kayalı'dan gelmiştir. Pertev Naili Boratav'a Armağan adlı çalışmada Kayalı, Öztürkmen'e olan eleştirilerini özetle şu şekilde belirtmektedir:

*Hemen hiçbir şey bilmeden Pertev Naili Boratav'dan bahsetmenin gerekçesi anlaşılmaya çalışılmalıdır. Tek bir kitapla hemen her şeyi izah etme denemesi Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik kitabının Pertev Naili Boratav'a ilişkin bölümü için de geçerlidir. Tercümenin iyice kutsandığı bir dönemde ham materyalin, Türkiye'nin kültürel zenginliğinin yorumlanmasına dönük ilginin yokluğu, düşünme zaafını en fazla üzerinde durulmak gereken husus olarak vurgulamaktadır. Düşünme zaafı, Pertev Naili Boratav'ın yazdığı metinleri birer folklor malzemesi durumuna getirmiştir. Artık üstatlar (!) Pertev Naili Boratav'ın yazdıklarına Batılılar kimi tipik Türk filmlerine nasıl bakıyorlarsa tam da öyle bakmaya başladılar. Türk sosyal bilimcilerinin eski alışkanlıkları yeni kuşaklarda giderek artarak yaygın bir şekilde Türkiye'de olup bitenlere karşı bir yabancılaşmaya yol açmıştır.<sup>33</sup>*

Kayalı'nın eleştirisi daha ziyade Öztürkmen'in kitabının "Folkloru Milliyetçilikten Ayırma Çabası" başlığı altında Boratav'ı milliyetçi değilmiş gibi

---

<sup>32</sup> Arzu Öztürkmen, **Türkiye'de Folklor Ve Milliyetçilik**, İstanbul, 1998.s187-188

<sup>33</sup> Kurtuluş Kayalı "Sosyal Bilim Alanındaki Düşünce Zaafları: Pertev Naili Boratav'ın Yazdıklarını Folklorik Malzeme Haline Getirirken", Metin Turan, "Pertev Naili Boratav'a Armağan" içinde, Ankara, 1998. s. 54-55

göstermesinden kaynaklanmaktadır. Oysa Boratav milliyetçilik ve bilim adamlığı özelliklerini zihninde ve çalışmalarında harmanlamayı başarmış bir araştırmacıdır.

Öztürkmen kitabının devam eden sayfalarında Boratav'ın eserlerinden parçalar ile kendisini nasıl müdafaa ettiğini açıklamaktadır.

Öztürkmen'in Cumhuriyet'in diğer "halk kurumları" olan Halkevleri ve Köy Enstitüleri için yaptıkları tespitlerde büyük oranda benzemektedir. Bu tespitlere göre de her daim süregelen iktidar ve muhalefet çekişmesi içinde kalan bu tarz *halk kurumları* zaman içerisinde yıpranmışlar, güçsüzleşmişler ve ortadan kalkmışlardır. Ülkemizde bu tarz siyasal ve ideolojik çatışmaların yansıma alanlarından en önemlisinin sosyal bilimlerin alanı (özellikle tarih ve tarih yazıcılığı) olduğunu da göz önüne alırsak, sosyal bilimlerin ve folklorun günümüzdeki ve yakın gelecekteki sorunlarının neler olabileceğini kestirmemiz çok da zor olmaz.

## **2. CUMHURİYET DEVRİNDEN ÖNCEKİ FOLKLOR ÇALIŞMALARI**

Bu dönemdeki folklor çalışmaları daha çok derleme çalışmalarından ibarettir. Osmanlı devleti 1877–78 Osmanlı-Rus savaşından sonra duraklama ve gerileme dönemlerini geride bırakmış ve dağılma safhasına gelmişti. Balkan harplerinden de yenilgiyle çıkan devlet kendisini devam ettirebilmek için yeni bir millet (ya da modern anlamda bir ulus) inşa etmek durumundaydı. Bu ulus inşası ve yeni bir kimlik kazanma projesinde folklor de kendine bir yer bulmaktaydı:

Araştırmacılar tarafından genellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu dönemler bağlamında tartışılan kimlik problemi Osmanlı tarihinde çok uzun

bir geçmişe sahiptir. 1839'da ilan edilen Tanzimat'ın modernleşen devlet temelinde oluşturmaya çalıştığı vatandaşlık fikrine dayanan modernleşme hareketi, 2. Abdülhamit'in Pan-İslamcı hareketi ve 1912-1913 Balkan savaşlarından sonraki dönemde İttihat ve Terakki partisinin etnik temele dayanan Türk milliyetçiliği. 1908 devrimi Osmanlı imparatorluğunun geri kalmışlığını açıklamaya çalışan ve halkların birleştirilmesine ilişkin spekülasyonlar yapan üç temel düşünce akımına yerini bırakmıştır: geri kalmışlıktan dolayı dini suçlayan Batıcı seküler modernistler, geri kalmışlığın gerekli İslami düzenin sağlanmasındaki sorunlardan oluştuğunu düşünen İslamcılar ve son olarak geri kalmışlığın "milli kültürlerin kaybolması pahasına kendisini bir medeniyet olarak empoze eden İslam sonucunda milli kültürün yok olması" olduğunu iddia eden Türkçüler. Yıldız'a göre Türkiye Cumhuriyetine etnik milliyetçilik 1908 devriminden miras kalmıştır. Ancak, Kemalizm'in milliyetçiliğini herhangi bir etnik milliyetçi kategoriden ayrı olarak tanımlayan yaklaşımlar da mevcuttur. Gülalp Kemalizm'in temelinde Osmanlı imparatorluğu milliyetçiliğine benzer bir sınırlara dayanan milliyetçilik görmektedir. *Bu kavramsallaştırmaya göre Türkiye sınırlarında yaşayan herkes Türk olarak tanımlanmaktadır.*<sup>34</sup>

Yukarıda alıntı yapılan Koray Değirmenci'nin bu makalesi de tıpkı Arzu Öztürkmen'in kitabında olduğu gibi folklor milliyetçilik ilişkisini incelemektedir. Millet (ulus) inşa edilmesinde önemli yer tutan halkbilimi çalışmaları aynı zamanda inşa edilecek olan topluma yeni bir "onur" kazandırma amacını da gütmektedir. Zira

---

<sup>34</sup> Koray Değirmenci, "Türk Milliyetçiliği Ve Folklor Çalışmaları: Romantizm İle Aydınlanma Arasında", **Kırk Budak**, s.101



makalenin bir bölümündeki bir alt bilgide Osmanlı döneminde Türklük kavramı için İlhan Başgöz'ün kaleminden şu açıklamalar yapılmaktadır: Onlar (bu kelimeyle Osmanlı elitleri kastediliyor) için Türk "sadece eğitim görmemiş ve cahil köylüleri ifade etmekteydi." Benzer bir açıklama da Şerif Mardin'in Din ve İdeoloji adlı kitabında yer almaktadır.<sup>35</sup> Yine Başgöz'ün Nasreddin Hoca'sında, Selçuklu ve Osmanlı döneminde yönetim kademesinin Türk-Türklük olgusuna bakışı şu şekilde ifade edilmektedir:

Bu iki din, kültür ve hayat biçimi arasındaki bu gerginlik, başka eserlerde de karşımıza çıkar. Şu iki örneği 1482 yılında derlenen bir atasözü kitabından alıyorum: Vay ol kürke ki bit düşe/Vay ol eve ki Türk düşe- On Türk bir turp, hayf ol turpa. Bu atasözlerinde turptan ve bittten daha değersiz görülen Türk, eğitimi olmayan köylü ve göçebe Türkmen'di. Bu atasözleri, kentli medreseli aydınının köylü göçebe hakkındaki görüşünü yansıtıyordu. Fuat Köprülü, bu gerginliğin başka ve daha çarpıcı örneklerini verdikten sonra, halkı koyun sürüsü gibi gören bu davranışın, İslam felsefesinin bir ilkesi olduğunu belirtiyor ve diyor ki:

'Ortaçağ İslam filozoflarının ve ahlakçılarının nazari sistemine göre, avam sınıfı, yani geniş halk zümresi, sadece koyun sürüsünden ibarettir; onları adaletle idare etmek, yani çobanlık, yüksek sınıfın vazifesidir.'<sup>36</sup>

Bu küçük düşürücü tavırlar, düşünceler ve sıfatlar yeni kurulacak devlet ile birlikte değişim geçirecek ve daha başka bir nitelik kazanacaktı.

---

<sup>35</sup> A. g. m. s.102 (Dipnotta)

<sup>36</sup> İlhan Başgöz, **Nasreddin Hoca**, İstanbul, 1999, s. 30

Bu ön bilgilerin ışığında ilk “Türk” folklor çalışmalarının ne zaman ve nasıl başladığına ilişkin bilgilere geçebiliriz. Çeşitli kaynaklarda (Öztürkmen, Tan, Boratav, Başkurt, Evliyaoğlu ve diğerleri) bu bilgiler yer alsa da bilgilerin arasından bir seçim yaparak bunları ayıklamak ve özet olarak sunmak daha mantıklı olur. 19. asrın ikinci yarısında Osmanlı aydınları arasında gelişen halkbilimi merakı bu konularda araştırma yapan çeşitli uzmanların yetişmesine vesile olmuştur:

Osmanlı eğitim kurumlarında tarihçilik İslami geçmiş ve Osmanlı hanedanı üzerinde dururken, “Türklük fikri”, diğer milliyetçi akımlarda olduğu gibi, dil kavramının etrafında şekillendi. Tanzimat döneminde birçok aydın yeni yeni oluşan siyasi ve toplumsal fikirlerin daha etkin iletişimi için dilde sadeleşme gereğini vurguladı. Bunların başında Namık kemal (1840-1888), Şinasi (1826-1871) ve Ziya Paşa (1829-1888) gelir. Bu araştırmacıların arasında Namık Kemal’in eserlerinin önemi, üst sınıf bürokrat elitin ve ayan’ın tersine, onun toplum ve halk kavramlarına dair bir bilinç oluşturmada öncü bir rol oynamasıdır. Dil eksenini etrafında yavaş yavaş Osmanlı aydınlarının gündemine giren halk kültürüne duyulan bu ilginin başka bir ayağı da memleketin maddi kültürüyle ilgiliydi. Oryantalistlerin etkisiyle da olsa Osmanlı kültürünü temsil ettiği düşünülen el sanatları zamanla değer kazandı. 1869 yılında Müze-i Hümayun olarak adlandırılacak ilk Osmanlı müzesi, 1846’da İstanbul’da açıldı ve değerli birçok halk sanatı örneği orada sergilendi.<sup>37</sup>

Bir başka önemli isim olan Ziya Gökalp için halkiyatın önemi “resmi medeniyet” ve “halk medeniyeti” arasında kurduğu karşıtlıkla yakından

<sup>37</sup> Arzu Öztürkmen, **Türkiye’de Folklor Ve Milliyetçilik**, İstanbul, 1998.s. 24

ilgilidir. Gökalp'e göre, halk medeniyeti ve resmi medeniyet Türklerde başka milletlerde olduğundan çok daha keskin bir çizgiyle ayrılmıştı: Türklerin yakın dönemde hezimete uğramalarındaki en büyük etken kendi müesseselerini yükselterek medeniyet kurmak yerine yabancı milletlerin müesseselerine zahmetsizce konarak bir medeniyet oluşturmaya kalkışmalarıydı. Bunun sonucu olarak, Gökalp'ın 20. yüzyılın başında Osmanlı-Türk toplumu için tespiti pek de umut verici değildir. Ona göre, "ne resmi ariflerde milli bir hassasiyet, ne de halk irfanında usuli bir intizam ve irtika mevcut olabilmıştır."<sup>38</sup>

Ziya Gökalp gibi, folkloru yeni bir araştırma alanı olarak dikkat çeken Osmanlı aydınlarından biri de Rıza Tevfik'tir. Halk medeniyetini Türklüğü muhafaza eden bir kaynak olarak gören Gökalp'ın folklor ve milliyetçilik arasında kurduğu ilişkiyi, 1913 yılında Peyam gazetesinin edebi ekinde çıkan "folklor- folk-lore" adlı yazısında Rıza Tevfik farklı bir açıdan kurar. Ona göre folklor ve ulus arasındaki ilişkiyi kuran kavram "anonimlik" tir. Diğer bir deyişle, Rıza Tevfik'e göre, ancak toplumun benimsediği sözlü ürünler yaşayabilirler; belli bir tarihsellik içinden süzülerek günümüze kadar uzanan folklorik türler bir milletin kendini ifade ediş biçimi olarak da görülebilirler. Rıza Tevfik'in önemle vurguladığı bir diğer nokta da folklor ürünlerinin belli bir sadelik içinde ulaştıkları üstün sanatsal ifade gücüdür. Halk dilinin edebi dile oranla daha kısıtlı bir söz dağarcığı olduğunu kabul etmesine rağmen şöyle der: "... onda ne garip ne icazlı bir fusun-ı eda (charme de l'expression) var ki birkaç sözle birçok şeyler söyleyebiliyor." Rıza Tevfik için halk edebiyatının

---

<sup>38</sup> A.g. e. s.26-27

“büyüleyici edası” resmi edebiyatımızın birçok eserini geride bırakır. Herhangi bir folklor ürününün yoğun ifade gücüyle hem tarihsel bilgiler içerebileceğini hem de tarihsel anlatıların yapamadığını yaparak bahsedilen konularla daha farklı bir düzlemde buluşma sağladığını söyler.

Rıza Tevfik gibi folkloru Avrupa referansı ile gündeme getiren bir diğer yazar da Köprülüzade Mehmet Fuat'tır. 1914 yılında kaleme aldığı “yeni bir ilim: halkiyat; folk-lore” İkdam gazetesinde yayınlanır. Köprülü, folklorun Avrupa’da yıllardan beri kurumsallaşmış olmasına rağmen Osmanlı camiasının “hala böyle bir şeyin mevcudiyetinden bile gafil” olmasından yakınır. Balkan örneğini göstererek folklor ve milliyetçilik arasındaki yakın ilgiyi Köprülü şöyle kurar: “Balkan milletleri Rumeli’yi kendi aralarında taksim için mücadele ederken yalnız silahla değil, bir takım delail tarihiyle, lisanîyle ve insaniyle ile de mücehhez idiler. “Folklor” tetkikatı onlara çok noktalarda rehber oluyordu.” Köprülü’ye göre folklor araştırmalarının milliyetçilikle ilgisi sadece bir vatan aşkından ibaret değildir. Folklorik bilgi siyasi idarecilerin sık sık başvurdukları bir kaynak olması vesilesiyle aynı zamanda işlevsel bir bilgidir de. Devlete hizmet için folklor kaynaklarını kullanma meselesinin altını çizen Köprülü, bu konuda İngilizlerin Hindistan’da, Fransızların Cezayir ve Tunus’ta yürüttükleri araştırmalara değinir; ayrıca, Rusların benzer araştırmaları Türkiyat adı altında yaptıklarını da hatırlatır. Ama önemle vurguladığı bir başka nokta da folklorun uluslararası camia içindeki “temsiliyet” ve “tanıtım” özellikleridir. Köprülü’ye göre, Avustralya ve Afrika “vahşileri” hakkında yapılmış araştırmalar Türkler üzerine olanlardan kat kat daha fazladır: “...Garp ilim irfanına Türk folklorunu tanıtmak vazifesi tabi

atiyle Türk mütefekkirlerinin uhde-i mesuliyetine terettüp ediliyor. Bu tarz mesai Türk milletine edilecek hizmetlerin belki en mühimidir.”<sup>39</sup>

Fuat Köprülü gibi folklor araştırmalarına “milli bir vazife” gözüyle bakan bir başka Osmanlı aydını da kuşkusuz Selim Sırrı (Tarcan) idi. Selim Sırrı, folkloru “vücuda getirilen” bir malzeme olarak da görmektedir: halk kavramının aydınlar arasında önem kazanmasıyla birlikte “her millet mazisini tetkike başlamış, itiyadın ve tabayiin menşeleri araştırılmış, hurafeler, ananeler, masallar, darbı meseller, destanlar, türküler, milli rakslar toplanarak folklor vücuda getirilmiştir.” Bugün folklor tarihçesi içinde yeri önemle vurgulanan J.G. Herder’e direkt referans veren ilk aydınlardan biri de Selim Sırrı’dır. Ama Selim Sırrı’nın folklor alanındaki asıl rol modeli yakından tanıdığı İsveç’teki folklor derlemecileri ve onların çalışmaları ışığında oluşturulmuş olan folklor müzeleridir. İsveç’teki folklor müzeleri, Selim Sırrı için de Fuat Köprülü’de olduğu gibi eski adet, yaşam biçimi ve inançların “vesaikle tespit” edildiği yerlerdir.<sup>40</sup>

Folklor konusuna doğrudan değinen ve bu konudaki düşünceleri, yaklaşımları yazılı olarak bugüne ulaşan bir başka aydın da kuşkusuz Yusuf Akçura’dır. Yusuf Akçura’ya göre “ne etnografi ne de folklor birer ilim değildir; ancak asıl ilim, etnolojiye malzeme toplayan hadimlerdir.” Diğer bir deyişle, folklor derleme içinden ibarettir, değerlendirme işiye etnolojinin işidir. Etnoloji “etnografinin topladığı malzemeyi bir sistem üzere tanzim edip halk hayatının her nevi hadiselerini muayyen kanunlara icra ederek, bu hayatın

---

<sup>39</sup> A.g. e. s.30–32

<sup>40</sup> A.g. e. s.33–34

tekâmül seyri gösteren ilim” olarak görülür. Bu tanımlamalar Akçura'nın “folklor” teriminden daha ziyade “folklorik malzeme”yi algıladığına işaret eder.<sup>41</sup>

Yukarıda belirttiğimiz Osmanlı aydını yazarların hemen her biri bu konunun siyasi boyutuna da dikkat çekiyor. Özellikle “folklor” ve “ulus” arasındaki ilişkinin farklı açılardan da olsa altı hep çiziliyor. Rıza Tevfik'e göre folkloru ulusa mal eden temel nokta “anonimlik” ise, Ziya Gökalp'e göre folklor “Türk ulusunun” özgün kültürünün bozulmadan biriktiği bir depodur. Fuat köprülü folklorun ulus-devlet “idaresi” için bilgilendirici hatta “istihbarat” verici rolüne dikkat çeker. Selim Sırrı ise “dünyanın en meraklı folkloru Türk ilinde bulunur” diyerek folklorun bir ülkeyi başka ülkeler nezdinde “temsil etmesi” boyutunu vurgular. Bu yazarların çoğu için Avrupa'yla mukayese anahtar bir noktadır. Avrupa'da folklor konusunda fikir üretmiş olan Herder, Thoms, Grimm kardeşler ve Van Gennep gibi birçok araştırmacı-aydına referans verirler.<sup>42</sup>

Bu temel bilgilerden sonra Türk folklorunun, Cumhuriyet sonrası nasıl bir yol izlediğine bakabiliriz.

### **3. CUMHURİYET DÖNEMİ FOLKLOR ÇALIŞMALARI**

Türkiye'de Cumhuriyetle birlikte ortaya konan siyasal tercihler içinde kültürün nasıl tanımlanacağı, kültürde ne tür bir seçiciliğe yer verileceği esaslı bir problem kaynağı olmuştur. Çünkü kültür açık bir karşılaşma, yüzleşme ve

---

<sup>41</sup> A.g. e. s.35–36

<sup>42</sup> A.g. e. s. 37–38

çekişme alanıdır; onu bir bütünleştirme aracı olarak görmenin artık imkânı yoktur. Mevcut kültürün toplumu total düzeyde anlamlandıracağı görüşü de bu nedenle reddedilir. Kültürün toplumsal maliyeti devlet, iktidar ve aydınlar nezdinde sürekli tartışılır. Temel sorun kültürün maliyetinin ne olduğudur? O gerçekten üretiliyorsa bu üretimin sermayesi ve emeği nereden gelmektedir? Ya da kim kazanıp kim kaybedecektir?<sup>43</sup>

Bu paragraf Cumhuriyet ve devrimlerin nasıl bir değişime yol açtığına açıklanması bakımından önemlidir. Zira Cumhuriyet'ten önce belirgin olan İslam ögesi, devrimle birlikte Türk ögesine dönüşmüştür. Bu durum M. Kemal Atatürk'ün de belirttiği üzere “Türkiye cumhuriyetinin temeli kültürdür” anlayışını ortaya koymuştur. Bu *kültürün* nasıl bir kültür olduğu ne tür bir *muhteva içerdiği* yeni yapılan çalışmaları da etkileyecektir. Yine Atatürk bir başka konuşmasında halkbilimi ile dolaylı açıdan ilgili olan şu sözleri söylemiştir:

“...bozuk zihniyetli uluslarda büyük çoğunluk başka amaca, aydın denen sınıf başka zihniyete maliktir. Bu iki sınıf arasında tam karşıtlık, tam muhalefet vardır. Aydınlar nasıl kitleyi kendi amacına yöneltmek ister; halk kitleleri ve halkın büyük çoğunluğu ise aydın sınıfa bağlı kalmak istemez. O da başka bir yön bulmaya çalışır. Aydın sınıf düşünce ve uyarma yoluyla büyük kitleyi kendi isteklerine uydurmada başarı sağlayamayınca başka yollara başvurur. Halka hükmetmeye ve zor kullanmaya başlar; zorbalıkla yönetmeye kalkar. Artık burada çözümlenecek noktaya geldik; halkı ne birinci yöntemle ne hükmederek ve zor kullanarak kendi amacımıza sürüklemeye başarılı olamadığımızı görüyoruz. Neden?”

<sup>43</sup> Necdet Subaşı, “Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu”, **Doğu Batı**, s. 138

“Arkadaşlar, bunda başarılı olmak için, aydın sınıfla halkın zihniyet ve amacı arasında doğal bir uygunluk olması gerekir. Yani aydın sınıfın halka önereceği amaçlar halkın ruh ve vicdanından alınmalı.”<sup>44</sup>

Atatürk, Konya’da yaptığı bu önemli konuşmasında aydınların halk ile birlikte hareket etmesi gerektiğinin önemine dikkati çekmektedir. Bu dönemde oluşturulan kültür kurumları da “halka doğru” parolasını ilke edinmiş kurumlardır. Dünyada folklor ve milliyetçilik ilişkisi ve Türkiye’de folklor ve milliyetçilik ilişkisi adlı bölümlerde bahsedilen, bu dönemlerde oluşturulan kültür kurumlarının ve bu kurumlarda yapılan çalışma ve girişimlerin (Köy Enstitüleri, Halk Evleri ve diğer kurumların) başlarına gelen trajik olayları burada tekrar etmeye lüzum yoktur, Öztürkmen’in kitabında bunlar tüm detaylarıyla açıklanmaktadır. Ancak bu bölümde bahsedilebilecek en önemli kurum büyük ihtimalle Aydınlar Ocağı olacaktır. Bu Ocak, 1980 askeri müdahalesinden sonra günlük hayatımızı büyük ölçüde değiştiren Türk-İslam sentezinin en önemli merkezlerindedir. Ocak ile ilgili çeşitli kaynaklardan derlenen bilgilerin bize günümüz Türkiye kültürünün hangi temeller üzerinde yükseldiğini açıklaması bakımından önemlidir.

Bu bölümün ilk alt başlığı altında verilen bilgilerde bu tarz *kültür ocaklarının* 20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğundaki toplumsal çözülmenin önünü alabilmek amacıyla daha çok *Jöntürk* hareketinin destekçileri tarafından örgütlendiği açıklanmıştı. Bu dönemde bu ocaklar Rum, Ermeni, Bulgar ve bugün izini süremediğimiz başka halkların da milliyetçi söylevleriyle bir yarış ve rekabet içinde oldukları bilinmektedir. Yine bu tarz kültür ocaklarının Cumhuriyet devrimi öncesinde Tatar Türk’ü olan Yusuf Akçura’nın büyük gayretleriyle o dönem göz

---

<sup>44</sup> Sait Evliyaoglu-Şerif Baykurt, **Türk Halkbilimi**, Ankara 1988, s.9–10



önüne alındığında, görece “ileri” bir toplumsal yapıyı savundukları da doğrudur. Ancak 1930’larda Hamdullah Suphi (Tanrıöver) ile bu ocaklarda başlayan inkılâp karşıtı yapılanma bu ocakların dönem yönetimi tarafından lağvedilmesine sebep olmuştu. 1970’lerde açılan ve günümüz siyasetini ve kültürünü şekillendiren bu tarz kültür *ocaklarından biri olan Aydınlar Ocağındaki* fikirsel yapılanma ve bu yapılanmanın halka ve halkbilimine olan etkileri gerek Doğu Batı dergisindeki bir makaleden, gerekse Bozkurt Güvenç’in Türk Kimliği adlı çalışmasından özetle aşağıdaki şekilde açıklamak mümkündür:

Milliyetçilik ve ümmetçilik gerilimi 1960’lı yılların sonlarına doğru esen devrimci rüzgârlarında karşı guruptaki aydınların bir ortak birlik altında toplanmasına sebep olmuştur. Bu durum makalede şu sözlerle anlatılmaktadır: Türk-İslam sentezi, 14 Mayıs 1970 yılında “milli kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle Türk milliyetçiliği fikrini yaymak” amacıyla kurulan Aydınlar Ocağı çevresinde bir araya gelen sağcı siyasetçi ve fikir adamlarının birkaç yıl sonra ortaya koyduğu, “sentez”dir. Makalenin diğer kısımlarında bu “sentez”e göre Türk kalmanın yalnız İslam kalmakla korunabileceği görüşü ve “sentezin” 1980 askeri müdahalesi sonrasında iktidar tarafından nasıl benimsendiği ele alınmaktadır.<sup>45</sup>

Bozkurt Güvenç’in Türk Kimliği adlı çalışmasında ise bu durum aşağıdaki şekilde açıklanmaktadır:

---

<sup>45</sup> Çiler Dursun, “Türk İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi”, **Doğu Batı**, s.58–79

\*Türk Tarih Kurumu

\*\*Türk Dil Kurumu

Peyami Sefa'nın (1963), Doğu-Batı Sentezi'nde Türk inkılâbına yönelttiği eleştirilere, önerdiği "Türk-İslam sentezi"ne 1970'li yıllarda Aydınlar Ocağı sahip çıktı. Ocak, Türkiye'nin bugünkü meseleleri üzerindeki görüşleriyle (1973), Peyami'nin "Türk- İslam sentezi" önerisini açıkça destekledi. Bu görüş, 12 Eylül askeri müdahalesini hazırlayan kadrolarca hemen aynen benimsendi, uygulamaya konuldu, savunuldu. 1980'li yıllar boyunca, TTK\*, TDK\*\*, TRT, MEB, YÖK ve Kültür Bakanlığınca uygulandı. *Bu tarih yorumuna göre, "kültür varlığının değişmeyen özü dindi"; "din kültürün özü; kültür ise dinin formuydu." Türk kültürü, İslamiyet ile başlıyordu. Uygulamanın açık amaçlarına göre, laik Türkiye cumhuriyetinin vatandaşları yeniden Müslüman olacaklar; İslamiyet'i bu plandan öğreneceklerdi.* Kamuoyundaki ve basındaki tepkilerle, kimi aydınların uyarısı üzerine, giderek gücünü yitirmiş görünen *milli kültür planı*, 1989-90'lı yıllardan sonra, resmen değilse de kısmen yürürlükte görünüyordu.<sup>46</sup>

Bu *sentez* ve sentezin topluma devlet eliyle dayatılması şüphesiz halkbilimi çalışmalarını da etkilemiştir. Ülkemizin önemli halkbilimcilerinin artık gerçek anlamda *bilimsel* çalışmalarını bu sentezin baskısı dışında gerçekleştirebilecekleri ortam/ortamlar bulmak amacıyla yurt dışına gitmelerinin de önemli bir nedeni bu dayatmacı anlayıştır. Dilde sadeleşmeye ve öz Türkçeleşmeye karşı çıkan bu anlayış, halk dilini önemli ölçüde göz ardı etmiş, bu dönemde daha çok divan edebiyatı ürünlerinin araştırılması ve değerlendirilmesi önem kazanmıştır. Bu durum halkbilimi çalışmalarına, özellikle halk edebiyatı, halk tarihi ve halk ozanlarının eserlerinin araştırılması derlenmesi çalışmalarına önemli bir sekte vurmuştur. Diğer

---

<sup>46</sup> Bozkurt Güvenç, **Türk Kültürü**, İstanbul, 1997,s. 47

yandan ülkemizin sınırları içerisindeki herkesin Türk addedilmesi ve farklı etnisitelerin dışlanması da yine halkbilimi alanına önemli bir sorun yaratmıştır. Bu “sentez” zaten ülkemizde ve dünyada oldukça zor olan objektif tarih ve tarih yazıcılığı başta olmak üzere tüm sosyal bilimlerin çalışma alanını büyük ölçüde daraltmıştır.

Bunlara rağmen 1923-1980 arası dönemde halk kültürünü ve halk tarihini ortaya çıkaran değerli ürünler verilmiştir. Bu ürünler, Türkiye’de folklor denilince ilk akla gelen isim olan P. N. Boratav başta olmak üzere çeşitli bilim adamlarının yoğun gayretleriyle ortaya çıkmıştır. Yerli halkbilimcileri ortaya çıkmadan önce pek çok halkbilimi ögesi yabancı bilimciler tarafından derlenmekteydi. Macar besteci Bela Bartok’un Türk halk müziği derleme çalışmaları bu konudaki en belirgin örneklerden biridir. Bunun yanı sıra önemli halk kahramanlarından büyük çoğunluğunun yaşamları da yabancı bilim adamları tarafından incelenmiştir. Bunlara örnek vermek gerekirse kısaca; Ethe: Seyit Battal Gazi Menkıbeleri (1871), P. Horn: Seyit Battal Gazi Menkıbeleri (1909), Valenski: Nasreddin Hoca (1911) gibi çalışmalar sayılabilir. Yabancılar tarafından yapılan bu çalışmalar, Türkiye’de folklor’un başlangıç tarihi olarak kabul ettiğimiz 23 Temmuz 1913 günü Ziya Gökalp’in Halk Medeniyeti başlıklı yazısının yayımlanış tarihinden sonra da sürdürüldü.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> S. V. Örnek, **Türk Halkbilimi**, Ankara, 2000, s.50–53

#### 4. ÜLKEMİZDEKİ FOLKLOR ÇALIŞMALARININ BUGÜNÜ VE GELECEĞİ

Cumhuriyet dönemi sonrasında bazı engellere rağmen ülkemizde önemli halkbilimi çalışmaları ortaya konmuştur. İlerideki bölümlerde detaylarıyla açıklanacak bu çalışmaları ortaya çıkaran en önemli isimler elbette P.N. Boratav ve İlhan Başgöz'dür. Bu alt başlık altında yurdumuzun bazı önemli halkbilimcilerinin Türkiye'de halkbilimi çalışmalarının geleceği hakkındaki görüşleri aktarılacaktır.

Önceki başlıkta ifade edildiği gibi 1980 müdahalesi ile birlikte ülkemizde sosyal bilimlerin çalışma alanı oldukça daraltılmıştır. Bu tehlikenin farkında olan bazı araştırmacılar ülkemizde halkbiliminin bugünü ve geleceği hakkında birtakım fikirler öne sürmüşlerdir. Bu fikirler kısaca şöyle özetlenebilir.

Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilim adlı çalışmasında Öcal Oğuz küresel kültürün ortaya çıkardığı tehlikelerin bazılarını dikkat çekmektedir. Buna göre; küreselleşme dünyayı hızla tek biçimli hale getirmektedir. Dolayısıyla, yerel renkler ve farklılıklar ortadan kalkmakta, dünya kültürel çeşitliliğini ve bu bağlamdaki ilginçliğini yitirmektedir. Gezegenimiz, UNESCO'nun tanımlamasıyla "somut" ve "soyut" özgün kültür varlığını kaybetmektedir. Küreselleşme her kültürden birçok değeri ortadan kaldırmaktadır, ancak yıkım, küresel dinamikleri ellerinde bulundurmayan ulusların kültürlerinde yaşanmaktadır. Önümüzdeki yüzyıllık zaman diliminde binlerce kültürün ortadan kalkacağı, binlerce dilin "ölü diller" grubuna gireceği ön görülmektedir.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> M. Öcal Oğuz, **Küreselleşme Uygulamalı Halkbilim**, Ankara, s.8

Bir önceki başlık altında ifade edilen Cumhuriyet Devrimi sonrası “kültürde seçicilik” sorunu bu bölümde de karşımıza çıkmaktadır:

Şu halde kültürümüzün kaybolmaması için ulusal kalıttan neyi, neleri seçerek var olma savaşımızı sürdürmeliyiz? Bu sorun çeşitli araştırmacılarda karşımıza farklı şekillerde çıkmaktadır.

Egemen toplumların kültürlerinde iki yüzyılda iki defa ortaya çıkan karşıt hareketlilik, ulusal kültürlerin yaşatılması, korunması veya değersizlerden ayıklanması konularını, toptan küreselleşme veya küreselleşme halkaları oluşturma açısından yoğun bir tartışma alanına çevirdi. Türkiye’de çeşitli kurumlar, adlar, kavramlar arasında paylaşılan ve bu nedenle de bir bütün halinde ele alınamayan ve tartışılmayan “ulusal kalıt” (Patrimone National) kavramının oluşturulması ve tartışılmaya açılması gerekmektedir. Basit ve geçici bir tanımlama yapacak olursak, ulusal kalıtın “ulusal kimliği oluşturan, destekleyen, açıklayan gösteren maddi ve manevi bütün unsurlar” dan oluştuğunu söyleyebiliriz. Dünyada tartışılan ve bizim de tartışmamız gereken soru, bu tanımın içine giren unsurların neler olduğu ve girmeyenlerin geleceğinin ne olacağıdır. Kültürün tarihsel değişim süreç ve biçimlerini izlemek açısından “kültürel her varlık”, ilke olarak ulusal kalıt kavramı içine alınmalıdır. Öte yandan, bu ilke doğrultusunda ulusal kalıtın korunması, yaşatılması ve yaygınlaştırılması sorunsalı üzerinde düşünce yürütmek gerektiği zaman da “uygulanamaz” bir ilkenin varlığı ile karşı karşıya kalıyoruz. Geçmişe ait her ulusal kalıt korunacaksa yeniyi nasıl ve nerede inşa edeceğiz sorusu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu soru doğal olarak beraberinde estetik ölçüleri yani “seçici” davranma zorunluluğunu da

beraberinde getiriyor. Seçici davranma kavramı ile artık “göreceli” bir yaklaşım alanına girmiş oluyoruz. Geleceğe taşınacak ulusal kalıt anlayışını oluşturmak için, Mimar Sinan’ın minaresinden mahalli bir aşğın manisine uzanan geniş ve göreceli bu alanda çalışmanın getireceği yöntem sorunlarının Türkiye’nin ulusal kalıt anlayışı konusundaki bu parçalanmış yapısı içinde kısa vadede çözülebilmesinin zorluğu ortadadır.

Küreselleşen dünyaya doğrudan kazandıracağımız ulusal kalıt öğeleri üzerinde çalışırken, batılı araştırmacıların “tek katlı uygarlık” oluşturmuş “ilkeller” üzerinde çalışmak için geliştirdikleri yöntemlerle Türk kültür varlığını araştırmanın getirdiği sorunlar üzerinde düşünmek gerekmektedir. Kimi ideolojik seçimlerle en alt katmanlardaki kültürel olguları zorlama yöntemlerle bütün katmanların kültür değeri haline getirmeye çalışmakla kaybedeceğimiz “estetik avantaj”la bunun tersine olarak, “tek tipleşen” dünyaya “yeni bir zenginlik” olarak sunabileceğimiz “yerel olgu” kavramlarını bir arada değerlendiren yöntemlerden yararlanmalıyız.<sup>49</sup>

Öcal Oğuz’un bu önerileri yanında bir başka araştırmacı Seyfi Karabaş’ta değişen ve küreselleşen dünyamızda halkbiliminin geleceğinin ve işlevinin ne olması gerektiğini eserinde derinlemesine tartışmıştır. Karabaş’a göre ülkemizde halkbilim ya da yazarın kendi deyimiyle budunbilim uzun yıllar ihmal edilmiştir. Bu ihmalin ciddi sebebi kendimize saygı sorunudur. Örnek olarak kitabında Orhun yazıtlarının dilbilimsel incelemesini yapmış bir bilim adamının 1960’larda söylediği “Bizde kültür-mültür yok” sözünü acı bir mesel olarak göstermektedir. *Budunbilime*

---

<sup>49</sup> A.g. e. s.12–13

ilgisizliğin nedenleri, Mehmet Halit Bayrı'nın 1930'da söylediğine göre şu nedenlerdir:

“Halk hayatının bu suretle kendi muhitinde gizli bırakılmak istenmesinin fikrimize göre başlıca iki sebebi vardır: Birinci sebep, halkı tam manası ile hakir gören, onun mahsullerine ve müesseselerine istihfaf ve istihza ile bakmayı itiyat edinen eski Osmanlı zihniyet ve telakkisinin halk üzerindeki derin ve meşhum tesiridir... Halk, ancak içine çekilmek ve hususi âleminde saklanmakla varlığını müdafaa etmiştir... Birinciden daha dikkate şayan ikinci sebep ise, olduğu gibi öğrenilecek ve gene olduğu gibi gösterilecek olan halk hayatının, yabancılara henüz iptidailikten kurtulamadığımızı şahit tutulmasından korkulmasıdır.”<sup>50</sup>

İlerleyen bölümlerde Karabaş, Bayrı'nın bu sözlerini tartışmış halkbilimi araştırmalarını “basit” olguların beyhude açıklaması olarak gören bozuk zihniyeti ciddi şekilde eleştirmiştir. Karabaş eserinin ilerleyen bölümlerinde “neden budunbilim?” sorusunu kendi sözleriyle açıklamaktadır. Karabaş'a göre sosyal bilimler bir bütüncülük arz etmelidir. Bu nedenle temel amacın “bütüncül budunbilim” olması gerektiğini söylemektedir:

Türkçede “halkiyat”, “halk bilgisi”, “halkbilim”, “folklor” gibi adlar varken niye “budunbilim” adını öneriyorum? “halk” ile “” sözcüklerinin çok yıpranmış olduklarını düşündüğüm için. Değişik anlamlarda kullanıla kullanıla anlamsızlaşmış bu sözcüklerden türetilcek bir bilim dalı adının çelişen çağrışımlara yol açacağını, o bilim dalına yaklaşımımızı olumsuz bir biçimde

---

<sup>50</sup> Seyfi Karabaş, **Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru**, İstanbul, 1999, s.14

etkileyeceğini sanmıyorum. Karabaş ilerleyen bölümlerde “halk” ve “folklor” kelimelerinin yıpranmışlığına değinmiş kendi görüşleri çerçevesinde “budunbilim” in gelecek nesil halk kültürü araştırmacıları için daha uygun olacağını ifade etmiştir. Budun sözcüğü public, people sözcüğünün karşılığıdır. Bunun yerine folk sözcüğünün kullanılmasıyla, budunbilimin konusuna olumsuz çağrışımlara baştan kapı açıldığı ortadadır.<sup>51</sup>

İlerleyen bölümde ise Karabaş bu *budunbilimsel* çalışmaların nasıl bir yol izlemesi gerektiğini şu şekilde açıklamaktadır: Şimdiye dek budunbilimsel çalışmalara pek gönülsüz girişmiş, yalnızca yitmemesini dilediğimiz budun bilgisel ürünleri “toplayıp” arşivleme uğraşına ağırlık vermiş durumdayız. Budunbilim yapmak yerine budun bilgisi ile yetinmekteyiz de diyebiliriz. “Budunbilim yapabilmek için önce budun bilgisel ürünlerin derlenmesi gerekiyordu” denebilir. Büyük ölçüde doğrudur bu. Yalnız, açık seçik amaçlar için yapılmayan derlemelerin ya da anıklıkların pek sağlıklı, sonradan belirlenecek amaçlar için yeterli olmayacakları da kolayca görülebilir. Budunbilimsel çalışmalarla budun bilgisel çalışmalar at başı gitmek, birbirlerine itici güç olmak zorundadırlar. Tanımda; “budun bilgisi”: iletişim biçimlerinin toplum baskınlığının etkisi altında öznel tutarlıklı kullanışlarının ürünlerinin tümünü içerir. Karabaş kitabının ilerleyen bölümlerinde “bütüncüllük” kavramı üzerinde durmaktadır. Bu kavram “budunbilim” çalışmalarında diğer sosyal bilimlerinde kullanılması gerektiği anlamına gelmektedir. Mesele bir budunbilim çalışmasının araştırdığı konu itibariyle diğer disiplinlerle bir arada yürümesidir. Bunlar elbette halkbiliminin ya da

---

<sup>51</sup> A.g. e. s.23



yazarın ifadesiyle “budun bilimin” yardım aldığı önemli dallar olan tarih, coğrafya, dil bilim, psikoloji, sosyoloji ve diğer bilimlerdir. Ancak bu sayede bir bütüncüllüğe ulaşılabilecek ve halkbilimi çalışmalarının bir değeri olabilecektir.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> A.g. e. s.25–59

### III. İNCELENEN HALK BİLİMCİLER HAKKINDA

#### TEMEL BİLGİLER

##### 1. PERTEV NAİLİ BORATAV'IN HAYATI VE ESERLERİ

Cumhuriyet kurulduktan sonra Selim Sırrı Tarcan ve Mehmet Halit Bayrı gibi Osmanlı'nın son döneminde yetişen, konunun meraklısı halkbilimi araştırmacılarının ardından, yeni dönemde daha bilimsel ve modern araştırmalar yapmak amacıyla yeni metotlar ve eğitim sistemleri geliştirilmişti. Bu yeni sistemde yetişen ilk ve en büyük isim kuşkusuz P. N. Boratav'dır. Hocanın hayatının ilk yıllarından başlayarak son günlerini geçirdiği Paris'e uzanan hikâyesi Cumhuriyet'in macerasına paralellik göstermektedir. Hocanın gençlik döneminde etkisinde kaldığı fikri akımlar, olgunluk çağındaki düşünceleri ve siyasi görüşleri genellikle devrin revaçta olan fikir akımlarıyla paralellik arz etmektedir.

Metin Turan'ın çalışmasıyla, Kültür Bakanlığı yayınlarından çıkan Pertev Naili Boratav'a Armağan adlı kitapta Hoca, röportajı gerçekleştiren Ayhan Aydın'a 23 Aralık 1997'de hayatının ilk yıllarını şu şekilde anlatmaktadır:

Ben, Naili Bey'in, kaymakam Naili Bey'in oğluyum. Naili Bey hayatının sonlarına doğru, Bolu sancağının, Mudurnu kazasının kaymakamıydı. Ben ilkokulu Mudurnu'da bitirdim. O sırada İstanbul'un ve Anadolu'nun bir kısmı işgal altındaydı. İlkokulu bitirince, dayımın teşvikiyle Kumkapı'daki Fransız okuluna gittim. Papazların olduğu bu okulda beş sene okudum. Sonra İstanbul lisesine gittim. Daha sonra üniversiteye gittim. Türkiye her yönden

zengin bir memleketti. Ölüm, doğum, evlenme, oyun adetleri her yörede ayrı ayrı, çok renkli gelenekler şeklinde tatbik ediliyordu. Her ilde farklı bir uygulamayla karşılaşmamız doğaldı. Anadolu'daki yaşam çok renkliydi. Bu benim ilgimi daha küçükken çekmişti.

Bu zenginliklerin neler olduğu sorusuna ise Hoca'nın yanıtı şöyle olmuştur:

Babamın yanına, yani Bolu'ya tatillerimde gidiyordum. Hilmi Ziya sosyoloji profesörü olarak bizlere ders veriyordu. Çok değerli bir insandı. Bu konularla ilgimi de biliyordu. Bolu'ya tatile gitmeden önce bana bazı konularda dersler, ödevler, öneriler veriyordu. Ben de Bolu'ya gidince bunları uyguluyor, çeşitli araştırmalar yapıyordum. Benim çalışmalarım oralardan başladı.<sup>53</sup>

Diğer bir çalışma olan DTCTF Tasfiyesi kitabında ise Mete Çetik, Hoca'nın ilk yıllarını ve ilk çalışmalarını şu şekilde açıklamaktadır:

Botarav'ı folklor araştırmaları yapmaya yönelten Hilmi Ziya (Ülken) olur. İlk çalışması ise lise son sınıfta Mudurnu yöresinde yaptığı derlemedir. Boratav 1927'de darülfünun edebiyat şubesine girer. Bu sırada, sonradan kendisini şikâyet edecek olan Ziya Karamuk, Mecdut Mansuroğlu, Şükrü Güllüoğlu ve Nihal Atsız ile arkadaş olur. Bu dönemde Boratav, kendi deyişiyle önce milliyetçidir, sonra giderek Atatürk milliyetçiliği çizgisine gelir. İstanbul Darülfünun edebiyat şubesinden 15 Ekim 1930'da mezun olur. Aynı yıl burslu okuduğu yüksek muallim mektebini de bitirir. 1 Şubat 1931'de

---

<sup>53</sup> Metin Turan, “Perteve Naili Boratav'a Armağan”, Ankara, 1998. s. 5-6

Darülfünun Edebiyat Fakültesinde Fuat Köprülü'nün asistanı olarak göreve başlar.

Bu döneminden sonra Boratav'ın özellikle Zeki Velidi (Togan)'ın tarih tezini Reşit Galip'in eleştirmesi bunun üzerine Hoca ve bazı arkadaşlarının Reşit Galip'in bu eleştirilerine karşı çıkmasının dönemin yönetimiyle arasını açtığı açıklanmaktadır... Bu olayların üzerine Boratav ve Atsız gibi araştırmacılar Köprülü'nün tavsiyesine uyarak Anadolu'da öğretmenlik yapmıştır. Konya lisesinde görev yaparken Hayrinüsa Hanım'la evlenir (1935). Boratav, Konya'da öğretmenlik yaparken Sabahattin Ali'de Konya'dadır. Boratav, Sabahattin Ali'nin Atatürk'e hakareten mahkûm olduğu davada savunma tanığıdır. Bu sırada bir sene Beyşehir'de ve Halıcıoğlu'nda askerlik yapar. Konya'da da araştırmalarını sürdürür ve dış yayınları, özellikle Fransızca yayımlanan Sovyet yayınlarını takip eder ve giderek daha sol bir çizgiye yönelir. 1930'ların ortalarında Boratav Ön Asya dilleri öğrenimi için bulunduğu Almanya'da eşiyle birlikte bir Yahudi'nin evinde kaldığı, burada Nazi hayranı Türk öğrencilerle birlikte ciddi tartışmalara girdiği ve bunun sonunda talebe müfettişliğine komünizm propagandası yaptığı gerekçesiyle şikâyet edildiği kitapta anlatılmaktadır. Boratav Türkiye'ye dönüşünden sonra 1938-39 arasında CHP'de güçlenen ırkçı-Turancı gurupları eleştirmesinden ötürü o dönem ciddi tepki çekmiştir.

İlk sayısı Ocak 1941'de yayımlanan Yurt ve Dünya dergisini yayınlayanlar arasındadır ve bu derginin 21.sayıdan sonra imtiyaz sahibi olarak gözükür. Dergi, özellikle 40'lı yıllara damgasını vuran ırkçılık rüzgârına karşı antifaşist tavır sergiler.

DTCF'deki tasfiyeyi Türkiye'de çok partili hayata geçiş sürecinin taşıdığı özellikler çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Sermaye grupları savaş yıllarının sonunda hükümet politikalarının belirlenmesinde küçük burjuva radikalizminin zaman zaman baskın hale gelebildiği bürokrasi vesayetine artık ihtiyaç duymamaktadır. Dahası, varlık vergisi, çiftçiyi topraklandırma kanunu, köy enstitüleri gibi örnekler, sermaye ve büyük toprak sahibi grupları hayli rahatsız etmiştir. CHP 1947'de programını DP programının bir benzeri haline getirir ve bunu uygulamaya başlar. Dış ticarete liberalleşmeye, ticaret açığına ve dış borca dayalı bir yapının hayata geçirilmesi, tarımda ihtisaslaşmayı reddeden ve sanayileşmenin ön planda tutulduğu 1945 ve 1946 planlarının bertaraf edilmesi, grevin yasaklanması ve sosyalist parti ve sendikaların kapatılması bu dönemde sermaye egemenliğinin artık tamamen yerleştirilmekte olduğunu gösterir. Tüm alanlarda küçük burjuva radikalizminin etkileri silinmeye çalışılır. Türk burjuvazisi uluslararası planda da tercihini ABD'den yana yapar ve bu tercihin iç politikaya dönük birçok etkisi olur. Türkiye'de 1908'de ilk devrimini gerçekleştiren burjuvazi 1946'dan sonra "iktidara gelir". Çok partili hayata geçiş yılları, aynı zamanda, gericilik ve tutuculuğun daha saldırgan olduğu yıllardır. Milli şef döneminin faşizan uygulamaları bu dönemde belli alanlarda varlığını şiddetlenerek sürdürür. Sol parti ve sendikalar kapatılır, Sovyetlerle ilişkilerin gerginleşmesinin de etkisiyle, solcu bilinenlere karşı – bir iki yayın organı hariç – basın da içinde olduğu bir cepheden açık saldırılar yürütülür. Grev yasaklanır, milliyetçilik karşıtı en ufak bir tartışmaya yer verilmez. DTFC'den tasfiye edilen öğretim üyeleri, solcu ve ilerici oldukları için

hedeftirler. ABD'ye antikomünist mesaj verme endişesi ve DP'yle CHP'nin birbirlerini vurmaya çalışırken bu öğretim üyelerini araç olarak kullanmak istemesi durumu daha da ağırlaştırmaktadır.<sup>54</sup>

Üniversitede Cadı Kazanı;1948 DTCF Tasfiyesi kitabında Mete Çetik Hocanın görevden alınmasının nedenlerini ve bu nedenleri oluşturan siyasi arka planı yukarıdaki biçimde anlatmıştır. Konu ile ilgili diğer bir kaynak olan “Pertev Naili Boratav’a Armağan” adlı eserde ise bu tasfiye şu şekilde açıklanmaktadır:

Ülkedeki yeni siyasal yapılanmayla beraber üniversite ve öğretim üyelerine yönelik kararların da hayat bulması başlar. 1945 Aralık ayında MEB profesör ve öğretmenlerinin siyasi yazı yazamayacaklarına dair bir genelge yayımlar. Ardından, 15 Aralık 1945'de Boratav, Boran ve Berkes'ler “görülen lüzum üzerine bakanlık emrine” alınır ve haklarında bir tahkikat açılır ve böylece bir dizi olayla, 23 Şubat 1948'de toplanan Fakülte yönetim kurulunun bu üç öğretim üyesinin derslerinin tatil edildiğine ve 22 Nisan 1948'de TBMM milli eğitim tali komisyonunun üniversite kadrolarının tespiti, kadrodan çıkarılan hocalardan kalan kadroların tanzimini bitirir. Ve böylece 12 Temmuz 1948'de yasanın yürürlüğe girmesiyle Pertev Naili Boratav, diğer iki arkadaşıyla birlikte açığa alınmıştır.

Bir başka kaynak olan Tarihçilerin Kutbu: Halil İnalçık Kitabı'nda ise, ünlü tarihçilerimizden Halil İnalçık, Emine Çaykara'ya verdiği röportajında Pertev Naili Boratav ile olan anılarını ve Hoca hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>54</sup> Mete Çetik, **Üniversitede Cadı Kazanı 1948 DTCF Tasfiyesi**, İstanbul, 1998, s.1-43

H. İ.- “Paris’te görüştüğüm büyük Türk folklorcusu Prof. Pertev Naili Boratav, Fuat Köprülü’nün öğrencisidir. Fuad Bey’in halk edebiyatı, folklor üzerindeki tetkiklerini genişletmiş, derinleştirmiş bir otoritedir. Boratav’ın arşivi Tarih Vakfı’na intikal etti. Boratav, Türk folklorunun babasıdır, şimdi bu alanı öğrencisi, değerli dostum Prof. İlhan Başgöz temsil etmekte...

E.Ç.- Pertev Naili Boratav’ı siz üniversiteden tanıyordunuz zaten...

H.İ.- Tabii. DTCF’ndeki tutucular, yabancı hocaları kaçırttığı gibi Boratav’ı da kaçırttılar, o Paris’e gitti. *Marksist’ti kendisi. Marksist sosyoloji, bugün tarihi bilimlerde takip edilen bir disiplindir.*<sup>55</sup>

Halil İncalcık röportajda görüldüğü gibi Boratav’ın *Marksist* olduğunu ifade etmiştir. Öğretim üyelerinin siyasal görüşlerinin olamayacağı kanısında olan dönemin yönetimi Boratav ve iki arkadaşını mesleklerinden uzaklaştırmışlardır: Üniversitede çalıştırılmaz olunca 1948-52 yılları arasında ABD Stanford Üniversitesinde, Hoover kütüphanesinin Türkiye bölümünün kuruluşunu, Türkiye’den yönetti. 1952’de Fransa’ya gitti. 1952’den 1972 sonuna kadar Centre National Da Recherche Scientefique’de araştırma uzmanı olarak çalışmalarını, 1976’ya kadar da Ecole Pratique Des Hautes Etudes’de Türk folkloru seminerlerini, daha sonra da Centre National De La Recherche Scientefique fahri araştırma uzmanı olarak çalıştı. Uzun süre Ecole Des Hautes Etudes En Sociales’de Osmanlı arşiv belgeleri üzerine seminerler yönetti. Türk halk kültürünü uluslararası bilim çevrelerine o tanıttı. Kendisine

---

<sup>55</sup> Emine Çaykara (Söyleşi), *Tarihçilerin Kutbu ‘Halil İncalcık Kitabı’*, İstanbul, Ekim 2005, s. 274.

1993'te kültür bakanlığı tarafından "Türk folkloruna üstün hizmet onur ödülü" verildi. 16 Mart 1998'de aramızdan ayrıldı. Mezarı Paris'tedir.<sup>56</sup>

### **Pertev Naili Boratav'ın eserleri**

Boratav'ın yaptığı çalışmaların bazıları yukarıdaki bölümde açıklanmıştı. Bu bölümde Boratav'ın eserleri ve bu eserlerin içerikleri kısaca tanıtılacaktır.

P. N. Boratav, akademik yaşamının bütün dönemlerinde, Türk halkbiliminin yorulmaz bir çalışanı olmuş, dağınık ve henüz metotsuz bir bilme yön vermiş, bir ekol oluşturmuştur. İlk çalışması olan Köroğlu Destanı (1931) üzerine yazdıklarıyla, aramızdan ayrıldığı gün basımevinden kitapçı raflarına taşınan Savunma'sına değin bütün yazılarında bilimsel bakış açısını özenle koruduğunu görürüz.

Bilim çevrelerinde haklı bir yankı bulan ve gerek içeriğiyle gerekse yöntemiyle önemini bugün de koruyan Köroğlu, Hoca'nın ilk çalışmasıdır. Boratav'ın sadece ülkemiz açısından değil, önemi tüm dünyadaki halkbilim otoriteleri tarafından tartışmasız kabul edilen bir başka çalışması doçentlik tezi olan Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği'dir (1945). Pertev Hoca'nın bu çalışması, İlhan Başgöz'ün de altını çizdiği gibi, '*halk edebiyatı örneklerinin doğal çevre içinde, bir dinleyici kitlesi önünde toplanmasının ve anlatıcının kişiliğini yansıtan ifadelerin de yazıya geçirilmesi bakımından*' önemlidir. Çünkü Amerika'da ancak 1970'lerden sonra tartışılmaya başlanan bu olgunun ayırımına, Pertev Hoca, daha 1940'lı yıllarda varmış ve çalışmasında bu esasları dikkate almıştır. O'nun bu bilim adamı titizliğinin yanı sıra,

---

<sup>56</sup> Metin Turan, "**Pertev Naili Boratav'a Armağan**", Ankara, 1998. s. 3-4



Üretkenlik içindeki çalışkanlığı da gözden irak tutulmamalıdır. 1942'de yayımladığı Halk Edebiyatı Dersleri'ni, 1943'de İzahlı Halk Şiiri Antolojisi (H. Vedat Fıratlı ile) ve yine aynı yıl yayımlanan Pir Sultan Abdal (A. Gölpınarlı ile) izler. İlk cildini 1939'da yayımladığı folklor ve edebiyat adlı çalışmasının ikinci cildini 1945 yılında yayımlar. Bu alışmaları 1982 yılında yeniden yayımlanırken, ilk yayımlandıkları tarihten sonraki kimi makalelerini de bu çalışmalarına eklemiştir. Boratav'ın Türk halkbilimi için bir diğer kaynak alışması Wolfram Eberhard'la birlikte gerçekleştirdikleri Türk Halk Masalları Tipleri (1953) dir. Almanca olarak yayımlanan bu çalışmada, 3000'e yakın masal incelenmiş, 378 masal tipine indirgenmiş; her tip, kısaca özetlenerek hemen altında o tipin çeşitlenmeleri de verilmiştir. Kitabın sonuna uluslararası standartlara göre hazırlanmiş bir motifler indeksi eklenmiş ve böylece Türk masal motifleri, dünya motif katalogları arasında yerini almıştır.

1955 yılında, 22 masal ve Türk masalları üzerine yapmış olduğu bir incelemenin yer aldığı Contes Turcs (Türk masalları) Fransa'da yayımlandığında büyük ilgiyle karşlandı. Boratav'ın Fransızca yayımlanan bu çalışmasını, 1963'te ise yine Fransa'da Le Tekerleme, Almanya'da yayımlanan Türkische Volksmarchen adlı çalışması izledi. 1967 yılında yayımlanan bu kitap, 1974 yılına değin dört baskı yapar. Pertev Hoca'nın uluslararası bilim çevrelerindeki saygın ismi ve kültürümüze kazandırdığı ürünler, 1965'te UNESCO tarafından yayımlanan Philologicae Turcicae Fundamente II. Weisbaden' e yazdığı Literature Populaire Turc adlı bir kitap hacmindeki Türk folkloru ve halk edebiyatı üzerine kapsamlı araştırması ile 1977 yılında Fransa'da yayımlanan Contes De Turquie ile devam etti. Başka

dillerde sürdürdüğü yayın çalışmalarına paralel olarak Türkiye’de de yayınlarına ara vermedi. 1958 yılında Zaman Zaman İçinde, 1969’da Az Gittik Uz Gittik adlı kitapları yayımlandı.

Bunların yanı sıra, bütün halkbilimcilerin başucu kitapları olan 100 Soruda Türk Folkloru ile 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı adlı çalışmalarını da özellikle anmak gerekiyor. Boratav, sadece halkbilimle ilgili çalışmalarla yetinmedi. 1939 yılında Van Genep’ten çevirdiği Folklor adlı çalışma dışında Eflatun’dan Euthyphron (1942), Küçük Hippias (1942), Georg Büchner’den Danton’un Ölümü (1944), Henrich Heine’den Seyahat Tabloları, ayrıca UNESCO tarafından yayınlanan, Louis Bazin’le birlikte ünlü Türkmen şairi Mahdumkulu’nun şiirlerini ve Kırgız destanı Er Töştüş’ü de Fransızcaya çevirdi.

Pertev Naili Boratav’ın yayımlanmayı bekleyen daha nice yapıtları var. *Son arzum* dediği ve ülkesine kavuşturmak istediği “Boratav Arşivi”nden sadece günümüz halkbilimcileri değil, birkaç kuşak sonra da konuya ilgi duyanların başvuracakları yeni yapıtlar çıkacaktır.<sup>57</sup>

Kültür Bakanlığının bir dönem başında olan isim İstemihan Talay’ın Boratav için söyledikleri ise dikkate değerdir: Ülkemizde bugün halkbilimi bir bilim dalı olarak akademik niteliğine kavuşmuşsa, bunda hiç tartışmasız Pertev Naili Boratav’ın eşsiz katkılarının payı büyüktür. Yurt içindeki çalışmaları gibi yurt dışındaki çalışmaları da bilimsel değerini bütün görkemiyle ortaya koymuştur. Türk folkloruyla ilgili çalışmalar, Pertev Naili Boratav’dan önce de yapılmıştır.

---

<sup>57</sup> Metin Turan, “Pertev Naili Boratav’a Armağan”, Ankara, 1998. Önsöz’den

Ancak, bunlar çoğunlukla belli bir yönetime bağlı kalmadan yapılan derleme çalışmalarıdır. Oysa bilimsel yaklaşım karşılaştırmayı, düzenlemeyi, belli bir yönetime bağlı çalışmayı gerektirir. Boratav'ın 1938–1948 yılları arasında Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde “halk edebiyatı” okuttuğu yıllar, aynı zamanda Türk folklor ve edebiyatının bilimsel kategorilere yerleştirilme ve kendini bilimsel yetkinlikle batıya tanıtmaya yıllarıdır. Boratav, sözlü gelenekte sürdürülegelen, dergilerde, kitaplarda yazılı, basılı, ama hepsi dağınık, karmakarışık olan folklor malzemesini, özellikle masallarımızı bir sistem, bir yöntem dâhilinde bir araya getirdi. Bu anlamda, sadece ulusal düzeyde değil, uluslararası akademik düzeyde de alanın belli başlı otoriteleri arasına yerini aldı.<sup>58</sup>

## 2. İLHAN BAŞGÖZ'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

Türk halkbiliminin hayatta olan en önemli isimi İlhan Başgöz 15 Ağustos 1923 yılında Sivas'ta doğmuştur. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamlamış ve yine aynı bölümde 1949 yılında Türk Halk Edebiyatı alanında doktora derecesini almıştır. Bu yıllarda Türkiye'de eğitimle ilgili çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu görevler sırasıyla Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde ilmi yardımcılık (1944-1950) ve Tokat Lisesinde edebiyat öğretmenliğidir. (1950-1952). Başgöz bu görevlerden sonra ABD'ye gitmiş ve akademik çalışmalarını büyük oranda bu ülkede devam ettirmiştir. Bu ülkedeki

---

<sup>58</sup> Pertev Naili Boratav, **Halk Edebiyatı Dersleri I**, İstanbul, Mart 2000, s. v

akademik görevleri sırasıyla: Los Angeles'teki Kaliforniya Üniversitesi'nde öğretim görevlisi (1963-1965), Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde öğretim görevlisi, İndiana Üniversitesi'nde yardımcı doçent (1965-1967), aynı üniversitede doçentlik (1967-1975), yine İndiana Üniversitesi'nde profesörlük (1975-1997) tür. Başgöz 1997'den bu güne kadar da emeritus profesör olarak çalışmalarını devam ettirmektedir. Başgöz'ün Türkiye'deki akademik görevleri de tarih sıralamasına göre: Boğaziçi Üniversitesi'nde konuk profesör (1978), Bilkent Üniversitesinde konuk profesör (1998-2001 bahar yarıyılı) ve Van 100. yıl Üniversitesi'nde konuk profesör (2002-) olarak hizmet vermiştir.<sup>59</sup>

Görüldüğü üzere Başgöz de tıpkı Boratav gibi uzun yıllarını yurtdışında akademik çalışmalar yaparak geçirmiştir. Bu durum maalesef iki sosyal bilimcinin de ülkemiz akademik hayatına olan katkılarını sınırlandırmıştır. Ancak Başgöz yurt dışı çalışmalarında Andreas Tietze ve Stanford Shaw gibi önemli sosyal bilimcilerle yakın işbirliği içinde olmuş bu insanlarla yaptığı ortak çalışmalarında ülkemiz kültürünün ABD başta olmak üzere tüm dünyada hem akademik çevreler tarafından hem de ülke halkı tarafından tanınmasına öncülük etmiştir. Bu durum ülkemiz için bazı kayıplara sebep olsa da, tıpkı P. N. Boratav'ın hayatını ve akademik çalışmalarını Fransa'da devam ettirmesinde olduğu, gibi sosyal bilimcinin yaşadığı ve çalıştığı ülkeye kendi anavatanından getirdiği önemli bir katkı olmuştur.

Mahir Şaul imzalı bir makale ise 'İlhan Başgöz'ün Halk Edebiyatı Araştırmalarına Katkısı'nı ya da katkılarını şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>59</sup>Gönül Pultar- Serpil Aygün Cengiz, **Kardeşliğe Bin Selam; İlhan Başgöz Söyleşileri**, İstanbul, 2003, s. 225–226

Başgöz'ün halk edebiyatı yayınlarının ilk ve devamlı konusu, halk edebiyatı araştırmalarında en büyük katkısı, Kars-Erzurum-Ardahan-Sivas çevresinde canlı bir gelenek bulup gözlemlediği halk hikâyeciliği olmuştur. Bu konuda İngilizce ilk yayını 1952'de, henüz daha Türkiye'de iken, doktora çalışmasındaki bir metinden Wolfram Eberhard'ın alıp çevirdiği ve *Journal Of American Folklore*'da çıkan bir yazısıdır; konusu halk şairlerinin hayat hikâyelerinde rastlanan anlatı öğeleridir. 1960'lı yıllarda Amerika'ya geldikten sonra bunu halk hikâyelerinde düş motifi, İran Azerbaycan'ında anlatım geleneği ve Türk halk şiirinde aşk konularında yazıları izledi.

Bu ilk çalışmalardan sonra makalenin ilerleyen bölümlerinde Başgöz'ün daha sonraki çalışmaları hakkında şu bilgiler verilmektedir:

Başgöz 1960'lı yıllarda ABD'deki folklor araştırmalarının getirdiği yenilikleri özümserken bu her iki yoldan da etkilenmiş, ama katkılarının en büyük kısmını ve en önemlilerini özellikle ikinci yolda, halk hikâyesinin icrası diyebileceğimiz (ya da bazen canlı gösteri-performans diye anılan) alanda yapmıştır.<sup>60</sup>

Yazarın bu makalede bahsettiği iki yol ise kısaca şunlardır: Birincisi hikâyenin içeriğini ve yapısını konu alan morfolojidir. Bu yol Rus formalistlerinden Vlademir Propp tarafından folklor araştırmaları için geliştirilmiştir. İkinci yol ise paragrafta değinildiği gibi hikâyeyi anlatanın gösterdiği performans- canlı gösteri- üzerinde duran yoldur.

---

<sup>60</sup> Mahir Şaul, "İlhan Başgöz'ün Halk Edebiyatı Araştırmalarına Katkısı", *Milli Folklor*, 2010, C.11,S.85, s.19-25.

## **İlhan Başgöz'ün Eserleri**

İlhan Başgöz de Boratav gibi üretken bir bilim adamı olarak çok sayıda eser vermiştir. Verdiği eserler ve bu eserlerin yayımlandıkları tarihler aşağıdaki şekildedir:

Türkçe kitaplar:

Türk halk edebiyatı antolojisi (1968) Manilerimizden (1960)

Türkiye Cumhuriyetinde Milli Eğitim ve Atatürk, Howard E. Wilson ile birlikte (1968) Bu kitabın İlhan Başgöz tarafından genişletilmiş yeni baskısı ise; Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk (1995)

Karacaoğlan (1978-1992) Âşık Ali İzzet Özkan (1979-1994)

Folklor Yazıları (1986)

Yunus Emre, Araştırma ve Güldeste (1989)

Türk Bilmeceleri, Andreas Tietze ile birlikte (1992-1999)

Nasreddin Hoca Geçmişten Günümüze Bir Konular Analizi (1996)

Hocanın Türkçe yayımlanan bu çalışmalarından başka yabancı dillerde yayımlanan çok sayıda kitabı ve makalesi de bulunmaktadır. Bu çalışmalarını arasında en önemli olanları ise Boratav ile birlikte kaleme aldıkları Nasreddin Hoca: Ben Asla Ölmeyeceğim (Never Shall I Die) (1999) İndiana Üniversitesi Yayınları ve aynı eserin Fransızca baskısı: Moi, Hoca Nasreddin, Jamais Je Ne Mourrai (2001). Andreas Tietze ile birlikte kaleme aldıkları Türk Bilmeceleri Külliyyatı (A Corpus Of Turkish Riddles) California Berkeley üniversitesi yayınları (1973). Mark Glazer ile

birlikte hazırlanmış Türk Folkloru Çalışmaları, İndiana Üniversitesi Türk Araştırmaları Dizisi (1978) sayılabilir.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Gönül Pultar- Serpil Aygün Cengiz, **Kardeşliğe Bin Selam; İlhan Başgöz Söyleşileri**, İstanbul, 2003, s.229–240.

## **IV. İKİ HALKBİLİMCİNİN ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ**

Bu başlık altında incelenecek eserler üç gruba ayrılmıştır; bunlardan ilki, iki halkbilimcinin benzer ya da aynı konularda verdikleri eserlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi, ikincisi ise farklı konularda verdikleri eserlerin incelenmesinden oluşmaktadır. Bunun haricinde iki bilim adamının halkbilimini konu alan eserleri dışında verdikleri yapıtları da ayrıca incelenecektir.

### **1. İKİ HALKBİLİMCİNİN BENZER KONULARDA VERDİKLERİ ESERLERİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ**

#### **a. İki Halkbilimcinin Folklor (Halkbilimi) Hakkındaki Eserleri Ve Düşünceleri**

Bu alt başlıkta iki halkbilimcinin folklor (halkbilimi) hakkında çeşitli kaynaklarda belirttikleri görüşleri üzerinde durulacaktır. Bu kaynaklar folklor yazıları ve folklor ve edebiyat başlıkları altında sıralanabilir. Bölümde halkbilimcilerin kalemlerinden halkbiliminin nasıl bir bilim olduğu, bu bilim dalının diğer bilim dalları ve edebiyat ile olan ilişkisi aktarılacaktır. Yine iki bilimcinin Bu değerlendirmelerindeki yorum farklılıkları da dikkate alınacaktır. Ayrıca gene iki bilimcinin kalemlerinden dünyada ve ülkemizde halkbiliminin durumu, bu bilimin gelecekte dünyada ve ülkemizde nasıl olması gerektiği hakkındaki görüşleri de başlık altında açıklanacaktır.



## i. İlhan Başgöz'ün Eserleri

İlhan Başgöz, Folklor Yazıları adlı eserinin Halk Edebiyatı ve Folklor adını taşıyan alt başlıkta folklor edebiyat ilişkisini şu şekilde değerlendirmiştir. Çeşitli dergilerde folklor hakkında yazdığı makaleleri topladığı Folklor Yazıları adlı eserinin Karacaoğlan mı, Pir Sultan mı halkın dilinden konuşuyor, halk mı onların dilinden? adlı alt başlığı altında ise şu değerlendirmeler yer almaktadır:

Edebiyatımızda birbirinden ayrı, ama birbiri ile sıkı etki alışverişi içinde olan iki geleneği halk şiiri dengelemiştir. Bunlardan biri âşık şiirini (saz şiiri), öteki yaratıcıları belirsiz olan halk türkülerini içine alır. Saz şiirini, âşık denen sanatçılar yaratmıştır, kişinin sanat yaratması olarak ortaya çıkar; bu yanları ile, yaratıcıları belli olmayan halk türkülerinden ayrılırlar. Ama onlar da, halk türkeleri gibi, sözlü yaratıldıklarından, yazı ile değil, dilde ve telde yayıldıklarından, yayıldıkça değişmelere uğrar, çeşitlemeler halinde yaşarlar. Çok sevilip çok yayılan şiirlerde, bu çeşitlemeler ve değişmeler geniş boyutlara ulaşır. O kadar ki, şiir bir aşığın adını taşısa da, orada, sözgelimi “Karacaoğlan mı, Pir Sultan mı halkın dilinden konuşuyor, halk mı onların dilinden kendisini anlatıyor” bilinmez olur. İki geleneği, bu yüzden, yazılı edebiyata karşı sözlü edebiyat diye anmak yanlış olmaz.<sup>62</sup>

Makalenin ilerleyen bölümlerinde halk türküsü ve âşık şiirinin nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır. Başgöz'e göre eski Türk geleneği olan konargöçer hayattan yerleşik hayata geçiş halk edebiyatımızda bir dönüm noktası olmuştur:

---

<sup>62</sup> İlhan Başgöz, **Folklor Yazıları**, İstanbul, 1986, s. 252.

Epik şiir, nasıl göçebe düzeninin ürünü ise, âşık şiiri de yerleşik düzenin ürünü olmuş, epik kaybolurken belirmiştir. Göçebenin konması, kişinin ev, tarla ve toprak gibi taşınmaz mallara sahip olması, hayvan yetiştirmenin yanına, ya da yerine çiftçiliğin geçmesi, köklü kültür değişimleri getirir. Savaş bir geçim aracı olmaktan çıkar. Yerleşik hayat, tam tersine, sürekli barış ister. Tarlayı terk etmemek, ekip biçmek, harmanı vaktinde sürüp savurmak, ekini içeri atmak için, evin erkeğinin uzakta savaşta değil, evde işe koşulmaya hazır olması gerekir. Yerleşik ekincilik düzeninde kişi doğa ile ilişkilerinde asalak olmaktan çıkar; onunla karşılıklı al vere dayanan bir ilişkiye girer. Bu ilişki, kişiyi bilgisini görgüsünü geliştirmeye, sürekli bir arama içinde olmaya iter. Geçim artık kişinin omzuna yüklenmiş bir sorumluluktur. Çok bilen, çok çalışan, çok veren çok alacaktır. Böylece göçebe toplumunda sürüden ayrılamayan insan, kendi kişiliğini geliştirmeye, toplum çizgisinden dışarı düşmeye başlar. Bu gelişmeyi, bir kent ve okul dini olan Müslümanlığın yayılması da kolaylaştırır. Osmanlı toplumunda köklü bir yapı değişmesinden doğan âşık şiiri, kültürümüz halkın ve eğitilmişlerin olarak bölünmüş kaldıkça yaşamıştır.<sup>63</sup>

Başgöz makalesinde halk edebiyatını ve resmi edebiyatı tartışmakta bu bölünmeye de değinmektedir. Ayrıca Divan edebiyatı-Bektaşî edebiyatı çatışmasının siyasi boyutlarına da değinmektedir. Bu çatışma Osmanlı'nın resmi dini olan Sünnî İslam ile halk İslam'ı olan Alevî inançlarının çatışmasıdır.

Başgöz son dönemde kendilerine “halk ozanı” adı veren kişileri makalesinde şu sözler ile eleştirmektedir:

---

<sup>63</sup> A.g. e. s. 253–254

Bu sözcüğün (halk ozanı) eski epik anlatıcısı ile ilişiği yok artık. Türk dilinin yenileşme süreci içinde aydın şairler, 1950'lerden beri kendilerine "ozan" diyorlar. Aydın şairlerle halk şairlerinin aynı adı kullanmaları, kültür ikiliğimizin, eski boyutlar içinde ortadan kalkmakta olduğunu gösteren, önemli bir belirti. Artık halk edebiyatı, aydın edebiyatı diye bölünmeyen, bütünleşmiş bir ulus kültürü karşısındaız.

Başgöz, değişimi ulus devlet sonrası (Cumhuriyetten sonra) köklü yapı değişikliklerine bağlamaktadır. Bu dönemde girişilen kentleşme ve modernleşme girişimleri sonrası bazı kavramların içlerinin boşaltıldığına işaret etmektedir: Artık âşıkların kullandıkları yeni sözcükler: burjuva, patron, komprador, emperyalizm, kapitalizm vb. olmuştur. Bunlar aydın şairlerimizin de kullandığı sözcükler ve kavramlar. Her yanları ile gelenekselden kopmuşlar. Bu gelişmeden sonra, âşık şiirimizden kala kala, koşma biçiminin süreliliği ile, şiir-müzik beraberliği kalıyor. Koşmanın süreliliği, şiirde biçimin, özden daha zor kırıldığını gösteriyor.

Halk ozanları kuşağı, memleketimizdeki âşık şiiri geleneğinin bir bölümünü içine alıyor. Onların sayılarını kestirmek zor. Üzerlerinden hükümet baskısı ve korkusu kalktıķça öteki âşıkların da bunlara katıldığı oluyor. Yada, çoğu âşık, bazı şiiri ile bu protestocu âşıklar geleneğine bağlanabilir. Ancak bizim konumuz için önemli olanı, âşık şiirimizde böyle köklü bir yenileşmenin belirmiş olmasıdır... Âşıklar o vakit (modern dönemde), kendilerini çağdaş fikir bölünmelerinin içinde bulacak, bütünü ile bir halk kültürünün değil, belli edebiyat ve fikir akımlarının sözcüsü olacaklardır. Tıpkı, eğitilmiş şairler gibi. Bu âşık geleneğinin sonu demektir. Bu gelişmenin ne zaman

tamamlanacağını kestirmek kolay değil. Ama ne vakit olursa olsun, âşık şiiri geleneğinin, bizim kültür sentezimiz içinde önemli bir yeri kalacak, ona katkısı duyulacaktır. Daha şimdiden, gerek çağdaş edebiyatta, gerek “aranjman müziği” denilen akımlarda, âşık şiirinin sözünden ve sesinden gelen esintiler açıkça görülmektedir.<sup>64</sup>

Başgöz, kitabının Türk Halk Edebiyatında Protesto Geleneği başlıklı bölümünde ise ciddi tarihi ve siyasi tespitlerde bulunmaktadır. Makale, Politika dergisinin 20–25 Temmuz 1976 tarihli sayısında yayımlanmıştır:

İç çatışmaların, savaşların etkileri yaygınlaşıp Anadolu’nun yoksulluğu büyümeye başlayınca âşıkların, askerlik gibi, yargı organları gibi, vergi alma gibi, bürokrasi ve toplum kurumlarına yönelik kınamaları ve taşlamaları yoğunlaşır. Bunlar en yaygın hale 19. Yüzyıldan sonra gelirler.

Türkiye Cumhuriyeti bu protesto geleneğinde bir duraklama, kopma sağlar. Bunun çeşitli nedenleri var. Cumhuriyeti kuranlar iş başına vatani kurtararak gelmişler, bu yüzden herkes gibi âşıklardan da büyük saygı görmüşler, onlar tarafından alkışlanmışlardır.

Daha sonra gerek tek parti iktidarını (1930-50 arası) gerek Demokrat Parti dönemini yeren âşık şiirlerine de makalesinde yer veren Başgöz makalenin sonunda bu protesto geleneğinin günümüzdeki görünümü hakkında şu bilgileri vermektedir:

Halk edebiyatı sadece toplum gelişmesini yansıtmakla kalmaz, onu etkiler, değişmeye öncülük de eder. Bu kadarla da kalmaz. Protesto

---

<sup>64</sup> A.g. e. s. 257–258

türkülerimizde hiçbir isim bu yoğunlukla, bu kadar kısa zamanda düzen değişmesine bağlanmamış, yarınki değişmenin umudu haline gelmemiştir. İlk kez bu türkülerde yerme ve taşlama yalın olmaktan çıkar, bir çıkar yol ve bozuk düzenden kurtulmanın umudu ile birleşir.<sup>65</sup>

Başgöz bu genel folklor konusunda bir başka önemli eseri olan İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi'nde ise halk şiiri ve halk şairlerini şu şekilde değerlendirmektedir:

Halk şiirini yaratanlar, köy kent dolaşıp sazlarıyla çalarak ve söyleyerek yayanlar, saz şairleri olmuştur. Saz şairi insan topluluklarının belirli bir gelişme çağında yaşamış olan müzisyen-şair tipinin bizdeki benzeridir. Bunların kökü ilkel cemiyetlerin şiir, müzik raks ve sihir gibi bir sürü sanat tohumunu özünde toplayan sihirbaz sanatçılarına çıkarılabilir. Âşıklarımızın sazi, ortaçağ Fransız “troubadour” larının elinde “viele” olarak görülür. Diğer milletlerin tarihinde de saz şairine ve onun çalgısına çeşitli adlarla rastlanmaktadır. Türkler arasında bu tip sanatçılar İslamiyet'ten evvel bile yaşamıştır. Türklerin bunlara verdiği en yaygın isim “ozan” dır. Ozanlar İslamiyet'in kabulünden sonra da Türkler arasında yaşamaya devam etmiştir. 16. Yüzyıldan sonra ozanlar artık görülmez olur, onların yerini başka bir sanatçı, ozanlara benzeyen bir sanatçı alır: âşık. Göçebelikten yerleşik hayata geçerek yeni bir toplum düzeninin kurulması, şehir ve kasabaların büyük ölçüde teşekkülü, toplum içi çatışmaların çoğalması destan anlatıcısı ozanın yerine âşık tipinin geçmesini hazırlayan en önemli etkenlerdir. Epik şiirden, günlük hayata yönelen koşmaya geçiş bu suretle olmuştur. Âşıklar

---

<sup>65</sup> A.g. e. s. 184-190

kopuz yerine saz çalmaya, epik şiirler yerine yerleşik hayata ait tablolar isteyen halka koşmalar söylemeye başlamışlardır. Koşma sağlam bir şiir yapısı olarak 16. Yüzyıldan sonra görülmeye başlar. Antolojimizde halk şairi adını vereceğimiz âşıklar bu gelişme sonunda meydana çıkmış, eserlerini vermiş ve günümüze kadar yaşaya gelmiş sanatçılardır. Halk şairlerini sınıflandırmak için kullanılan ölçülerden en iyisi bizce yaşanılan çevreyi temel alan olmuştur. Buna göre halk şairleri şöyle tasnif edilmiştir: 1-din ve tasavvuf şairleri 2-köylü şairler 3-kasaba ve şehir şairleri 4-yeniçeri şairleri 5- göçebe şairler<sup>66</sup>

Başgöz, bu tasnifi P.N. Boratav'ın, Halil Vedat Fıratlı ile birlikte yazdığı İzahlı Halk Şiiri Antolojisi adlı kitabından aldığını belirtmiştir. Kitabının ilerleyen bölümlerinde Başgöz bu halk şairlerinin özelliklerini detaylarıyla açıklamaktadır. Devam eden bölümde ise bu şiirlerin içeriklerine göre sınıflandırılması yer almaktadır. Bu sınıflandırmaya göre halk şiirini konuları bakımından gruplara bölmek mümkündür. Bunu çok defa âşıklar kendileri de yapmaktadır. Onlar konularını göz önünde tutarak şiirlerini şöyle adlandırıyorlar: güzellemeleler, koçaklamalar, taşlamalar, ağıtlar, muammalar, destanlar, nasihatler. Başgöz bu içeriklerin açıklamasını da eserinde detaylarıyla anlatmıştır.

## ii. Boratav'ın Eserleri

Boratav; Folklor ve Edebiyat 1 adlı çalışmasında folklor-edebiyat ilişkisini çeşitli yönlerde değerlendirmiştir. Bu eserde Boratav çeşitli dergilerde yazdığı

---

<sup>66</sup> İlhan Başgöz, **İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul, 1968, s. 7-9

makaleleri kullanarak folklor ve edebiyat ilişkisini ve bu ilişkinin Türkiye'deki ve dünyadaki durumunu açıklamaktadır.

Sanat ve İlimde İnsanlık başlıklı makalede Boratav folklorun edebiyata nasıl eklenmiş olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: Sanat eserlerinin fikirler ve duygular dediğimiz özünü, üslup ve dil dediğimiz kalıbından ayrı düşünemeyiz: vücuttan ayrı ruh düşünemediğimiz gibi... Folklorun sanatımıza sindireceği üslubun önemi burada belirmiş olur. İnsanlık değerlerini bize öğretecek olan eserlerde bu değerleri milli değerlerden ayıramayız; birincileri dile getirecek olan ikincilerdir. Çocuk anasından öğrendiği dille beraber bilmecelerin ve masalların ilk sanat terbiyesini almaya başlar; onun en iyi anlayabileceği dil, onu kendine en çok çeken, bağlayan aile üslubu, ondaki ilk sanat zevkinin temelini, yani milli sanat temelini atmış demektir. Zaman ve cemiyetin ana terbiyesinden daha geniş, daha sistemli terbiyesi, çocuğun, zaten içinde aynı zamanda insanlık değerlerini de taşıyan basit folklordan, bu ilk sanat yaratmalarından aldığı sanat zevkini geliştirecek, daha mükemmel eserlerle ona, milli sanatı dünya sanatına bağlama melekesini kazandıracaktır.<sup>67</sup>

Boratav bu makalesinden başka Yurt ve Dünya dergisinde bir mektup olarak yayımlanan "Milli Sanatın Kaynağı Olarak Folklor" adlı makalesinde de folklor ürünlerinin ulusun sanatına nasıl bir temel oluşturduğunu aşağıdaki biçimde açıklamaktadır:

---

<sup>67</sup> P. Naili Boratav, **Folklor Ve Edebiyat I**, İstanbul, 1982, s. 17-21

Sanat eserleri iki çeşit yaratma vetiresine tabidirler. Sanatkâr kahramanlarını ve olaylarını ya kendi muhitinden seçer ya da, kendinden evvel birçok defalar işlenmiş mevzular içinde, beşeriyetin ölmez tiplerini yeni baştan sahneye çıkarır. Her iki halde de bir “yoktan var etme” mevzubahis değildir; sanatkârın işi yeni bir terkip, bir *composition* yapmaktır; sanatkâr eski kahramanları, kendi devrinin insanları haline sokar. Onlara yeni hayatı, kendi hayatını yaşatır ve bu yeni hayatın iştihak ve hamlelerini ifade ettirir.

Folklor ürünlerinden masal külliyatları, nefis türkü kitapları, efsanelerden ve menkıbevi hikâyelerden büyük operalar ve trajediler için mevzular almak imkânına, her memleket gibi, ülkemizin sanatkârları da malik olmalıdır. Bütün bu malzeme henüz herkesin okuyabileceği şekilde toplanmış ve basılmış değildir.<sup>68</sup>

Boratav bu cevap mektubundan sonra kitabının ilerleyen bölümlerinde; Halk Edebiyatı-Edebiyat Münasebetinin Ana Meseleleri adlı makalesinde halk edebiyatı ve edebiyat arasındaki ilişkiyi aşağıdaki şekilde değerlendirmiştir:

Edebiyatla halk edebiyatının münasebeti iki safha gösterir: 1- menşe münasebeti 2- tesir münasebeti. Boratav makalesinde bu ilişkileri detaylarıyla açıklamıştır. Halk Edebiyatı-Edebiyat Münasebeti Tarihinden Birkaç Misal başlıklı devam makalesinde ise Boratav; Goethe'nin Faust eseri ve diğer bazı Batılı eserlerin, özellikle Shakspeare'in Macbeth adlı eserinin kökenlerinin folklorik olduklarına değinmiştir. Sonraki bölüm olan Bizim Edebiyatımızda Halk Edebiyatının Tesirleri

---

<sup>68</sup> A.g. e. s. 21-24



adlı bölümde ise Boratav halk edebiyatının modern Türk edebiyatına olan etkilerini şu şekilde değerlendirmektedir:

Bu müspet tesire son devir edebiyatımızdan iki misal vermek isterim. Halit Ziya-Hüseyin Rahmi neslini takip eden neslin mümessillerinden Reşat Nuri'de ve daha genç nesilden Sabahattin Ali'de bu misalleri bulabiliriz. Reşat Nuri'nin daha eski romanlarında dahi, fırsat buldukça halk edebiyatının, efsanelerde, masallarda, manilerde toplanan beşeri temlerini alıp bunlarla yazılarının muhtelif yerlerini, bize yama hissini vermeden süslediği görülüyordu. Fakat onun son eserlerinden birinde, *Kızılıcak Dalları*'nda yaptığı iş tamamen başkadır...<sup>69</sup>

Bundan sonra Reşat Nuri'nin bir halk masalını nasıl romanında güzel bir şekilde kullandığını açıklamaktadır. Daha sonra Sabahattin Ali'den de örnekler vererek bu edebiyatımızın da halk türkülerini şiirlerinde nasıl kullandığına değinmektedir.

Örneklerden ve açıklamalardan görüldüğü üzere Boratav folklor ve edebiyat alanında halkbiliminin günümüz edebiyatçısına nasıl bir etki yapabileceğini bu eserinde detaylarıyla açıklamıştır. Eser 1982 yılında basıldığında Boratav, 1982 önsözüne kitapta neden dilde sadeleşme yapmadığını şu şekilde açıklamaktadır:

Her yazı içeriğiyle, diliyle, üslubuyla bir bütün olarak yazıldığı çağın damgasını taşır ve ilk yazıldığı gibi kalmalıdır. Genç kuşaklar, 30–40 yıl önce yazılmış şeyleri okuyup anlayamaz diye düşünmeye de hakkımız yoktur. Onların dili eskimiş yayınları okumanın gerekli olduğuna, arada sözlüklere

---

<sup>69</sup> A.g. e. s. 35–62

başvurma zorunluluğu ile de olsa, bunun başarılabilceğine, bundan kaçınmanın yanlış ve sakat bir tutum olduğuna inandırmalıyız.<sup>70</sup>

Gerçekten Boratav'ın bu tutumu sebebiyle bende gerek bu eserini okuyup incelerken gerek diğer eserlerini incelerken dil alanında ciddi zorlukla karşılaştım. Ancak eser 30'lu ve 40'lı yılların makalelerinden oluşmasına rağmen makalelerin içerikleri oldukça fazla idi.

Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı adlı eserinde ise Türk halkbiliminin ve edebiyatının özelliklerini şu biçimde açıklamaktadır: kitabın ilk bölümü halkbilimi hakkında temel bazı bilgiler vermektedir. Soru cevap şeklinde hazırlanan kitabın giriş bölümünde halkbiliminin ne olduğu, bu bilimin özellikleri ve diğer sosyal bilim dalları ile olan ilişkileri açıklanmaktadır. Yine bu bölümde Öztürkmen kadar olmasa da kısa bir Türk halkbilimi geçmişi verilmekte ve bu alanda yapılan çalışmalar anlatılmaktadır. Birinci bölümde âşık edebiyatının özellikleri anlatılmakta ve bu edebiyatın günümüzdeki durumu hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölüm olan destan ve hikâye başlıklı bölümde destan nedir, yazılı destanların ayırt edici özellikleri nelerdir gibi sorulara cevaplar verilmektedir. Ayrıca bu bölümde Oğuzlar'ın destanları ve Köroğlu hikâyeleri hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir. Üçüncü bölüm, Meddahlık: Gerçekçi Hikâye Türü adını taşımakta ve bize bu konular hakkında bilgi vermektedir. Dördüncü bölüm Masal-Fıkra adını taşımakta ve bu yazın türleri hakkında bilgiler içermektedir. Yine bu başlık altında Türk masalları kısaca açıklanmaktadır. Başlıkta Nasrettin Hoca fıkraları ile ilgili kısa bilgiler de bulunmaktadır. Ancak bu bilgiler Boratav'ın Nasrettin Hoca kitabındaki kadar detaylı değildir. Efsane başlıklı beşinci bölümde *efsane*'nin özellikleri ve tarihi dini

---

<sup>70</sup> A.g. e. s. 7-8

efsanelerin içerikleri tartışılmaktadır. Altıncı bölüm Bilmece konusuna ayrılmıştır. Yedinci bölüm Atalar Sözü, Alkış Kargış başlığını taşımaktadır. Bu bölümde atasözleri ve alkış-kargış gibi söz sanatları tanıtılmakta ve açıklanmaktadır. Tekerleme Türkü Mani adlı sekizinci bölümde bu söz sanatlarının içerikleri açıklanmaktadır. Dokuzuncu bölüm olan Seyirlik Halk Oyunları'nda ise Türk kuklası, tuluat tiyatrosu ve orta oyununun özellikleri açıklanmaktadır. Yine bu bölümde Karagöz hakkında çeşitli bilgiler de yer almaktadır.<sup>71</sup>

Kitap bir ders kitabı niteliğinde hazırlanmıştır. Kitap sözü edilen halk sanatı ürünleri hakkında detaylı bilgiler içermemekle birlikte konunun meraklıları için oldukça etkili bir başvuru kaynağı olabilecek niteliktedir.

Boratav'ın 100 Soruda Türk Folkloru adlı kitabı ise adından da anlaşılacağı gibi Türk folklorunu okuyuculara tanıtmaya amacıyla yazılmıştır. Bu kitapta 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı eserinden farklı olarak, halkbiliminin *halk edebiyatı* dışında kalan konuları incelenmektedir. Kitap beş bölüme ayrılmıştır. Bu beş bölümün birinci ve ikincisinde evrenin oluşumu, çeşitli tabiat öğeleri ve olayları ile olağanüstü varlıklar ve olgularla ilişkili inanış ve davranışlar, bu öğeleri ve olguları etkileme çabaları ve yöntemleri incelenmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölümler bireysel ve toplumsal çeşitli törenleri içermektedir:

Kişinin birey olarak, yaşamı boyunca ve yaş basamaklarına göre sıralanan işlemlerdir bunlar; ama kişiye birey olarak uygulandıkları halde bu **geçiş törenlerine** toplum da katılır; doğum, sünnet, okula başlama, düğün, ölüm... ile ilgili gelenekler bu kümeye girer. Toplumsal törenlerin

---

<sup>71</sup> P. Naili Boratav, **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, İstanbul, 1982, s. 45

öncekilerden farkı her birine birey olarak belli bir kişinin **vesile olması** yerine, **belli bir toplumca ve belli bir toplum için** düzenlenmeleridir: dini bayramlar, köy bayramları, yatır ziyaretleri, vb gibi.<sup>72</sup>

Beşinci bölümde oyun ve oyuncaklar, halk sporları incelenmektedir. Buradaki oyun raks (dans) kavramı dışındaki gösterilerdir. Bunlar çocuk oyunlarından (körebe, birdirbir vb), eski spor dalları olan güreş, cirit vb. tarzı oyunlara kadar uzanan bir yelpazeyi içermektedir. Sonuçlar bölümünde ise halkbilimin araştırma alanına giren konuların derleme, açıklama, yorumlama ve değerlendirme sorunları üzerinde Boratav'ın görüşleri özetlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Boratav'ın deyiimiyle yazar: geleceğin halkbilimcilerine ve sanatçı olsun, yazar olsun, eğitim, öğretim ve bilim işçisi olsun, bütün aydın kişilere Türk halkını öğrenme ve eğitime çabalarında yararlı olabilirse emeklerinin boşa gitmediği kıvancı ile mutluluk duyacaktır.<sup>73</sup>

Bu kitapta, 100 soruda dizisinde olduğu gibi konuları soru cevap şeklinde incelemekte, Boratav'ın yukarıda sayılan konularla ilgili sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Kitap yalnızca bir ders kitabı olmanın ötesinde folklorun ve Türkiye folklorunun ne olduğu ile ilgili önemli bilgileri aydınlara ulaştıracak niteliktedir.

Boratav'ın vefatından sonra Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı-Boratav Arşivi'nden seçmelerden oluşan, Kültür Bakanlığı'nın desteğiyle çıkan Halk Edebiyatı Dersleri 1 adlı eseri ise Hoca'nın folklor bilimi hakkında 100 soruda serisinden çıkan kitaplarından çok daha detaylı, daha toplu ve daha evrensel bilgiler içermektedir. Şöyle ki; bu eserde Boratav birinci bölüm Folklor adı altında kitabın 7–

---

<sup>72</sup> P. Naili Boratav, **100 Soruda Türk Folkloru**, İstanbul, 1984, s. 39

<sup>73</sup> **A.g. e.** s. 105

49 sayfaları arasında herkesi aydınlatıcı, rahat okunabilen bilgiler vermektedir. Bu birinci bölüm de alt başlıklar şu şekilde sıralanmaktadır:

1-Folklorun Tarihçesi

Garpta folklor çalışmalarının tarihçesi

Türk folklor çalışmalarının tarihçesi

2-Folklorun Sahası

Folklorun sahasına her yerde ittifakla kabul olunan mevzular

Folklorla diğer ilimlerin paylaşamadıkları mevzular

3-Folklorun Diğer İlimlerle Münasebeti

Tarih ve folklor

Etnografya ve folklor

Etnoloji ve folklor

Sosyoloji ve folklor

Psikoloji ve folklor

Diğer bazı ilimler ve folklor

4-Folklor ve Sanat

5-Folklorun Kaynakları

Yazılı kaynaklar

Sözlü kaynaklar

6-Folklorun Metotları

Umumi prensipler

Malzeme toplanmasında umumi metotlar

Toplama işi nasıl yapılacak?

Tasnif işi<sup>74</sup>

Boratav kitabın kırk iki sayfa süren bu bölümünde tüm bu önemli konuları okuyucuya açıklamaktadır. Ayrıca kitapta bu açıklamaların haricinde folklorun önemli uluslararası bilim adamlarından Arnold Van Gennep'in folklor hakkındaki görüşleri de yer almaktadır. Kitabın ek bölümünde yer alan bu görüşlerin ve

---

<sup>74</sup> Pertev Naili Boratav, **Halk Edebiyatı Dersleri I**, İstanbul, Mart 2000, *xix*

açıklamaların tercümesi de Boratav'a aittir. Bu çeviriye yazdığı kısa önsözünde Boratav şunları belirtmektedir:

A. Van Gennep'in 1924'te yazılmış olan bu küçük kitabı gerek Avrupa'da bu ilmin edindiği yeni tecrübeler, gerekse memleketimizin folklor mevzularının tetkikindeki hususi şartlar göz önünde tutularak folklorun umumi meselelerini ve metodunu, kısa ve herkes için anlaşılabilir bir şekilde toplayacak bir yerli eser meydana getirilinceye kadar bir boşluğu dolduracaktır sanıyorum; bundan dolayı tercümesini faydalı buldum.<sup>75</sup>

Kitabın ekinde yer alan bu yirmi dört sayfalık Folklor adlı ilavenin alt başlıkları ise şunlardır:

Başlangıç

Birinci Fası: Tarihçe

İkinci Fası: Folklorun Sahası

Üçüncü Fası: Metotlar

Dördüncü Fası: Folklorun Kadroları

Beşinci Fası: Masallar Ve Efsaneler

Altıncı Fası: Şarkılar Ve Danslar

Yedinci Fası: Oyunlar Ve Oyuncaklar

Sekizinci Fası: Merasimler Ve İtikatlar

Dokuzuncu Fası: Evler, Kap Kacak Ve Kıyafetler

Onuncu Fası: Halk Sanatları

---

<sup>75</sup> A.g. e. s.149-204

Dünya çapında folklorun temel taşlarından olan Gennep'in bu eski ve kısa ama çok değerli eserini Boratav kitabının ek bölümünde tüm Türk halkbilimi araştırmacılarına tanıtmaktadır. Gennep'in Folklor adlı eserinin yayımlandığı yılın 1924 gibi folklor bilimi için çok erken bir tarih olduğu da göz önünde bulundurulursa halkbilimi araştırmacılarının Boratav'ın bu eserini inceleyerek ne kadar derin bilgilere ulaşacakları daha iyi anlaşılır. Görüldüğü üzere Hoca'nın vefatından iki yıl sonra (2000 yılında) yayımlanan bu kitap Boratav arşivinden seçmelerle onun hayattayken bir araya getiremediği "folklor bilimi" hakkında olan değerli bilgilerini okuyucusuna sunmaktadır.

### **iii. İki Halkbilimcinin Folklor (Halkbilimi) Üzerine Verdikleri Eserlerin Karşılaştırılması**

Üsteki alt başlıkta iki halkbilimcinin folklorun ne olduğu hakkındaki düşünceleri kısaca açıklanmıştır. Bu alt başlıkta bu görüşlerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Bunu yaparken tezin adında da bulunan "Türk kültürü" ögesi göz önünde tutulacaktır. Şöyle ki; iki halkbilimcinin folklorun ne olduğu, dünyada ve Türkiye'de nasıl bir tarihsel gelişim geçirdiği konusunda verdikleri eserlerin Türk kültürü ile fazla bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu açıdan araştırma evreni diğer alt başlıklardan daha dar bir alanı kapsamaktadır. Her ne kadar kitaplarda anlatılan ve Türk kültüründen kahramanlara yer verilen bazı başlıklar olsa da bunlar iki bilim adamının diğer eserleri kadar detaylı bilgiler vermemektedir. Gerek Boratav'ın gerek Başgöz'ün folklor hakkındaki eserlerinde Nasreddin Hoca, Köroğlu, Pir Sultan Abdal, Yunus Emre gibi halk kahramanlarının adları zikrediliyorsa da, bu

açıklamalarda detaya girilmemiş bu kahramanların folklor (halkbilimi) ile olan ilgileri örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmamı yaparken Başgöz'ün, Boratav'a kıyasla folklor (halkbilimi) hakkında daha az eser verdiğini gördüm. Bu durum büyük ihtimalle Boratav'ın bu alanda ilk olmasından kaynaklanmıştır. Görüldüğü üzere Boratav'ın eserleri halkbilimi alanında lisans eğitimi ya da temel eğitim alan öğrencilerin kullandığı ders kitapları arasındadır. Zira bu büyük ismin açtığı “bilimsel” yoldan gerek Başgöz gerek diğer araştırmacılar ve bilim adamları geçmişlerdir. Başgöz folklor hakkındaki görüşlerini daha çok “Türk folkloru” üzerinde yoğunlaştırmıştır. Çözümlemeleri yaparken toplumsal değişimleri incelemiş, bu değişimleri açıklamak için ise siyaset bilimi, sosyoloji ve tarih metodunu kullanmıştır. Folklor Yazıları ve İzahlı Türk Halk Edebiyatı adlı kitapları dışında Başgöz'ün folklor hakkında söylediği sözler pek bulunmamaktadır. O bu konuları Boratav gibi derinlemesine inceleyip tartışmamıştır. Ancak bazı temel görüşleri ortaya atmıştır. Bu görüşleri genelde dünyada ve Türkiye’de hangi sanat eserinin halkbiliminin kapsamına girip girmeyeceği, “modern” (hayattaki) halk ozanlarının mazide yaşayanlarla bağlarının olup olmadığı ve bir önceki bölümde de değinilen “halkbiliminin konusu olan halk” ın kim olduğu gibi soruları tartışmaktadır. Bu açıdan son tahlilde Boratav'ın konuyu enternasyonal açıdan, Batı dünyasındaki halkbilimin tanıtılıp açıklanması konusunda, ele alırken Başgöz'ün bu alanda daha yerli kaldığını söyleyebiliriz.



## **b. İki Halkbilimcinin Nasreddin Hoca Hakkında Verdikleri Eserlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi**

İki bilimcinin folklor genel konuları hakkında verdikleri ortak içerikli eserler haricinde en önemli ortak çalışmaları Türk kültürünün önemli kahramanlarından Nasreddin Hoca hakkında verdikleri eserleridir. Bu bölümü oldukça detaylı ve uzun irdelemek durumundayız; zira iki bilimcinin bu en önemli ortak konuda verdikleri eserleri, karşılaştırmaya en değer olanlardır. Bunları göz önünde bulundurarak ilk olarak P.N. Boratav'ın Nasrettin hoca kitaplarını inceleyerek bölüme giriş yapalım.

### **i. Boratav'da Nasreddin Hoca**

Kitap, Kırmızı Yayınlarından 2006 yılında çıkmıştır. Halk kültürünün ve genel anlamda Türk kültürünün en önemli simge isimlerinden olan Nasreddin Hoca hakkında günümüze kadar çok sayıda çalışma yapılmıştır. Çocukluk yıllarımda okuduğum Eflatun Cem Güney'in Nasrettin Hoca fıkraları, bir edebiyatçı tarafından hazırlanmış derleme çalışmasıydı. Konunun bilimsel anlamda, halkbilimi açısından araştırılması ise bu alanda uzman halkbilimciler tarafından yapılmıştır. Kültürde seçicilik sorunu bu konuda da ciddi biçimde ortaya çıkmaktadır. Hoca'nın bazı fıkraları müstehcen, edebe aykırı, dini inanışlarla çelişen olaylar göstermektedir. Bu tarz fıkralar hem toplumda tepki yaratmamak için hem de devlet sansürüne uğramamaları için bazı araştırmacılar tarafından yok sayılmışlardır. Boratav'ın *opus magnum'u* (büyük eseri) olan Nasreddin Hoca kitabı sadece Hoca fıkralarından oluşmamakta Hoca'nın insani yönünü de göstermektedir. Bu kitaba önsöz yazan Enis

Batur, Hoca hakkında gerek araştırmacıların gerek devletin tutumunu şu şekilde anlatmaktadır:

Türkiye kadar kendi kültürünü istemeyen ülke azdır. Yıllar yılı, Anadolu'nun en zengin ve engin, çeşitlilikle dolu, çetrefil kültür yapısıyla övünüldüğüne tanık olduk bir yandan; bir yandan da, o toplumun eriyip ayrışması, kimi bileşkenlerin hiçe sayılması için ciddi uğraş verildiğini gördük. Prehistoryayla ilgilenenler düşlemci, antik çağ ve Helenistik döneme yoğunlaşanlar yabancı değilse dışarıklı, Bizans'a eğilenler yarı yarıya hain, çoğulculuğu savunanlar en hafifinden saf sayıldılar. Sonunda anlaşıldı ki Türk-İslam bileşiminin, Osmanlı mirasının ateşli yandaşları, iş başa düştüğünde, kültür konularına hepten kayıtsızlar: sahipleniyor göründükleri bir uygarlığın ürünlerini yıkıma, buharlaşmaya, talana terk etmekte beis görmediler.

Bir kültürün istenmemesi, onun işe gelmemesine sıkı sıkıya bağlıdır aslında. Anadolu yarımadası, karşıtlıkların sahnesidir. Troya'dan Hitit tabletlerine, Antakya'da müthiş pagan metinleri kaleme alan Julianus'tan Tarsus ermişlerine, ikon kuruculardan ikona kırıcılara, Yunus Emre'den İbni Arabi'ye, Pir Sultan Abdal'dan Nedim'e, Matrakçı Nasuh'tan Mehmet Siyah Kalem'e, Akif'ten Fikret'e uçlar arasında örülmüş bir bütünlüktür karşımızdaki- bunu böylece kabul edebilseydik.

Batur, bu kültür ikileminden sonra sözü Nasrettin Hoca'ya getiriyor:

Nasrettin Hoca'yı böyle bilmezdik". Bu cümle, ufkumuzda, "biz Nasrettin Hoca'yı böyle istemiyoruz" un bir çevirisi olarak belirdi aslında.

Karagöz metinlerinde olduğu gibi ayıklanmış, aklanıp paklanmış, bu yoldan yükü atılmış bir “corpus”ta uzlaşılmasıydı amaç; aşırılık fazlalıktı, halk kaynaklı bir bilgeliğin halkı korumak, ola ki kendinden korumak için törpülenmesiydi hedeflenen. Boratav’ın ulaştığı elyazmalarına şüpheyile bakanlar gördüm, duydum. Boratav’ın Nasrettin Hoca’sı, kültür birikimimizin bir avuç temel kaynak metni içindeki yerinden bakıyor. Biz onu görebilecek miyiz? bu karşılaşmadan kazanımlı çıkıp çıkmamak hala elimizde.<sup>76</sup>

Batur’un bu önemli önsözü kitabın Edebiyatçılar Derneği’nden çıkan 1996 tarihli basımında yer almamaktadır. Herhalde bu önsöz kitabın on yıl sonra diğer bir yayınevinden çıkan basımına ek olarak yazılmıştır. Edebiyatçılar Derneği baskısından çıkan kitapta bu önsöz yerine Boratav’ a şöyle bir sunu ve teşekkür yayımlamıştır:

Pertev Naili Boratav, tek kişilik titiz çalışmasının ve kılı kırk yaran bilim adamı özeninin ışığını, bu kez ömrünü adadığı Türk insanının ve bütün insanlığın malı olan Nasreddin Hoca’ya düşürüyor: böyle biri yaşadı mı? Nasıl bir insandı? Nasreddin Hoca’nın kişiliği, coğrafya ve kültürle bir tarihsel çakışma içinde nasıl oluşuyor? Pertev Hoca, yüzlerce elyazmasını tarayarak, Nasreddin Hoca’ya on dokuzuncu yüzyıldan önceki gerçek kişiliğini geri veriyor. Pertev Hoca’nın, Türk insanının Nasreddin Hoca’yla bir kez daha ve bu kez daha içten buluşup kucaklaşmasını sağlamasında, bir görevi yerine

---

<sup>76</sup> Pertev Naili Boratav, **Nasreddin Hoca**, İstanbul, 2006, s. 9–11

getirmenin kıvancını taşıyor; bu zenginleşmedeki katkıları nedeniyle Yapı Kredi Yayınları Limited Şirketine teşekkür ediyoruz.-Edebiyatçılar Derneği.<sup>77</sup>

Değınilen bu önsözde *on dokuzuncu yüzyıl öncesi* vurgusu önemlidir. Zira Hoca'nın bu dönem fıkraları ciddi sansür altındadır. İlerleyen bölümlerde bunları detaylarıyla açıklayacağız. Bunun haricinde Batur'un aşağıda değınilecek olan ikinci önsözü ise her iki kitapta da yer almaktadır.

Batur'un İki Hoca Arasından başlıklı bu girişinden sonra diğeri önsözde Nasreddin Hoca ve kitap hakkında şu bilgiler verilmektedir:

Her kültürün büyük sözlü kaynakları, bu kaynakları harekete geçiren büyük simge kahramanları olur: hikâyeleri ağızdan ağza, yöreden yöreye, dilden dile dolaşırken çoğalır, değışir, aslından zenginleşerek uzaklaşır, aslına zenginleşmiş olarak döner, dönüşür, birikir. Anadolu kültürünün en güçlü figürü hiç şüphesiz Nasreddin Hoca'dır.

Pertev Naili Boratav'ın 42 yıldır üzerinde çalıştığı; dünyanın pek çok kütüphanesinden elde ettiği yazma mikrofilmlerini tek tek tarayarak, değışkenlikleri karşılaştırarak oluşturduğu bu "corpus" birkaç açıdan heyecan vericidir. Nasreddin Hoca hikâyeleri, ilk kez, çağımızın en büyük halkbilimcilerinden birinin yarım yüzyıla yakın bir süreye yayılan uğraşı sonunda, bütünlüğünde bir araya gelmektedir. Nasreddin Hoca'da billurlaşan anonim halk duyarlılığı pek çok nedenle yol göstericidir. Sessiz Anadolu insanı, tekvin ile mahşer arası sürüp giden hayat yolculuğunu kalender, renkli, bilge bir yaklaşımla göğüslemiş, yüzyıllar boyu kendisini kuşatmaya

---

<sup>77</sup> Pertev Naili Boratav, **Nasreddin Hoca**, Ankara, 1996, s. 4

çalışmış bütün baskıcı odakların karşısında Hoca'nın hikâyelerine yer eden panzehiri kullanmıştır.

Bu yerel dokunun dikkat çekici bir boyutu da insanoğlunun sert dünya önünde bulduğu çözümlerin evrensel içeriğin bir parçası olduğunu kanıtlamasıdır. Nasreddin Hoca hikâyelerini uzak-doğu *haika* ve *renga*'larıyla, karanlık ortaçağ Avrupa'sının ışıklı carmina burana metinleriyle karşılaştırdığımızda netleşen bir görüntüdür bu. Nasreddin Hoca çalışmasının, öte yandan, çağımızın en güçlü kültür bilginlerinden birinin, Pertev Naili Boratav'ın "opus magnum"u olduğu düşünülürse, kitabı bütünüyle sıra dışı kılan özellik açığa çıkacaktır.<sup>78</sup>

Enis Batur'un kültürde seçiciliği ve Nasreddin Hoca hakkındaki bu uzun iki önsözünden sonra kitabı incelemeye başlayabiliriz. Kitap, fıkraların bulunduğu bölümden önce fıkraların toplanma biçimlerini ve nasıl seçtiklerini açıklayan bölümlerle başlamaktadır. Bu bölümler ve içerikleri aşağıdaki gibidir.

Eski yazmalarda Nasrettin Hoca fıkraları başlıklı bölümde şu bilgiler yer almaktadır. Boratav bu incelemesini 1963'te "Oriens" de yayınlamıştır. Derginin adı Milletler Arası Şark Tetkikleri mecmuasıdır. Makalede ilk olarak Hoca'nın doğum yeri üzerine kimi tartışmalar anlatılmaktadır. Hocanın gerçekten Sivrihisarlı olup olmadığı çeşitli yerli ve yabancı araştırmacıların kaynakları kullanılarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Bölümde yer alan; "Yirmi sekizinci Mehmet Çelebi'nin 1722 tarihli seyahatnamesi Nasrettin Hoca fıkraları ile birlikte başka konularda, başka kişilere ilişkin 181 güldürü metnini içeriyor" bilgisi tanınan bir kişiliğin kaleminden çıkması

---

<sup>78</sup> Pertev Naili Boratav, **Nasreddin Hoca**, İstanbul, 2006, s. 7-8

bakımından önemlidir. Devam eden bilgiler başka güldürü metinlerinin de Nasrettin Hoca başlığı altında toplanıp tek bir tarihi kişiliğe mal edilip edilmedikleri konusunu ele almaktadır. Bu tartışmalar çeşitli maddeler altında sürdürülmüştür. Bu maddelerde Boratav, incelediği kaynaklardaki Nasreddin Hoca fıkralarını karşılaştırdığını anlatmaktadır. Metnin sonunda şu görüşlere yer verilmektedir: Türkçe metinler ve çevirileri ile Nasreddin hikâyeleri külliyyatının yeni bir baskısı beklenen, önemli bir iştir. Doğu ülkeleri sözlü-yazılı halk edebiyatının bu ilginç türü üzerine incelemelere kaynaklık görevini yapacak olan böyle bir yapıtın meydana getirilmesi başlıca dileğimizdir.

Nasreddin Hoca'nın Gerçek Kişiliğini Saptama Yolunda Girişilen Denemeler Üzerine başlıklı bölümde açıklanan konular şunlardır:

Nasreddin Hoca'nın tarihlik- gerçek kişiliği üzerine bugüne kadar yapılmış araştırmalar, onun hikâyelerinde ve kimi oldukça yeni belgelerde belirtildiği gibi, Timurlenk'in Anadolu'yu ele geçirdiği çağda, yani 14. Yüzyılın sonlarında değil, bir yüzyıl daha önce, 13. Yüzyılda yaşamış olması ihtimalini düşündürüyorlar. Son yirmi yılda yayınlanmış incelemeler, sorunun bu yönüne tam bir karşılık vermemiş olmakla beraber, yeni katkılar ve yorumlar getirmişlerdir. 1941'de yayınladığı bir yazıda İsmail Hami Danişmend, gerçek tarihlik Nasreddin Hoca'ya mal edilen kaba hikâyeler ve halkın kaba içgüdülerini meydana vuran uydurmalarla onun gerçek kişiliğini yitirmiş ve böylece haksız yere kötü bir ün kazanmış olduğunu ileri sürerek ona gerçek kişiliğini ve değerini verme çabasına girişiyor. Boratav bu bilgilerden sonra İsmail Hami Danişmend de dâhil olmak üzere diğer önemli araştırmacıların Hoca ve zamanı ile ilgili tartışmalarını makalesinde detaylarıyla incelemiştir. Makalesinin

sonunda ise Hoca'nın gerçek kişiliği hakkında *kendi görüşlerini* şu şekilde açıklamaktadır: yazılı gelenekte, Nasreddin Hoca'ya mal edilen fıkraların sayısı uzak geçmişe doğru gidildikçe azalıyor. Bu olgu, toplumsal gelenekte yaşayan bir takım anonim fıkraları zamanla Nasreddin Hoca'nın adına bağlanmış olacağı faraziyesini güçlendirir. Onun kişiliği toplumsal geleneğe üstün gelmiş ve o böylece Sivrihisarlılar topluluğu içinde o topluluğun sözcüsü olmuştur; zamanla Sivrihisarlılar üzerine anlatılan hikâyelerin yerine Nasreddin Hoca'nın başından geçmiş diye bilinen hikâyeler olmuştur. Benim bu bildirim, sadece kişilik –tarihlilik- gerçeğe folklorik “masallaştırma” ilişkilerinin bir yönünün incelenmesi bakımından ilginç görünen bir soruyu tartışma konusu olarak koymayı amaçlıyor. Yazma ve basma fıkra kitaplarının daha sıkı, daha etraflı bir tahlili elbette meseleyi aydınlatma imkânı verecektir.<sup>79</sup>

Nasreddin Hoca'nın Kişiliğini ve Fıkralarını Yorumlama Denemeleri Üzerine adlı bölümde ise şu görüşler tartışılmaktadır: Hoca'mızın tarihi/gerçek kişiliği hakkında en eski bilgiyi 1480'de yazılmış olan “Saltukname” adlı eserde buluruz. Eserin yazarı Ebul Ayri Rumi bildirdiğine göre Sarı Saltuk, Akşehir'e vardığında Nasreddin Hoca'ya rastlamış. Bu kaynaktan yararlanan incelemelerin yayınlanmasından önce de, Hoca'nın, birçok hikâyelerinde ve Evliya Çelebi'den başlayarak yazılı kaynaklarda anlatıldığı gibi Timur ve birinci Beyazıt çağdaşı değil, 13. Yüzyılda, Anadolu Selçukluları döneminde yaşamış bir kişi olduğu genellikle kabul edilmişti. Hoca'nın gerçek tarihi kişiliği üzerinde duran çağdaş araştırmacılardan İsmail Hami Danişmend bu

---

<sup>79</sup> A.g. e. s. 23–27

sorunun tartışmasında en çok titizlik –hatta asabilik- gösterenlerden biridir. O, Nasreddin Hoca’yı aydın bir bilge, soylu bir devlet adamı olarak görmek ister. Çağdaş araştırmacılar Kaya Erginer de, Nasreddin Hoca’nın gerçek/tarihi kişiliği üzerine yapılmış incelemeleri özetledikten sonra şu sonuca varıyor: “Nasreddin Hoca 13. Yüzyılda Anadolu Selçuklu Türkleri devrinde yaşamış olup Akşehir’deki türbesinde yatmaktadır.”

Boratav, Nasreddin Hoca’nın değerlendirilmesinde, araştırmacılar tarafından Hoca’ya yakıştırılmak istenmeyen özelliklerin üstünün örtülme istendiğini de belirtmektedir. Hoca’nın eşeğe binen bir insan olarak gösterilmesi küçük düşürücü bir tanımlama olarak gösterilmek istense de Boratav: 16. Yüzyıldan bir *atalar sözü* kitabının yazarı, önsözünde, bir vesile ile “ermişlerin biniti geyik, bilginlerin biniti eşektir.” der. Bugün de köylü, kentli nice insanlarımızın mihnet ortağı olan bu mübarek hayvan, birçok hikâyede Nasreddin Hoca’ya iş arkadaşlığı etmekle kalmamış, insanoğullarına ibret dersi olan birçok olayda başrolü almıştır.<sup>80</sup>

Boratav makalenin ikinci bölümü olan Nasreddin Hoca’nın fıkraları üzerine başlıklı alt bölümünde ise Eflatun Cem Güney’in sansürüne iki örnek vermiştir. Bu sansürün ve diğer araştırmacıların uyguladığı sansürlerin nedenlerini de, makalenin sonunda şu şekilde açıklamıştır: Görülüyor ki, ta en eskilerden başlayarak, derleyiciler ve derlemelerini Hoca ve fıkraları üzerine yoğunlaştırmış olan araştırmacılar, Nasreddin fıkralarını bir araya getirmekle yetinmemişlerdir. Onların bu konulardaki tutumları, örneğin İncili Çavuş ya da Bekri Mustafa

---

<sup>80</sup> A.g. e. s. 31–38



konularını ele alanlarınkinden farklıdır. Kimi eski yazmalarda derleyici, en azından, Hoca'ya mal edilen hikâyeleri 'sahih menakıp' ya da 'bütan' (yani, Hoca'ya yakışmadığı halde ona mal edilmiş uydurma şeyler) olarak ayırma gereğini duymuş. Demek ki öteden beri Nasreddin Hoca, sözlerinde, davranışlarında birer hikmet, ibret dersi, hareket düsturu bulunduğu düşünülen saygın bir kişi sayılmış. Kimi yeni araştırmacılar, halk geleneğindeki bu önyargıdan da güç alarak, onun tarihi/gerçek kişiliği üzerine eğilirken ona 'soylu' ve 'aydın' bir kimlik kazandırmak gayretine düşmüşler. Başka araştırmacılar ise, gerçek kişiliği ne olursa olsun, Hoca'yı sağ duyusu ile, hoşgörüsü ile, toksözlülüğüyle, kötülüğe, adaletsizliğe, zulme yönelmişlere, bunlar yüce ve kudretli kişiler de olsa, hadlerini bildirmekten çekinmeyen, toplum vicdanının yarattığı bir 'halk ve hak savunucusu' olarak görmüşlerdir. Ama, Hoca'nın fıkraları söz konusu olunca, araştırmacıların hemen hepsi, bu metinlerden bir bölüğünü her araştırmacı, ya da derleyici kendi ölçüsüne göre 'sansür' etmekten, 'ideal' bir Hoca'ya yakışanlarla yakışmayanları ayıklamaktan da kendilerini alamamışlardır. Bizim kanımızca Nasreddin Hoca hikâyeleri bir bütündür. Onların tümünün Türk halkbilimi ve kültür araştırmaları bakımından önemi vardır. Eğitim, estetik, vb. endişeleriyle seçim yapmak, elbette ki, her yayıncının hakkıdır. Ama, sırf bu amaçlarla işe girişmiş olanların Nasreddin latifelerinden beğenmedikleri ve seçmeye değer bulmadıkları üzerinde iddia ve yargı yürütmeleri de yersiz olur.<sup>81</sup>

Boratav kitaptaki Nasreddin Hoca ya da Nasreddin Hocalar başlıklı kısa makalesinde ise Hoca'nın fıkralarının anlatıldıkları devirlere göre geçirdikleri

---

<sup>81</sup> A. g. e. s. 39-46

değişimleri ve dönüşümleri incelemektedir. Osmanlı coğrafyası altında bulunan Balkan, Arap, Kuzey Afrika milletleri de Hoca'nın fıkralarından yararlanmışlardır. Her millet Hoca'ya ayrı bir değer yüklemiştir. Boratav makalenin sonunda bu değişimlerle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Son olarak, Nasreddin Hoca hikâyelerinden sanat işlemlerinde (hikâye, roman, tiyatro oyunu, film...) yararlanan sanatçıların bilerek onlara verdikleri yeni biçimler, yükledikleri yeni yorumlar Hoca'mızı günümüzde yaşatan fıkraların son dönüşüm aşamasıdır. Nasreddin anlatılarının bu son aşamasındaki biçimleriyle de giderek sözlü geleneği etkileyeceğini unutmamak gerekir.<sup>82</sup>

Kitapta bir sonraki makale "Nasreddin Hoca Fıkraları İçin Bir Kaynak Kitap Tasarısı" adını taşımaktadır. Boratav'ın bu makalesini tezim için araştırma yaparken Boğaziçi Üniversitesi Halkbilimi Yıllığı'nda (1975) görmüştüm. Makale, Hoca fıkraları için sağlam bir kaynak kitap oluşturmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Boratav'ın böyle bir çalışma yapmaktaki amaçları şunlardır:

Birincisi: Nasreddin geleneğinin –elimizdeki olanaklar ölçüsünde- tam bir metin toplamını bir araya getirmek

İkincisi: Nasreddin Hoca fıkralarının bütün çeşitlemelerini bir arada göstermek.

Üçüncüsü: Nasreddin fıkralarını ve onlara konu ortaklığı olan anlatıları bir katalog düzeni içinde kümelemek.

---

<sup>82</sup> A. g. e. s. 47-48

Boratav, bu kümeleme işleminin nasıl yapılması gerektiğini maddeler halinde detaylarıyla açıklamıştır. Daha sonra, makalede, varlıkları bilinen 32 en eski yazmanın (Oxford ve Groningen) 14. Yüzyılın sonlarına tarihlendiğini belirtmiştir. Boratav'a göre böyle bir kaynak kitabın iki amacı vardır birincisi fıkraların yazılı kaynaklarını tam olarak belirlemek, ikincisi de fıkraları içeriklerine göre tasnif etmek olmalıdır. Böyle bir kitabın ortaya çıkmasındaki fayda ise Boratav tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

Ana çizgileriyle nasıl tasarladığımı yukarıda anlatmaya çalıştığım kaynak kitap; Nasreddin Hoca'mızın adı ve evrensel ünü etrafında, bizim dilimizde ve bizimle komşuluk ya da uzak-yakın kültür ilişkileri olan çeşitli başka ulusların dillerinde yaratılmış fıkraların tümünü, yakın bir gelecekte, bilim ve kültür girişimlerine yararlı olacak bir düzende bir araya getirebilirse, bu Türk halkında insanlığa barış, hoşgörü, iyimserlik ve sevgi muştusunun somutlaşmış bir anlatımı olacaktır.<sup>83</sup>

Nasreddin Hoca ve Memleketi Sivrihisar üzerine başlıklı metin ise 1969'da Berlin'de uluslararası Altayistler Kongresi'nde okunan bir bildirin çevirisinden oluşmaktadır. Makalede Sarı Saltuk'un Nasreddin Hoca ile karşılaşması ve onunla kurduğu diyaloglar yer almaktadır. Sarı Saltuk'un başından geçenleri konu alan Saltukname adlı eser Abdülbaki Gölpınarlı tarafından araştırılmıştır. Bu eserde Nasreddin Hoca ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Bu metinde de araştırmacılar tarafından Hoca'ya ilişkin önyargılar sorgulanmaktadır. Metnin sonundaki ifadelerde bu durum değerlendirilmektedir.

---

<sup>83</sup> Prof. Dr. Pertev Naili Boratav, Nasreddin Hoca Fıkraları İçin Bir Kaynak Kitap Tasarısı, **Boğaziçi Üniversitesi Halkbilimi Yıllığı** 1975, s. 39-45

Nasreddin Hoca Fıkralarının Çeşitlendirmelerinde Türlü Etkenler üzerine başlıklı bölümde ise fıkraları zaman ve mekân farklılıkları içinde anlatıla anlatıla nasıl değıştikleri örneklerle açıklanmaktadır. Bu çeşitlendirme ve kökene inme metodunun Fin okulunca ortaya atıldığını Boratav şu şekilde açıklamaktadır:

Birbirinden çok uzak ülkelerde, farklı kültür alanlarında yaygın çeşitlenmeleri olan tipler konusunda bu sorunun çözümlenmesi çetin olur. Finlandiyalı folklorcularca oluşturulduğu için “Fin yöntemi” diye de nitelenen “tarihi-coğrafi yöntem” uygulanarak yazılmış monografyalar bu türden girişimin ürünleridir. Birçok bilgin bu yöntemle bir fıkranın, bir masalın kökeni konusunda kesin sonuca vardıklarını sanmışlardır. Ne var ki, günün birinde, onların dayandıkları belgelerden daha eski bir belge ya da araştırmalarının dışında kalmış ülkelerin birinden yeni bir metin bulunmasıyla vardıkları sonuçlar altüst oluvermiştir. Bunun içindir ki günümüzde araştırmacılar artık, bir anlatı tipinin “kökeni” yerine “ilk belirme çağı –veya- yer”inden söz etmeyi yeğliyorlar. Boratav verdiği örneklerden birinde Nasreddin Hoca fıkrası ile Oğuz destanının bir epizodunu şu şekilde karşılaştırmaktadır:

Anlatının tam biçimiyle yazıya geçmiş en eski Türk çeşitlemesi 17. Yüzyıldan, ama 15. Yüzyılda yazıldığını kestirdiğimiz *Dede Korkut Kitabı*’nda oldukça değişik bir çeşitlemesini buluyoruz:

“Salur Kazan’ı kâfirler tutsak ederler ve bir kuyuya atarlar. Tekfurun karısı: “Bu nasıl bir adammış?” diye merak ederek kuyunun ağzına gelir ve Kazan’a seslenir; halini hatırını sorar. Kazan: “Halimden memnunum. Ölülerinize verdiğiniz aşları yiyorum; hem de onların iyi koşanlarına binip

geziyorum.” der. Kadın: “Aman, benim yedi yaşında bir kızım ölmüştür; ne olursun ona binme.” Diye yalvarınca, Kazan: “Ölüleriniz içinde en iyi koşan odur; ben ona biniyorum.” cevabını verir. Kadın, Kazan’ın bu yalanlarına kanar; gider, kocasına yalvarır... Kazan’ı kuyudan çıkarırlar...”

Oğuz destanının bu epizodu Nasreddin Hoca fıkrasını çok uzaktan andırıyor, ama ikisinin ortak bir kaynaktan geldiğini düşünmek yanlış olmaz sanıyorum. Nitekim Nasreddin fıkralarının bir çeşitlenmesinde kadının sorusuna hoca’nın verdiği cevap, öteki çeşitlenmelerdeki gibi “cehennemden” yerine “ölünün köründen” biçimindedir. *Ölünün körü* (yani; *ölünün mezarı*) sözü, tıpkı *cehennemin dibi* gibi, yersiz sorular ile insanı baştan savmak için kullanılan bir deyimdir Türkçemizde.

Kelimelerin yanlış anlaşılmasına ya da kelimelerin birbirinden farklı anlamlarının birbirine karıştırılmasına dayanan bir hileye başvurma” diye niteleyebileceğimiz bu motif, birbirinden çok uzak ülkelerde ve çok ayrı kültür ortamlarında yaygın bir anlatı tipinin temel ögesi olmuştur. İncelediğimiz bu birkaç örnek, anlatı tiplerinin bir dilden bir başka dile, bir kültür ortamından başkasına geçerken karşılıklarına dikilen ve aşılmaz sandığımız engelleri gidermenin de yolunu bulduklarını gösterir.<sup>84</sup>

Boratav’ın kitabında kullandığı bu makalesi de Folklor ve Etnografya Araştırmaları adlı dergide yayınladığı bir makalesidir. Balkan ülkeleri geleneğinde Nasreddin Hoca başlıklı makalesinde Boratav, Hoca’nın Osmanlı İmparatorluğunun

---

<sup>84</sup> Pertev Naili Boratav, **Nasreddin Hoca**, İstanbul, 2006, s. 65–73

Avrupa sınırları içersinde kalan bölgelerinde yaşadığı maceraları kısaca anlatmaktadır:

Balkan memleketlerinde derlenmiş anlatıları da onun maceralarına sahne olan belli bir yer gösterme gayreti zaman zaman belirir: Anadolu şehirleri yerine burada Debre, İşkodra, Üsküp, Sarayevo, Ohri gibi halkının güldürücü karakterleri ile ün salmış yerlerin adı geçer. Nasreddin hikâyelerinin bütünü için dikkati çeken bir nokta, bunlardan bir bölümünün, özellikle yapıları gelişmiş olanların uluslararası halk masalları repertuarında yer aldıklarıdır. Balkan anlatmalarında da bu bölüğe girenlere örnekler buluruz. Bir sıra fıkralarda Nasreddin Hoca, etnik ya da çevrelik bir topluluğun sözcüsü olan bir şahısla boy ölçüşür. Boratav bu boy ölçüşmelerde Balkanların ulusal kahramanları Hitar-Peter ile Hoca'nın maceralarından bazı kesitler sunmuştur.<sup>85</sup>

Nasreddin Hoca fıkralarının yayılma alanları başlıklı bölüm Hoca'nın Balkanlar dışında Türk dili konuşan topluluklar arasında nasıl bir popülerlik kazandığını açıklamaktadır. Boratav ünlü Romen vakanüvisi Kantemir'in bizim Hoca'dan uzun uzun söz ettiğini ve onu Timurlenk'in çağdaşı olarak gösteren hikâyeler naklettiğini açıklamaktadır. Ünlü Alman yazarı Goethe'nin de oryantalist Frederich Von Diez tarafından çevrilmiş olan beş hikâye ile Hocamızı tanıdığını anlatmaktadır. Bu bölümde oldukça detaylı olarak Hoca fıkralarının yayıldığı alanlar ve bu alanlarda Hocanın diğer fıkra kahramanları ile olan maceraları anlatılmıştır. Bölüm, fıkralar başlamadan önce kitabın açıklaması olan en son bölümdür. Boratav bu uzun makalesinin sonuçlar bölümünde Hoca fıkralarının yayılma alanları

---

<sup>85</sup> A. g. e. s. 75–82

hakkında yedi maddeyle bazı tespitlerde bulunmaktadır. Bu sonuçlardan önemli çıkarımlar şunlardır; beşinci maddede Boratav:

15.yüzyıldan başlayarak Balkan ülkelerine ve 16. Yüzyıldan sonra da doğuya doğru Osmanlı egemenliğinin yayılması bu tuhaf hikâye kahramanının adı etrafında bir geleneğin meydana gelmesine büyük ölçüde yardım etmiş olmalıdır. Bu geleneğin geçmiş çağda sözlü yoldan yayılmasını açıkça görüp izlemek her zaman kolay değildir. Ama, oldukça yakın çağlar için, Osmanlı dilinde basılmış metinlerin yayılması konusunda bilgilere sahibiz; özellikle halk için yayımlanmış kitaplar üzerine. Bunların hem Osmanlıca, hem de yerli dilde baskıları vardır: Kırım'da, Kazan'da, Azerbaycan'da ve Kafkas ülkelerinde. Yanılmaya düşmeden tahmin edebiliriz ki yazmalar da, belki daha az süratle ve daha az sayıda da olsa, Osmanlı egemenliğinin yayıldığı ya da Osmanlıların kültür alışverişlerinin geliştiği bütün ülkelere ulaşmıştır. Altıncı maddede: Nasrettin Hoca konusunda güldürü geleneğinin yayılması olayı Köroğlu Destanı hikâyelerinin yayılmasına benzetilmiştir. Köroğlu, şimdi artık tarihi kişiliği ve maceralarının –hiç olmazsa “çekirdek” niteliğindeki – zamanı kesin olarak bilinen bir efsane kişisidir. O da tıpkı Nasreddin gibi, Azerbaycan'da, Türkmenistan'da, Özbekistan'da yerli kahraman gibi benimsenmiştir. Görüşü dile getirilmektedir. Yedinci ve son maddede ise: Nasreddin hikâyeleri külliyyatı içinde, onu kendi “güldürü” halk edebiyatlarının kahramanı olarak benimsemiş olan kültür alanlarının her birinin payı ne olabilir? Bu soruya çok ihtiyatlı davranılarak bir cevap vermek ancak her tipten fıkra üzerinde çok sıkı bir inceleme yapıldıktan, o fıkra başka uluslardan ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden gelme çeşitlemeleri ile

karşılaştırıldıktan sonra cevap verilebilecektir. Kitabın bu giriş bölümünde yer alan bir başka incelemede yalnız “Türk”, ya da “Müslüman” topluluğuna mal edilebilecek fıkralardan birkaç örnek verdim bu tipten olanların dışında kalanlar için uluslararası (üniversal) bir nitelik kabul etmek gerekir. Bunlarda, salt “yerli” ya da “ulusal” nitelikler aramak boşuna zahmettir; hangi memlekette, hangi dilde anlatılmış olurlarsa olsunlar, bunlar “bütün insanlığın” malı olmak niteliğindedirler.<sup>86</sup>

## ii. Başgöz’de Nasreddin Hoca

Boratav’ın “Nasreddin Hoca”sından sonra Başgöz’ün “Nasreddin Hoca”sını incelemeye geçebiliriz. Eserler hakkında karşılaştırma ve yorumlar ayrı bir bölümde yer alacaktır. Başgöz’ün Nasrettin Hoca’sı Pan yayıncılık tarafından 1999 yılında yayınlanmıştır. Eser bir Mısır hiyeroglifinden güldürme ve gülme ile ilgili bir alıntıdan sonra yabancı bir araştırmacının Nasreddin Hoca hakkında söylediği şu sözlerle başlamaktadır:

“Şaka ve güldürü dünyanın en salgın hastalıklarındandır. Tıp ilmi bu hastalığa ne bir ilaç bulmuş, ne de bu hastalığı tedavi etmeye uğraşmıştır. Eğer eczacılar gülmeyi bir ilaç gibi satsaydı, her doktor, her hastaya gülme reçetesi yazardı. Doktorlar bu gülme hastalığını bir sürü rahatsızlığı iyi etmede reçete gibi kullanıyorlar. Günümüzde gülme mikrobusunun yayılmasını Nasreddin Hoca denen bir adam gerçekleştiriyor. Aşağı yukarı 700 yıldır

---

<sup>86</sup> A. g. e. s. 83–104



Nasreddin şakaları Türkiye’de, Akşehir’in Hortu köyünden, yedi kol bir ışık gibi dünyanın her yanına parıltılar saçarak yayılıyor.” (Nat Schumlowitz)

Bu kısa önsözden sonra Başgöz, Hoca’nın kişiliği hakkında şunları söylüyor:

Kültür tarihimiz boyunca Türk halkı, kahramanlar yaratmış, onlara dil ile tel ile umutlarını, korkularını ve isteklerini söyletmiştir. Bu kahramanların boyu posu, huyu suyu, giyimi kuşamı, duygu ve davranışları birbirine benzemez. Ama hepsi ulusal kültürümüzün bir yanını yansıtır; bütünlük içinde değişim, bir kökten süren değişik fidanlar. Başgöz, bu kahramanlardan Dede Korkut ve Köroğlu’ndan örnekler vermiştir. Sözü Hoca’ya getiren Başgöz bu konuda şunları belirtmektedir: Bir başka kahramanımızın adı Nasreddin hoca’dır. Ama Hoca’mız Arap atlara binmez, kılıç çalıp kan dökmez, gâvur-Müslüman ayırt etmez. Alçak gönüllüdür, eşek üstünde gezer. Çünkü “ermişlerin biniti geyik, bilginlerin biniti eşektir.” Onun tek silahı dilidir. Bu iğneli dille hoca, insanı baskı altında tutan sosyal kurumların tümü ile kötü insan ilişkileri ile eskimiş gelenek ve göreneklerle, halka yukardan bakan beyler ve padişahlarla alay eder; onları yerer, ayıplar, taşlar, gülünç duruma düşürür. Bunun için hocamıza alışılmış anlamı ile kahraman değil, kahraman karşıtı (anti hero) dememiz gerekir. Fıkra türü methetmez, çeşitli ölçülerde yeren bir türdür. Başgöz daha sonra Hoca’nın Goethe tarafından da okunduğuna değinmektedir. Verdiği bilgi Boratav ile aynıdır. Bölümde Hoca fıkralarının yayılma alanlarına da kısaca değinen Başgöz bu konuda şu bilgileri veriyor:

Osmanlı kılıç zoru ile aldığı ülkelerden çekilmiş. Bulgar, Sırp, Yunan, Arnavut, Acem, Arap, Hırvat, “istemiyoruz seni git” demişler. Osmanlı

buraların hepsinden, hayal kırıklıkları ve sancılar içinde çıkmış. Ama aynı ülkeler Nasreddin Hoca'ya "sen kal" demişler. "sen Osmanlı'nın dilini konuşuyorsun, Türk kültürünün bir parçasısın, ama sadece Türk değilsin, sende, bizden bir şeyler var, senin kurduğun saltanatta kan, kılıç ve baskı yok. Sen gitme. Başımızın üstünde yerin var senin." Hoca'yı bırakmamışlar. Güler yüzü ile hocamız, onların da eksik gediklerini yüzlerine vurup durmaktadır. Nasreddin Hoca fıkraları Amerika'ya da gelmiş. Ortadoğu'dan göçen işçiler hoca'yı da beraberlerinde getirmişler. Nasreddin Hoca adı Amerikalı için kolay söylenir bir ad değil. Onun için hocamıza yeni bir ad takmışlar: Mozardino Joe. Nedir bu sevginin ve saygının sırrı? Hoca hikâyeleri bizi ve başka insanları neremizden yakalıyor da, ondan bir türlü vazgeçemiyoruz?<sup>87</sup>

Başgöz bu soruya çeşitli araştırmacıların verdikleri cevapları anlatmıştır. Sarı Saltuk- Nasreddin Hoca arasındaki ilişkileri kısaca açıkladıktan sonra, Hoca'nın bu kadar sevilip sayılması hakkında yapılan yorumlarda bizim neyi göz önünde tutmamız gerektiğini şu şekilde anlatmaktadır: Aklımızda tutmamız gereken nokta şu ki, böyle yorumlar bazı kişi ve grupların Hoca'ya bakışını yansıtır; nihayet yorumdur. Tarafsız bir incelemede ancak böyle değerlendirilir.<sup>88</sup>

Yorum farklılıklarını bu şekilde açıklayan Başgöz; Nasreddin Hoca'nın Gerçek Hayatı Sorunu, başlıklı bölümde şu görüşleri belirtmektedir: Siyasi tarihçi, olayları büyük kahramanların yaratıp yönlendirdiğine inanır. Bunun için halk kahramanlarına değer vermez. Bilmem hangi padişahın sakalına inciler dizip,

---

<sup>87</sup> İlhan Başgöz, **Nasreddin Hoca**, İstanbul, 1999, s. 8–12

<sup>88</sup> A. g. e. s. 13–14

havuzda balıklara altın attığını yazar da, Nasreddin Hoca'dan iki satırla söz etmez. Bunun için Hoca'nın gerçek hayatı hakkında çok şey bilmiyoruz. Hoca'nın yaşadığı yüzyılda tekkelerin durumuna, onun yukarda adlarını verdiğim Bâtını (heterodoks) dervişleri\* ile ilişkisine ve ilk hikâyelerindeki dine karşıt olan konulara bakılırsa, bu alıntı Hoca'nın Anadolu'daki Bâtını hareketlerle ilgisini düşündürüyor. Devrin Bâtını erenlerinden biri olan Nasreddin Hoca, acaba Babai isyanlarına karışmış bir insan mı idi? Nasreddin Hoca'ya yakışmıyor değil. Ama, bunun gerçek olup olmadığını şimdilik söyleyecek durumda değiliz. Bize göre 13. Yüzyılda yaşamış Nasreddin Hoca adında bir insan vardır. Fıkra kahramanımızın bu yüzyılda yaşadığından kuşku duymak için bir neden göremiyoruz.<sup>89</sup>

Nasreddin Hoca'nın Fıkralara Yansıyan Hayatı başlıklı bölümde ise şu görüşler tartışılmaktadır: Nasreddin Hoca'nın asıl hayatı bir yerde o kadar önemli değil. Önemli olan hoca'nın bize fıkralarda anlatılan hayatıdır. Çünkü bu edebiyat hayatı, Türk halkının sorunlarını, beklentilerini ve düşlerini, nelere gülüp, neleri eleştirdiğini yansıtıyor; bize 500 yıllık kültür hayatımızdan bazen açıkça, bazen de sembollerle, bazen de folklor anlatımının özel diliyle önemli bilgiler veriyor.

Fıkralarda Hoca bir köyün veya sosyal ve ekonomik hayatı köyden pek farklı olmayan, küçük bir kasabanın imamı olarak tanıtılır. Selçuklu ve Osmanlı toplumunda imam, birbirine bağlı üç işlev görürdü. İmam din

---

<sup>89</sup> A. g. e. s. 15–18

\*Başgöz'ün makalede adlarını saydıkları dervişler; Seyyid Mahmut Hayrani, Hacı Bektaşî Veli, Yunus Emre ve Taptuk Baba dır.

görevlisidir; halka namaz kıldırır, başka dini törenlerde önderlik eder. İmam öğretmendir, çocuklara ve büyüklere okuma yazma ve din bilgileri öğretir; nihayet imam yargı görevi de yapar. Devlet kanunlarının bir bölümü şariat olduğu için, kadıların bulunmadığı yerlerde imam, yargıcın görevini yüklenir. Bu yanları ile imam merkez kültürün (*center*) adamıdır.

Ama hikâyelerde hoca aynı zamanda bir köylü olarak da sunulur bize. Evinde bir ahır ve samanlığı vardır; inek ve eşek besler; eşeğine binip dağdan odun kesmeye gider, köylerde üzüm ve turşu satar; tarlası vardır, ekin eker, çift sürer, ekin biçer. Bu yanı ile Nasreddin hoca kenar kültürün (*periphery*) adamıdır. Eğer Ziya Gökalp'ın terimlerini kullanırsak, Hoca bir yanı ile “resmi kültüre”, bir yanı ile “halk kültürüne” bağlıdır. Başında büyük bir kavukla hocayı eşek üstünde gösteren geleneksel resim, bu çift kültürlü olmayı çok güzel anlatır. Kavuk din adamlığını, eşek köylülüğü simgeler. Osmanlı toplumunda imam devletten maaş almazdı. Özellikle küçük yerleşim yerlerinde, ki oralarda vakıflar yoktu, imam köylünün yardımı ile geçinirdi; köylü imamın yiyeceğini verir, barınağını sağlar, imamın tarlasında ve işyerlerinde karşılıksız çalışırdı. Fıkralarda Nasreddin hoca'nın böyle bir imam olarak görünmesi, onu sosyal bilimcilerin iki kültür arasında kalmış adam yahut kenarda kalmış adam (*marginal man*) dedikleri kişi yapar.”

Nasreddin Hoca'nın fıkralarına tarih içinde ilkin 15. Yüzyılın eserlerinde rastlarız. Saltukname, Sarı Saltuk Baba ile Nasreddin Hoca'nın karşılaşmasını bir bölümünde anlatır.

Başgöz, bu bilgilerden sonra 16. Yüzyıl yazmalarından derlenen 409 Nasreddin Hoca hikâyesini şu şekilde kümelendirmenin uygun olacağını düşünmüştür:

1. 65 hikâye din konusu üzerine söylenmiş. Bunlar dinsel inançları, törenleri, tapınma yerlerini, hocaları, mollaları, ölüm ve yeniden dirilme gibi konuları içine alan hikâyelerdir.

2. 62 hikâye Nasreddin hoca'nın ailesiyle ilgili.

3. 41 fıkra hoca'nın eşiği ile ilişkilerine ayrılmış.

4. 17 hikâye hoca'nın geçim sıkıntısı ve bunu hafifletmek için giriştiği ufak tefek hırsızlıklarla ilgili.

5. 15 hikâye, hoca'nın bey, padişah, sultan gibi otoriteler önündeki davranışlarını sergiliyor.

6. 12 hikâye, yargı sistemi ile; yani kadı, tanık, rüşvet, yalancı tanık, mahkeme konuları ile ilgili.

Bu hikâyeler arasında 87 tanesi, yani %21'i "müstehcen" hikâyelerdir. Bu kümeleme açıkça gösteriyor ki, hoca hikâyelerinin ana karakteristiği, Kutsi Tecer'in ileri sürdüğü gibi ferdi (kişisel) bir güldürü olmak değildir. Onlarda alay ve eleştiri okları büyük çoğunlukla, din, aile, yargı, ekonomi ve otorite gibi sosyal kurumlara yönelmiştir; bunların bağımsız insan kişiliğine koyduğu sınırlama ve baskıya karşı gelen bir güldürüdür. Bunlar arasında cinsele ayrılan hikâyelerin çokluğu bu konuda insanlarımızın ne ölçüde huzursuz ve tedirgin olduğunun belirtisi olarak görülmelidir.

Bu kümelemenin dışında kalan hikâyeleri belli bölümlere ayırmak güç. Onlardan bir bölümü insan kişiliğindeki aksaklıkların, densizliklerin anlatılmasını konu edinmiş kişisel denebilecek hikâyelerdir. Geriye kalanlar, köylüler, kente gelen köylüler, dükkancılar, çobanlar, komşular üzerine söylenmiş hikâyelerdir. Bu hikâyelerde avcılık, balık tutma, çift sürme, ekin ekme, sebze yetiştirme, ağaç dikme, ev yapma, çarşıda pazarda dolaşma, alışveriş, Hıristiyan keşişlerle yarışma, Hoca'nın yalancı tanıklığı ve şairliği gibi uğraşlardan ve işlerden söz edilir. Hocanın sosyal ve ekonomik hayatın her alanına karışmış gösterilmesi, ona her sorunumuz karşısında davranış sergilemek, düşündüklerini şaka yollu anlatmak olanağı veriyor.<sup>90</sup>

Hoca'nın İyimserliği başlıklı bölümde ise Başgöz şu görüşleri dile getirmektedir: Nasreddin Hoca'nın hikâyeleri bize gerçek olmayan ama, gerçekten tümünden de kopmamış bir hayat hikâyesi çizer. Hoca geçim sıkıntısı çeken bir köylü imamdır. Dayalı döşeli bir evi, evinde doğru dürüst eşyası yoktur. Evine hırsız girince çalacak bir şey bulamaz. Ailenin üyeleri birbiri ile sürekli çekişme içindedir. Güç tarım işi, amansız kışlar, hoca'nın her işine burnunu sokan komşuları ile hayat kolay değildir. Sosyal ve politik koşullar ise dayanılamayacak kadar ağırdır. Başgöz bu görüşlerinden sonra Hoca ile aynı yüzyılda yaşayan Yunus Emre'nin dönemin halini gözler önüne serdiği bir beyitini de makalesine almıştır. Devam eden bölümde Başgöz, Hoca'nın bu iyimserliği hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır: Hocamız böyle bir çağda, bu koşullar içinde bile, inanılmaz derecede iyimserdir. Hiçbir terslik, hiçbir kötülük, hiçbir sorun Hoca'yı üzmez, onun yüzündeki gülümsemeyi silmez. Bugünün terimini

---

<sup>90</sup> A. g. e. s. 19–22

kullanırsak Hoca'da sinir gerginliği (stres) denen şey yoktur. Her felakette Hoca, ne eder, avunacak bir yan bulur. Bir deprem evini yıkar, Hoca tanrı'ya şükreder ki, kendisi evde değildir. Eşeği kaybolur, Hoca: "iyi ki ben üstünde değildim" diye avunur. Karısı ile ırmağa çamaşır yıkamaya giderken, bir karakuş sabunlarını kapıp havalanır. Dehşetli üzülen karısına Hoca der ki: "üzülme karı, görmüyor musun, onun üstü başı kapkara, bizimkinden daha kirli. Sabun bizden çok ona gerekli."

Nasreddin Hoca'nın bu davranışında, halk edebiyatımızın, başka ölümsüz tipleriyle benzer çizgiler vardır. Karagöz de böyle bir halk kahramanıdır. Her oyununun sonunu da "çok şükür sağlığa" diye bitirir. Bunlar aydınlığın karanlığa, iyiliğin kötülüğe, hayatın ölüme zaferini ilan ederler. İyimserlik de, kötümserlik de, insan karakterinin iki yanı. Hoca'nın iyimserliğimizi sergilemesi, ona bağlanmamızı sağlar, ona imreniriz ve onun gibi olmaya çabalarız.<sup>91</sup>

Başgöz, Hoca'nın fıkralara konu olan iyimserliğini bu şekilde anlattıktan sonra Hoca ve Din adlı bölümde konu hakkında şunları belirtmektedir: S. Freud, humor (şaka) ile ilgili meşhur çalışmasında, "her şakanın altında ciddi bir düşüncenin bulunduğu" ileri sürer. Bu görüşü paylaştığımız için hoca hikâyelerinin ardındaki ciddi fikirleri ve onların toplumla olan ilişkisini araştırmaya çalışacağız. Fıkralarda en büyük bölümün dinle ilgili olması, daha 16. Yüzyılda dinin toplum ilişkilerinde odak noktası olduğunu gösteriyor. Hoca'nın dinle ilgili hikâyelerinde iki belirli çizgi görürüz: bunların birinde hoca, politik din halini alan, yani devletin dini olan, Sünni Müslümanlıkla alay

---

<sup>91</sup> A. g. e. s. 23-25

eder, Tanrı'nın adalet anlayışına takılır, camide ve mescitte oralara yakışmayacak vaazlar verir, din adına batıl inanışlara bağlanmayı, dini kuru bir şekilcilik olarak görmeyi kınar, davranışları din adamlığına yakışmayan hocaları, kadıları, mollaları taşlar. Ama buralarda alay ve eleştiri belli sınırlar içinde kalır; dine, din törenlerine ve din sembollerine hakaret edecek dereceye varmaz. Dini bütün bir Müslüman bu fıkralardan hoşlanmasa da, onlara güler geçer. Çünkü onlar, Müslüman edebiyatında şathiyat denen türün kabul edilirlilik sınırını zorlamamıştır. Dinle ilgili ikinci bölümdeki fıkralarda Nasreddin Hoca çok sert ve kırııcıdır. Alayda ve taşlamada hoşgörü sınırlarını aşar. Dine, din adamlarına, hatta peygambere hakarete kadar vardırıır güldürüyü. Herhangi bir Müslüman'ın bunlara dayanması, bunlara kızmaması çok güçtür.

Hangi guruptan olursa olsun, Hoca'nın din üzerine söylenmiş hikâyeleri, devlet dini olan Müslümanlıkla, yani politik İslam'la, dinin Bâtını (heterodoks) yorumu arasındaki bir gerginliği yansıtır. Buna tekke Müslümanlığı ile cami Müslümanlığı arasındaki çatışma da diyebiliriz. Hoca'nın yaşadığı 13. Yüzyılda, Anadolu'daki köylü ve göçebe Türkmenler gerçi Müslümandı ama, onların halk dini, İslam öncesi inanışlarını, gelenek ve göreneklerini ve insan ilişkilerini hala yaşatıyordu. Başgöz, Köprülü, Cahen ve Turan'dan aldığı bu tespitten sonra tekke İslam'ı ile devlet İslam'ı arasındaki farkları belirtmiştir. Daha demokrat ve hoşgörülü olan tekke İslam'ının bir halk dini olduğu görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: Özellikle devletin zayıf düştüğü zamanlarda, tekkeler ciddi bir politik-dinsel güç haline geliyorlardı. Selçuklular döneminde ortaya çıkan ve neredeyse imparatorluğu yıkacak bir güce



kavuşan ve 1242 yılında bastırılan Baba İshak ayaklanması, bu dinsel ve politik hareketin en önemlisi olmuştur.

Nasreddin Hoca fıkralarındaki dünya görüşü genellikle, Yunus Emre gibi, Hacı Bektaş Veli gibi dervişlerin ve öteki tasavvuf erlerinin dünya görüşlerine benzer. Bunlar Müslümanlıkta bağımsız düşüncenin temsilcileridir. Bu tasavvuf erleri devletten ve servetten uzak kalmışlar, politikanın otoritelerine ya yaklaşmamışlar yahut ellerine fırsat geçmişse onlara karşı gelmişlerdir. Her zaman yoksuldan yana olmuşlar; kaba kuvvetle ve kılıçla değil, sevgi ile gönüllerde taht kurmayı yeğlemişlerdir. Yazılarında her zaman halkın anlayacağı bir dil kullanmışlardır. 17. Yüzyıldan sonra, Hoca'nın din üzerine söylenen hikâyelerinde bir değişme görülür. Nasreddin Hoca, artık saray kültürüyle ve politik din haline gelen Sünni Müslümanlıkla uzlaşmalara gitmektedir. Bu değişimi hazırlayan bazı nedenler var: ilkin Osmanlı devleti, Bâtını inanışları benimseyen Anadolu'daki küçük beyliklerin bağımsızlığına son veriyor. Tekkeler, ya vergi bağışıklıkları sağlanarak veya vakıf gelirleri ile beslenerek devletin kontrolüne alınıyor. Böylece Bâtını inanışlarında kümelendiği yuvalar da etkinliğini kaybediyor. Fatih devrinden sonra ise, dinde serbest düşünme, "zındıklıktır" denerek cezalandırılıyor. Bu dinsel hoşgörüsüzlüğün en çarpıcı örneği 17. Yüzyılın ortalarında belirir ve Osmanlı tarihinde, Kadızadelerle Sufiler arasındaki çatışma olarak adlandırılır.<sup>92</sup>

Başgöz ilerleyen bölümlerde politikanın Nasreddin Hoca yazmalarına nasıl yansıdığını detaylarıyla açıklamaktadır. 19. Yüzyılda baskının (matbaanın) yoğun

---

<sup>92</sup> A. g. e. s. 26–35

kullanımıyla fıkraların ulaşılabilirliği artmış fakat yine sansür ciddi bir engel olmuştur. Abdülhamit döneminde Nasreddin Hoca fıkraları tamamen yasaklanmıştır. 1909'da genç Türkler Abdülhamit idaresini devirene kadar da bu yasak sürmüştür. Bölümde görüldüğü üzere iktidarın kimin ya da kimlerin elinde olduğu bu fıkraların kaderini belirlemede herhalde en önemli etkidir. Zira bazı dönem yazmalarında oldukça açık saçık olan bölümler diğer dönemin yazmalarında sansüre uğramışlardır.

Başgöz; Nasreddin Hoca, Beyler, Padişahlar başlıklı bölümde, Hoca'nın devlet otoriteleri ile olan ilişkilerini şu şekilde değerlendirmektedir: Hikâyelerin bir bölümünde hoca, beyler, padişahlar, sultanlar gibi güçlülerle karşı karşıya gelir. Bunlardan ikisi, Sultan Alâeddin (Alâeddin Keykubat 1210-1389) ile Gazi Hünkar (Sultan I. Murat 1325-1389) Selçuklu ve Osmanlı padişahlarıdır. Hoca bunlara pek saygısız davranmaz, hakaret etmez; olsa olsa, onların önünde görgü kurallarını çiğner. Bu otoritelerden biri olan Timurlenk, ancak 17. Yüzyılda Nasreddin hoca hikâyelerine girer. Timur üzerine söylenen hikâyelerde Nasreddin Hoca, bilim adamlarının, kültür kahramanı (culture hero) dedikleri karakter olarak karşımıza çıkar ve sokaktaki küçük adamın sözcülüğünü yapar; demokrasi şampiyonudur. İnsan ilişkilerinde eşitlik sağlamaya çalışır. Suyun başında oturarak şişinen, gücünü kötüye kullanan beylere, padişahlara haddini bildirir. Onların sivriliklerini gözler önüne serer. Onlara doğru dürüst insan olmanın gereklerini hatırlatır. Bu hikâyelere başka yorumlar da yapılabilir. Onlara ilkel bir sözlü protesto denebilir (Hobsbawm); insanların küçükten beri baskı altında tuttuğu saldırganlık duygusunun açığa çıkması denebilir (Freud); veya otoritelere karşı gelmek içgüdüsünün anlatımı denebilir.(Fromm) Fakat hangi yorum yapılırsa yapılsın, bu hikâyeler,

haksızlık yapan, dürüst davranmayan, zulüm eden idarecileri cezalandırarak, sokaktaki insanı sevindirmekte, ona gönül rahatlığı sağlamaktadır.<sup>93</sup>

Başgöz'ün kitabında inceleyeceğim son bölüm Hoca ve Ailesi adını taşımaktadır. Bu bölüm Nasreddin Hoca ve büyük ihtimalle “hayali” olan ailesi arasındaki ilişkileri açıklamaktadır. Başgöz bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir: Nasreddin Hoca hikâyelerindeki aile yapısı, gerçek bir aile yapısını yansıtmaz. Eski yazmalarda Hoca'nın ailesi ile aile üyelerinin birbirleri ve ana babaları ile ilişkileri bir acayıptir. Ailede bir otorite boşluğu vardır. Ne Hoca, ne karısı ailede birliği ve dirliği sağlayacak bir otoriteye sahip görünür. Herkes kendi başına buyruktur. Kimse ötekini sever sayar görünmez. Bu ailede, cinsel olsun olmasın, insan içgüdülerini sınırlayan hiçbir değer yoktur. Gerçek aile ilişkilerinden söz edilemez, sadece bir karmaşanın hüküm sürdüğü ilişkiler içindedir aile. Bu aile nazari (hipotetical) bir birimdir. Öyle bir birim ki, orada kişinin bağımsızlığına sınırlar getiren aile kurumundaki bütün sorunlar ve gerginlikler dehşetli abartılarak ve gülünçleştirerek anlatılmış.

Eski hikâyelerde Hoca'nın ailesinde beliren en açık öge karı ile kocanın otorite için çekişmesidir. Her ikisi de, karşısındakini küçük düşürmek, aşağı dereceye itelemek ve kendi üstünlüğünü belirtmek için cinsel bir silah gibi kullanır. Hoca hikâyelerinde cinselden sıkça söz edilir, ama hikâyelerde anlatılan ailede kadın erkek arasında sevgiye dayanan, olgun bir ilişki kurulabilmiş değildir. Bu ailede kadın da, cinselin konuşulmasında ve cinsel

---

<sup>93</sup> A. g. e. s. 36–40

isteğın belirtilmesinde saldırgan ve çekinmesizdir. Aşırı cinsel istek belirterek kocasının üstünlük silahını elinden alır.

Başgöz Hoca'nın karısı ve karakter özellikleri hakkında Boratav'dan aldığı şu bilgileri de kitabında nakletmektedir: Boratav, Saltukname'deki bir kayda dayanarak, Hoca'nın karısının “neredeysse kendisi ile kıyaslanacak önemde bir kişilik belirttiğini, keramet ve bilgelikle tanındığını, evine gelenlere tıpkı Nasreddin Hoca gibi hayır dualar edip, öğütler verdiğini” belirtiyor. Ona göre “Nasreddin Hoca geleneğinde de, Hoca'nın karısı sadece bir figüran rolünde kalmayan, kişiliğinin ağırlığını belli eden, birinci derecede bir oyuncudur. Ama 16. Yüzyıldan sonraki hikâyelerde kadının kerametinden ve bilgece davranışlarından söz edilmez.

Başgöz bu konu hakkında kendi çıkarımlarını da şu şekilde belirtmektedir: Benim Hoca hikâyelerinin konularını ve dilini inceleyerek vardığım sonuç, değerli hocam Boratav'ın ulaştığı sonuçla aynı. Eski kaynaklarda Hoca'nın ailesi, erkeğin kadına henüz üstünlük ve otorite kuramadığı, kadını daha aşağı bir dereceye indiremediği, bunun için sürekli çekişmelerin sürüp gittiği bir ailedir. 17. Yüzyıldan sonra bu durum değişir. Hoca hikâyeleri, din konusunda olduğu gibi, aile ilişkilerinde de değişmeye başlar. Karı ile koca arasındaki otorite çekişmesi, kocanın üstünlüğünü kurması ile son bulur. Erkeklerle ilişkilerinde rahat olan kadın, dört duvar arasında, saçları uzun, akli kısa derecesine indirilerek, bağımsızlığını yitirir. Bu yeni üstünlük ilişkisi içinde hoca, karısına bazen gerçekten hoşgörölü davranacak kadar rahattır. Karısının çok gezdiği söylendiğinde, “aslı yoktur, öyle olsa bizim eve de uğrardı” diye karşılık verir. Nasreddin Hoca hikâyelerindeki kadın imajının bu

değişmesi, göçebe-köylü Türkmen kültüründe daha az baskı altında tutulan, erkekten daha aşağı bir derecede bulunmayan kadının, Sünni kent kültürü içinde düştüğü aşağı düzeyin hikâyesidir.<sup>94</sup>

Başgöz, Nasreddin Hoca'sını temel başlıklar altında bu şekilde değerlendirmektedir. İlerleyen bölümlerde Hoca'nın gayrimüslimlerle olan çekişmelerine, komşularıyla olan ilişkilerine, Hoca ve eşeğini konu alan fıkralara da değinmektedir.

Tezin sonraki başlığı olan iki halkbilimcinin Nasreddin Hoca hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi başlığında bu bölümde kullanılan metinlere de bağlı kalınarak bir karşılaştırma yapılacaktır.

### **iii. İki Halkbilimcinin Nasreddin Hoca Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi**

Bu başlık altında yapılacak değerlendirmeler iki halkbilimcinin Nasreddin Hoca'ya bakış açılarından ziyade eserlerinde yaptıkları çıkarımları incelemekten ibaret olacaktır.

İlk olarak eserlerin yazım şekillerini (biçimleri) açıklamakta fayda var. Boratav'ın Nasreddin Hoca'sı bir önceki başlıkta da belirtildiği gibi yazarın “opus magnum'u” \*dur. Şöyle ki halkbilimcinin bu yapıta kadar Hoca hakkında olan eserleri ayrı değerde, bu eser ayrı bir değerdedir. Bunun sebebi herhalde Boratav'ın bu kitabına kadar olan tüm Nasreddin Hoca araştırmalarının bu kitapta yer almasıdır.

---

<sup>94</sup> A. g. e. s. 40–45

\* Büyük eser

Boratav ömrünün son yıllarına kadar, Nasreddin Hoca hakkında derlediği bütün bilgileri bu eseri içinde yoğunlaştırmıştır. Başgöz’de ise böyle bir durum söz konusu değildir. O Nasreddin Hoca hakkında değerli bilgilerin olduğu bir kitap yayınlamasına karşın eseri Boratav’ın ki kadar kapsamlı değildir. Zira kendisi de, yukarıdaki bölümde görüldüğü üzere kitabındaki pek çok bilgiyi Boratav’dan almıştır.

Kitapların düzenlerine bakıldığında ise durum iki halkbilimcide şu şekildedir: Boratav, Nasreddin Hoca ile ilgili topladığı tüm akademik bilgileri ve kendi görüşlerini kitabının ilk bölümünde açıklamış, fıkralara diğer bölümde yer vermiştir. Başgöz ise Hoca fıkraları ile birlikte her bölümde Hoca’nın özelliklerini açıklamıştır. Konularına göre sınıflandırılmış bu fıkralar konuları ile birlikte Hoca’nın gerek kişilik özelliklerini, gerek çevresini, gerekse yaşadığı tarihsel ve sosyal düzeni betimlemektedir. Bu özellik göz önünde bulundurulduğunda, konunun okuyucu tarafından sıkılmadan rahat anlaşılabilir bir hale getirilmesinde Başgöz’ün Nasreddin Hoca’sının Boratav’inkinden daha başarılı olduğu söylenebilir. Yine Başgöz kitabını Hoca hakkında türlü karikatürler ile süslemiştir. Bu karikatürler bölümlerin başlıkları ile uyumludur. Ayrıca Başgöz’de; Fromm, Freud, Hobsbawn gibi önemli yabancı araştırmacıların “fikra” hakkındaki görüşleri yer alırken Boratav’da bu önemli yabancı araştırmacılara değinilmemektedir.

Burada kitaplardaki fıkralardan bazı örnekler de vermek yerinde olacaktır. İlk olarak Boratav’ın Nasreddin Hoca’sından birkaç fikra örneği görelim; Edebiyatçılar Derneği’nden yayımlanan kitabın 110. sayfasında yer alan 78 numaralı fikra şu şekildedir: Nasreddin Hoca’ya bir gün avratı : “Ben gelince şu oğlanı avut” demiş; gitmiş. Bu gidecek oğlan ağlar. Görmüş ki olmaz s.kin eline vermiş.

Bu hinde avratı gelmiş. “Bire mağbun olacak! nedür bu?” demiş. Hoca’da ayıtmış: “Ye bire emcüğün sikdüğüm! Eline bıçak vereyin, elini mi kessün.” demiş.<sup>95</sup> Sayfa 144’de yer alan 208 numaralı fıkra ise şu şekildedir: “meğer bir gün Nasreddin Hoca pazarda giderken bir avrat gördi. Heman bu avratın önüne geçüp dedi kim: “hay! Bola am satar mısın?” ol avrat dedi kim: “vay şol er delürmiş!” Nasreddin Hoca aytıdı: “ya s.k alur mısın?” dedi. Nasreddin Hoca aytıdı: “behey emcüğün sikdüğüm! Ya am satmazsın, sik almazsın, pazarda ne maslahatun var?” demiş.<sup>96</sup> Sayfa 167’de bulunan 276 numaralı fıkra da şu şekildedir: Bir gece dahi avratı Hoca’ya ardın döner. Hoca dahı: “Ne asıl olursa deliğın biri benim tarafımdadır.” der.<sup>97</sup> Örnek olarak gösterdiğim bu üç fıkra da Hoca’nın epeyce edebe aykırı ve sansürlü fıkralarındandır. Boratav kitabında bu fıkraları büyük oranda orijinal yazmalardaki halleriyle ve o dönemin Türkçesiyle okuyucuya aktarmaktadır. Şimdi de Başgöz’ün Nasreddin Hoca’sından bu tarz fıkraları örnekleyelim. Sayfa 28’de yer alan 11 numaralı fıkra şu şekildedir: Hoca bir şehre varır, minareyi görür ve sorar. “Bu nedir?” “Bu bizim şehrimizin si.idir” diye cevap verirler. Hoca der ki: Bari buna göre götünüz var mı?”<sup>98</sup> Kitabın, Hoca ve Din başlığı adı altında yer alan fıkra bu şekildedir. Kitabın Nasreddin Hoca, Beyler, Padişahlar başlıklı bölümde yer alan 18 numaralı fıkra ise şöyledir: Hoca’nın karısı, başka kadınlarla beraber ırmakta çamaşır yıkarmış. Padişah at üstünde geçerken Hoca’nın karısına dikkatlice bakar. Kadın derki “ne bakarsın uğursuz herif?” padişah bu kadının Nasreddin Hoca’nın karısı

---

<sup>95</sup> Pertev Naili Boratav, **Nasreddin Hoca**, Ankara, 1996, s.111

<sup>96</sup> **A.g. e.** s.144

<sup>97</sup> **A.g. e.** s.167

<sup>98</sup> İlhan Başgöz, **Nasreddin Hoca**, İstanbul, 1999, s.28

olduğunu öğrenince hoca'yı çağırır ve sorar "Filan kadın senin karın mıdır?" hoca "evet" deyince padişah "git o kadını buraya getir" der. Hoca "ne yapacaksın sultanım?" deyince "onun a.ına sıçacağım" der padişah. Hoca da " Sen gel benim s.ime sıç, ben gider onun fercine bırakırım" diye cevap verir.<sup>99</sup>

Başgöz'de görüldüğü gibi fıkralar, Boratav'ın aksine, günümüz Türkçesiyle anlatılmaktadır. Bu fıkralar görüldüğü üzere "parayı veren düdüğü çalar" da olduğu gibi çocuk kitaplarına ya da genel fıkra kitaplarına konulacak fıkralar değildir. İki araştırmacı da bu tarz fıkralardan örnekler vererek sosyal bilimci olmanın sorumluluğunu yerine getirmiş gözükmektedirler.

İki halkbilimci de Hoca fıkraları ile ilgili sansürü eserlerinde dile getirmişlerdir. Bu açıdan Boratav ve Başgöz arasında ciddi bir fark yoktur. İki yazar da okuyucuları rencide etmemek için diğer araştırmacıların uyguladıkları sansüre değinmişlerdir. Bu sansürün zamanın toplumsal değer yargılarıyla ve siyasetiyle nasıl el ele yürüdükleri bilgisi de iki araştırmacının kitaplarında yer almaktadır. Hoca'nın genel, herkesime ve herkese hitap eden, fıkraları olduğu gibi bazı müstehcen fıkraları da bulunmaktadır. Fıkralarda, içerik ve anlatımda, matbaanın yaygın kullanımının da etkisiyle 19. Yüzyıl basımlarında meydana gelen değişimler ve bu değişimlerin nedenleri de iki araştırmacı tarafından etraflıca tartışılmıştır.

Hoca fıkralarının yayılma alanları ile ilgili olarak Başgöz, Hoca'nın "Mozardina Joe" adı ile ABD'ye kadar ulaştığı bilgisini vermektedir. Boratav da ise bu bilgi bulunmamaktadır. İki araştırmacı da Hoca fıkralarının gerek Osmanlı

---

<sup>99</sup> A.g. e. s. 39



yayılması, gerek kültür alışverişi içinde çok uzak coğrafyalara yayıldıklarını belirtmişlerdir. Yine iki araştırmacı da kitaplarında meşhur Alman edebiyatçı Goethe'nin de Hoca'dan haberdar olduğu bilgisini vermişlerdir.

İki halkbilimcinin Nasreddin Hoca hakkında ortak kaleme aldıkları yabancı yapıtları da bulunmaktadır. Bunlar yabancı araştırmacılar için kaynak kitap niteliğindedir. Bunlardan ilki İngilizce basılmış; *I Hoca Nasreddin, Never Shall I Die* (Nasreddin Hoca, Ben Asla Ölmeyeceğim) adlı bir kitaptır. Kitap İndiana Üniversitesi Türkçe araştırmaları serisinden çıkmıştır. Seri numarası 18 olan bu eser 1998 yılında yayımlanmıştır. Kitabın genel editörü İlhan Başgöz'dür. Editörler komitesi ise; Kemal Sılay, Talat Sait Halman, Halil İnalçık, Yıldırım Erdener ve Henry Glassie'den oluşmaktadır. Kitapta, Nasreddin Hoca öyküleri, Bahaî'den tekst illüstrasyonları ve Hoca hikâyelerinin tematik analizleri (a thematic analysis of hoca stories) bulunmaktadır. Kitap İngilizce bilen yabancı araştırmacılar için Hoca hakkında en büyük başvuru kaynağı olma özelliğini bugün de korumaktadır. Kitabı incelediğimde benim gördüklerim tezde kullandığım Boratav ve Başgöz makalelerinin İngilizce karşılıklarının eserde aynen yer aldıkları oldu. Bunun haricinde eser Türkiye'nin en önemli tarihçilerinden Halil İnalçık'ın da Hoca hakkındaki tespitlerini içermektedir. Yine, eserde, Türkiye'nin en önemli edebiyat eleştirmenlerinden Talat Halman'ın da Hoca hakkındaki görüşleri ve değerlendirmeleri yer almaktadır.

İkinci kitap ise bu ilk kitabın Fransızca çevirisidir. Kitabın Fransızca orijinal adı; *Moi, Hoca Nasreddin, Jamais Je Na Mourrai* (Nasreddin Hoca, Ben Asla Ölmeyeceğim)'dir. Bu kitapta birinci kitap gibi İndiana Üniversitesi tarafından desteklenmiştir. Kitabın Türkiye'deki yayıncısı Kültür Bakanlığıdır. Kitap 2001

yılında okuyucuyla buluşmuştur. Kitabı Fransızcaya çeviren; Fagdeba A. Bakoyema'dır.

Bu iki kaynak da Nasreddin Hoca'mızı incelemek isteyen yabancı araştırmacılar için temel teşkil etmesi açısından önemlidir.

Son olarak belirtmeliyim ki iki araştırmacının da Hoca hakkındaki bu yapıtları önemlidir. Başgöz, Nasreddin Hoca kitabında, Hoca hakkında bazı bilgileri Boratav'dan aldığını belirtmiştir. Bir okuyucu olarak değerlendirmem ise Başgöz'ün Hoca'sının Boratav'inkinden daha rahat okunabilir olduğudur. Başgöz eseriyle genel okuyucuya daha iyi hitap ederken, Boratav eserini daha çok akademik çevreleri ve araştırmacıları düşünerek kaleme almış görünmektedir.

### **c. İki Halkbilimcinin Dini Kişilikler Üzerine Olan Eserlerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi**

Bu başlık altında iki halkbilimcinin önemli dinsel kişilikler olan Pir Sultan Abdal ve Yunus Emre hakkında verdikleri eserler incelenecek ve değerlendirilecektir. Bölüme ilk olarak Boratav'ın Abdalbaki Gölpinarlı ile birlikte kaleme aldıkları Pir Sultan Abdal'ı inceleyerek başlayalım.

#### **i. Boratav'ın Pir Sultan Abdal'ı**

Boratav, 1942'de yazdığı önsözünde kitabı yazma gayesini ve Pir Sultan'ın halk şairi olarak bazı özelliklerini şu şekilde açıklamıştır:

Pir Sultan Abdal, büyük bir halk şairi, hatta kelimenin tam manasıyla büyük bir şairdir. Bu bakıma o, Yunus Emre, Karacaoğlan ve Dadaloğlu ile

mukayese edilebilir. Sanat ifadesindeki kudreti, zamanının ve çevresinin hayatını bütün şiddet ve kesafetiyle yaşamış olmasından ileri geliyor. Menkıbelerinin ve şiirlerinin bize öğrettiği gibi Pir Sultan, İran Şii hükümdarlarına bağlı Kızılbaşların, Osmanlı hükümetine ve bu hükümetin tenkil ve baskı siyasetlerine karşı ayaklanma hareketlerinin başkanı olarak karşımıza çıkıyor. O, kendini büsbütün bu ideale vermiş, en sonunda başını da bu uğurda feda etmekten çekinmemiş. Hayatı, Hallacı Mansur ve Nesimi'ninki gibi bir idam trajedisıyla bittiği için onun etrafında da, bu büyük sofilerde olduğu gibi, zengin bir menkıbeler manzumesi meydana gelmiştir.

Kitabımızın gayesi, her şeyden evvel, Pir Sultan'ın yazılı kaynaklarda bulunmayan menkıbelerini ve dilden dile dolaşan, onun adına izafe edilen şiirlerden onun olabileceklerini bir araya toplamak oluyor. Bu kitabın, bundan evvel yapılmış Pir Sultan tetkiklerine ilave ettiği şey hemen hemen bundan ibarettir. Bu yeni malzemeyi verirken, diğer taraftan da Pir Sultan'ın hayatına ve menkıbelerine ait malumatı ve hayatındaki mühim hadiselerle telmihleri ihtiva eden şiirleri ayırıp tebarüz ettirmediği ve asırlar boyunca Anadolu Kızılbaş zümrelerinin Osmanlı saltanatına karşı aldıkları tavrı, bu zümrenin edebiyat eserleriyle menkıbelerinden bize kadar gelmiş olanlarında göstermeyi denedik. Bunda muvaffak olduysak, bu küçük eserimiz, bundan evvelki denemelere nazaran daha etraflı bir tetkik sayılabilir. Bununla beraber, büyük şair Pir Sultan'ın mufassal ve müspet bir biyografisini veremediğimizi itiraf ederiz. Halk şairleri konusu üzerinde çalışanlar, bu sahadaki biyografi tetkiklerinin ne kadar verimsiz ve nankör olduğunu takdir ederler. Bu kitabı arkadaşım Abdülbaki Gölpınarlı ile beraber meydana

getirdik. Onun Bektaşî-Alevî edebiyatına ve ananelerine dair zengin bilgisi ve bol notları olmasaydı, benim şifahi kaynaklardan topladığım malzemeyi kıymetlendirmem imkânsız kalırdı.

Eserin 1991 önsözünde ise şu bilgiler verilmektedir:

1943'te kitabımızın ilk baskısı yapıldığı zaman Pir Sultan Abdal üzerine tek yapıt Sadettin Nüzhet Ergun'un "17. Asır saz şairlerinden Pir Sultan Abdal" (Türkiyat enstitüsü yayını, İstanbul 1929) idi. 1943'ten beri Pir Sultan Abdal üzerine yapılmış yayınların sayısı oldukça yüksektir.

Boratav, bu girişten sonra Pir Sultan'ın gerçek kişiliği ile ilgili görüşleri ve tartışmaları şu şekilde değerlendirmektedir:

Pir Sultan'ın yaşamı da, tıpkı Kerem, ya da Köroğlu'nunki gibi, gerçeğe gerçek-dışının karması, ama çoğu kez birbirinden kopuk olaylar dizisi biçimine girmiş; öz malı olan şairlerle ona mal edilenler birbirinden ayırt edilemez olmuştur. Bu bakıma, ben de İlhan Başgöz'le rahmetli Sabahattin Eyüboğlu'nun bu konuda vardıkları yargıya katılarak Pir Sultan adını taşıyan şairleri, o adın sahibi bir tek şairin değil, "Pir Sultan geleneği"nin yaratmaları diye nitelendirmeyi yerinde buluyorum. Başka örnekle bu tutumu açıklayayım: eskiden Köroğlu sadece bir hikâyenin kahramanı olarak bilinir ve maceraları anlatılırken onun, ya da hikâyenin öteki kişilerinin ağzından türküler de sıralanırdı. Sonra, Osmanlı tarihinin belli bir dönemindeki (16. Yüzyıl sonlarında) olaylara tanıklık etmiş bir halk şairi Köroğlu'nun şiirleri bulundu. Daha sonra, o zamana kadar sadece bir hikâyeye kahramanı olan ve gerçekten yaşamış olduğu bilinmeyen eşkiya-Köroğlu'nun 16. Yüzyıl sonu Celali

hareketlerine katılmış bir kişi olduğunu belirten arşiv belgeleri bulundu. Bu bir sıra buluşlar bizi Koroğlu hikâyesinin baş kahramanı ile halk şairi Koroğlu'nun aynı kişi olabileceği sonucuna götürür. "Olabilceği" diyerek bu yargının kesin olamayacağını vurgulamak istiyorum. Öte yandan, hikâyenin Anadolu'da ve Anadolu dışındaki zengin çeşitlemelerinde Koroğlu'nun adını taşıyan şiirlerin tümü 16. Yüzyıl sonlarında yaşamış halk şairi Koroğlu'nundur diye kestirip atamayacağımız da bir gerçektir. Aynı yargıyı Pir Sultan için de verebiliriz. Gerçek, yaşamış bir kişi olarak niteleyebileceğimiz bir Pir Sultan yanında menkıbelere mal edilmiş bir Pir Sultan vardır.<sup>100</sup>

Boratav, 1991 önsözünde bir sonraki bölümde değinilen çalışması Koroğlu ile Pir Sultan arasındaki benzerlikleri belirtmektedir. Bu benzerliklerden en önemlisi bu iki halk kahramanının "gerçek kişilikleri" sorunudur. Bu soruna Boratav'ın cevabı ise kişilikler üzerine gelişen "gelenek"tir. Asırlar boyunca halk şairlerinin söyledikleri sanki bu tarihi kişiliklerin sözüymüşçesine yayılmış, bunun sonucunda hangi şiirin "gerçek" Koroğlu'nun ya da "gerçek" Pir Sultan'ın olduğunu ayırt etmek olanaksız bir hale gelmiştir. Zaten halka mal olmuş bu kişiliklerin eserlerine halkın da katkı yapması normal bir durumdur.

Kitabın bu giriş bölümünden sonra birinci bölümde kitabı oluştururken yararlanılan kaynaklar açıklanmaktadır. İki numaralı bölüm ise Pir Sultan Abdal'ın Hayatı, Zamanı ve Anadolu'da Alevilik Hakkında Notlar adını taşımaktadır. Bu bölümde kitabı oluşturan şiirler hakkında bilgiler de verilmektedir. Pir Sultan hakkında bu kitap ilk yayımlandığında Sadettin Nüzhet Ergun'un yukarıda adı geçen eserinden başka bir araştırmanın bulunmadığına değinmiştik. Boratav, bu eserden

---

<sup>100</sup> Pertev Naili Boratav, **Pir Sultan Abdal**, İstanbul, 1991, s. 5-9

sonra daha fazla Pir Sultan konulu kitabın da yayımlandığını belirtmektedir. Bunlar arasında en önemli olanı Asım Bezirci'nin Pir Sultan'ıdır. Bu iki numaralı bölümde ayrıca şu bilgiler de verilmektedir: Biz bu kudretli şair hakkında bildiklerimizi yazacak ve katiyete yakın bir ihtimalle Pir Sultan'a ait olduğunu sandığımız şiirlerini bir araya toplayacağız. Ancak bu arada, yukarıda söylediğimiz gibi, Pir Sultan hakkında çıkan tek kitap olduğu için, Sadettin Nüzet Ergun'un kitabına müracaatımız ve iktiza ettikçe bu kitaptaki malumatın bir kısmını tahlil ve tenkit etmemiz pek tabiidir.

Boratav, bu bilgilerden sonra "gerçek" Pir Sultan şiirlerini bulmanın zorluğunu ve bu zorluğun sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır:

Sadettin Nüzhet Ergun'un dediği gibi bu çeşit şiirleri, bilhassa Pir Sultan gibi, şiirleri toplanmamış, neşredilmemiş, kulaktan kulağa, ağızdan ağza yayılmış, fakat bütün bir zümrece benimsenmiş bir şairin şiirlerini kesin olarak ayırıp tespit etmek çok zordur. Bir dergide Pir Sultan adına yayınlanan bir şiir, diğer bir dergide Hatayi'ye, yahut diğer bir şaire atfen kaydedilmiştir. Bu karışıklığın sebepleri bizce şunlardır:

1- Bir şiir hafızadır. Fakat hafızadan hafızaya, ağızdan ağza geçerken birçok yerleri bozula gelmiştir. Okuma yazma bilen ve mecmua tertibine meraklı olanların bir kısmı "Pir Sultan" bir kısmı da "Hatayi" adını kaydeder. Bu suretle hem asıl şairin kim olduğu katiyetle bilinemez, hem de şiir bozuk bir hale gelir.

2- Şairlerin mahlasları, adları aynıdır yahut birbirine pek benzer, yahut da birisine verilen lakap, bir diğerine de verilir.

3- Bir nefesten hatırda birkaç dörtlük kalmıştır. Herhangi bir şair bunu tamamlar ve son dörtlükte eski şairlerden birinin adını anar. Bu, az olmakla beraber vakidir. Bektaşî tekkelerinde buna şahit olduk.

4- Herhangi bir şair menkıbesi teşekkül eden eski bir veli namına bir şiir yazar. Şiiri onun ağzından yazdığı gibi son beyit veya dörtlükte de onun mahlasını kullanır. Eğer menkıbe sahibi de şairse bu suretle bir şiir daha ilave edilmiş olur.

5- Halk bazı garip, hatta müstehcen, vezni, kafiyesi bozuk yahut düzgün şiirleri, tekerlemeleri, hülasa uydurma şeyleri, büyüklere atfeder. Fuzuli'ye, Nedim'e, Namık Kemal'e isnat edilen ve hikâyeleri de uydurulan böyle garip şiirler hala halk arasında söylenip durmaktadır.

Bütün bu sebepler yüzünden, bilhassa menkıbe sahibi ve bir zümre tarafından benimsenmiş olan Pir Sultan'ın hakiki şiirlerini ayırmakta yalnız dergilere, hatta yazılış tarihleri eski bile olsa, itimat etmek katiyen doğru değildir. Dergilerdeki, bir şaire atfedilen şiirlerin çoğu şüphe yok ki o şairindir. Fakat az yahut çok bir kısmı da ona izafe edilmiştir. Şu halde bu şiirlerin çoğundan şairin tarz özelliklerini ve edasını anlayabiliriz. Bu noktaya vardıktan sonra miyar elde edilmiştir. Artık her şiiri bu miyara göre tetkik etmemiz icap eder.

Boratav, ilerleyen bölümde bu *miyarın* nasıl olduğunu açıklamaktadır. Şöyle ki; Mesela bir Bektaşî-alevi şair, İmamı Azamı methedemez. “teveli” ve “tebelli” den bahseden bir şairin de tam Ortodoks-Sünni akidelere sahip olmadığı, Şii değilse bile Şii temayüllere malik olduğu aşağı yukarı

meydandadır. Bütün bunlarla beraber, bu miyara tatbikin ayırt edilmiş olan şiiirlerin herhangi bir şaire aidiyeti yine kati ve muhakkak değildir, fakat katiyete herhalde yakındır. Başta üslup ve eda, sonra fikir ve tarz ittihaz edilerek yapılan bir ayırt etme ve ayıklama ameliyesi neticesinde elde edilen şiiirler, yüzde yüz olmasa bile hiç olmazsa yüzde seksen, doksan aynı şiiara aittir. Biz Pir Sultan'ın şiiirlerini ayırt ederken her şeyden önce lisanı, üslup ve edayı, ondan sonra da tarzı ve fikri esas ittihaz ettik.<sup>101</sup>

Bu şiiir ayıklama sürecinin özelliklerini Boratav yukarıdaki gibi açıklamıştır.

Kitapta üç numaralı bölüm Pir Sultan Abdal'ın Menkıbeleri ve Bu Menkıbelere Bağlı Şiiirler başlığını taşımaktadır. Bu konu çeşitli alt başlıklar altında incelenmektedir. Bunlardan ilki Pir Sultan menkıbelerinin yaşadığı muhit adını taşımaktadır. Bu başlık altında Pir Sultan'ın yaşadığı yer tartışılmaktadır. Mezarı hakkında üç rivayet bulunan Pir Sultan'ın Sivas çevresinde yaşadığı kesin olmakla beraber gerçek bir yer belirlemek olanaksızdır. Bunu, Boratav, bizzat bölgeyi inceleyerek yaptığı gezilerde görmüştür. İkinci alt başlık ise Pir Sultan'la Hızır Paşa-Pir Sultan'ın zindana atılması ve idamı menkıbeleri adını taşımaktadır. Bu başlık altında Pir Sultan ile Hızır Paşa'nın kavgası ve bu kavga sonucunda Hızır Paşa'nın Pir Sultan'ı idam ettirmesi çeşitli şiiirlerle açıklanmaktadır. Üç numaralı alt başlıkta Pir Sultan'ın evladına dair rivayetler adını taşımaktadır. Bu başlıkta Pir Sultan'ın üç oğlu, bir kızı olduğu belirtilmektedir. Devam eden dört- on iki numara arası alt başlıklar da Pir Sultan'ın hayatından kesitler şiiirleri eşliğinde açıklanmaktadır. Bu başlıklar çoğunlukla Kızılbaş ayaklanmaları ve bunları bastırmaya uğraşan Osmanlı paşaları, özellikle Hızır Paşa, kadılar ve ayaklanmaya karşı duran köylüler

---

<sup>101</sup> A. g. e. s. 19-25



hakkındadır. Bu şiirler öz Türkçe ile yazılmış, Osmanlı devletini yeren, düzeni eleştiren şiirlerdir.

Kitapta devam eden dördüncü bölüm, Kızılbaşların Ayaklanmasıyla Pir Sultan'ın İlgisini Gösteren Şiirler adını taşımaktadır. Bu bölümde çeşitli alt başlıklardan ve maddelerden oluşmaktadır. A- Metinler alt başlığı altında sırasıyla; Hızır Paşa'dan bahseden şiirler, ayaklanma hareketiyle ilgili şiirler, Pir Sultan'ın hayat ve menkıbesine telmihler ihtiva eden diğer şiirler anlatılmaktadır.

İkinci alt başlık B maddesinde ise bu şiirlerde adı geçen kişiler yaşadıkları olaylar ve olayların geçtiği zaman dilimi detaylarıyla açıklanmaktadır. Birinci madde şiirlerde en çok adı geçen Hızır Paşa hakkında detaylı bilgi vermektedir. Fuat Köprülü'nün, Hızır Paşa'nın kim olabileceği sorununa dair yaptığı incelemeler anlatılmaktadır. Osmanlı tarihinde o devirde iki Hızır Paşa kaydına rastlanmaktadır. Bunlardan ilki çeşitli görevlerde bulunmuş, Bursa'daki eşkıyayı tenkil için Üsküdar'a geçtiği bilinen bir Hızır Paşa'dır. Ne var ki bu Paşa, Pir Sultan devrinden önce yaşamıştır ve onun şiirlerinde adı geçen Hızır Paşa olması pek mümkün görünmemektedir. İkinci Hızır Paşa hakkında ise Boratav şu bilgileri vermektedir: Daha eski Hızır Paşa'lardan, "sicili Osmanî" nin verdikleri arasında bir tanesi, 959 ile ölüm yılı olan 975 arasında İmparatorluk hizmetinde çalışmıştır. Bunun memuriyet yılları Kanuni Süleyman'ın saltanatı zamanına rastlar: bu Hızır Paşa, 959'da Köstence Beyi, 962'de Şam, 968'de Bağdat Beylerbeyi olmuştur. Öteki üç Hızır Paşa, hep 969–1012 yılları, yani üçüncü Murat ve üçüncü Mehmet'in saltanatları sırasında valilik ve Beylerbeyilik makamlarında bulunmuş şahsiyetlerdir. Bunlardan hiçbirinin, Pir Sultan'ın bahsettiği Hızır Paşa olduğuna dair bir kayda rastlanmıyor. Şu halde şimdilik, Pir Sultan'ı

astıran Hızır Paşa meselesi karanlık ve çözülmemiş olarak kalmaya devam ediyor. Memurluk hayatı, Kanuni ile Şah Tahmasb zamanlarına rastlayan Hızır Paşa ile bunun aynı olduğunu ileri sürmesek bile, kesinliğe yakın bir tahminle diyebiliriz ki, kimliğini tespite çalıştığımız Hızır Paşa, Kanuni devri devlet adamlarındandı. Bu hükme bizi vardırır deliller, Pir Sultan'ın şiirlerinde bahsedilen “Şah”ın Şah Tahmasb (saltanatı h.930–984, m. 1524–1576) olduğuna dair edindiğimiz ipuçlarıdır.<sup>102</sup>

İkinci madde “Şah Tahmasb ve onun Pir Sultan ve Anadolu Kızılbaşlarıyla İlgisi Hakkında” adını taşımaktadır. Bu madde altında dönemin tarihi olayları hakkında ciddi bilgiler verilmektedir. On altıncı yüzyılda Yavuz ve Kanuni saltanatı dönemlerinde Osmanlı-İran harplerinin siyasi çekişmelerinin orta ve doğu Anadolu'ya yansıdığı zamanlarda, Osmanlı'da çeşitli ayaklanmalar meydana gelmiştir. Bu ayaklanmaların Osmanlı-İran savaşlarında denk gelmesi rastlantı değildir. Bağdat'ı Osmanlı'ya karşı kaybedip Doğu Anadolu'yu kontrol altına almak isteyen dönemin İran şahları (Şah İsmail ve Tahmasb) Osmanlı içindeki unsurları kullanarak bu bölgelerde Osmanlı'yı güçsüz kılmak istemişlerdir. Bu durum Boratav'ın kaleminden şu şekilde açıklanmaktadır: İşte Şah İsmail-Yavuz Selim harplerinden sonra, İran-Osmanlı ilişkilerinin 20 yıllık mücadele safhasını, 1534 ile 1554 yılları arasındaki bu uzun ve kâh sinsi, kâh açık muharebe ve sürekli anlaşmazlık yılları teşkil eder. Görünüşte bu harpler Bağdat'ın ve Van'ın zaptı gibi bir iki Osmanlı başarısıyla sonuçlansa da gerçekte, Anadolu'da Safevi tahriklerinin günden güne alevlenmesi bu münasebetler tarihinin ana karakterini verir. İran Şahı'nın siyaseti Şah İsmail'in bozgunuyla

---

<sup>102</sup> A. g. e. s. 84–85

başlayan felaketin intikamını almak ve Anadolu'daki İran-Şii nüfuzunu, bu memleketteki Bâtını zümrelerin, eskiden beri kuvvetle yaşayan, Ortodoks nizama karşı nefret hislerini körüklemek suretiyle, yeniden yerleştirmektir.

İntikam saatini bekleyen sade İran şahı değildir. Bu asırda Anadolu Alevileri de aynı hisler içinde oyalanmaktadır. Pir Sultan Abdal'ın ve bu asırda yaşamış başka şairlerin şiirlerinde, bu mücadele yıllarının havası eser: kurtarıcı diye vasıflandırılan "şah"ın gelmesini bekleyiş, Osmanlı hükümetinin tenkil ve tazyik siyasetine isyan, İran şahından yardım umma ve ona maddi, manevi tam bağlılık... Bütün bunlar, o devrin siyasi havasına da uygun hallerdir.<sup>103</sup>

Bölümün sonunda, Pir Sultan'ın kesin yaşam dönemine ilişkin tarih belirleme çalışmalarını Boratav şu şekilde neticelendirmiştir: Netice: yukarıdaki tahlillerimizden Pir Sultan Abdal'ın, 17. Asır başlarında ve I.Ahmet zamanında değil, aşağı yukarı bu tarihten 50 yıl kadar evvel, Şah Tahmasb ve Kanuni Süleyman devrinde yaşadığı ve astırıldığı neticesi çıkarılabilir. Bizzat Pir Sultan'ın şiirlerindeki mana ve ifade ile bu devrin tarihi olayları arasındaki uygunluk bizi bu hükme götürüyor. Pir Sultan Anadolu'da, Şah İsmail'in nüfuzunu yeniden canlandırmak isteyen, hatta bir iki defa Rum memleketine yürüyüş yapmış kuvvetli bir şahtan bahsediyor, bu şah da ancak Şah Tahmasb olabilir, çünkü onun zamanında İran, Şah İsmail zamanında olduğu gibi, Anadolu'ya karşı, maddi manevi taarruz halindedir. Bu taarruz, yirmi yıllık uzun bir devre boyunca sürmek bakımından da Anadolu'daki Kızılbaş şairleri arasında derin bir yankı uyandırabilirdi. Pir

---

<sup>103</sup> A. g. e. s. 85-90

Sultan'ı, değil 17. Asır başlarına, hatta 16. Asrın son çeyreğine, 1578–1590 arasındaki Osmanlı–İran harpleri devresine bile getiremeyiz. Çünkü bu son harpler sırasında İran tahtında oturan şahlardan ilk ikisi, 1. İsmail (1576–1578) ve Muhammed Hudabende (1578–1587) Şah İsmail ve Şah Tahmasb'la kıyas edilemeyecek kadar zayıf şahsiyetlerdi. I. Şah Abbas (1587–1628) ise bu uzun harp devresinin ancak son üç yılında İran tahtında bulunmuş ve Anadolu'daki dini nüfuzu bakımından, yine Safevi hanedanının ilk iki şahı kadar kuvvetli olmamıştır. Öte yandan, bu son harplerde taarruz teşebbüsünü Osmanlılar ellerinde bulundurmuşlar, İran müdafaada kalmıştır.<sup>104</sup>

Bu önemli tarihi bilgilerden sonra Metinler adıyla başlayan ikinci bölüm Pir Sultan'ın şiirlerini içermektedir. Sonuç olarak kitap iki bölümdür. Birinci bölüm Pir Sultan'ın kişiliği, yaşadığı dönem ve çevresi hakkında detaylı bilgi verirken bu bilgileri çeşitli şiirler ile açıklamaktadır. İkinci bölüm ise sadece şiirlerden oluşmakta ve bölümde zamana, mekâna veya olaylara ilişkin bilgiler bulunmamaktadır. Boratav birinci bölümde bahsettiği Pir Sultan “menkıbelerini” bu bölümde göstermektedir.

## ii. Başgöz'ün Yunus Emre'si

Boratav'ın Pir Sultan'ından sonra, Başgöz'ün Yunus Emre'sini de incelemek yerinde olacaktır. Bu eserde Boratav'ın Pir Sultan'ı gibi iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Yunus Emre'nin kimliği hakkında okuyuculara derinlemesine bilgiler vermekte, ikinci bölümde ise Yunus'un şiirleri yer almaktadır.

---

<sup>104</sup> A. g. e. s. 94

Giriş bölümünde Başgöz Yunus Emre hakkında bilgilerimizin geldiği kaynakları detaylarıyla açıklamaktadır. Yunus Emre hakkında bildiklerimiz üç kaynaktan gelir: bunlardan biri yazılı kaynaklardır. Vakıf ve zaviye kayıt defterleri, menkıbe kitapları, çeşitli mecmualar, şiir tomarları, cönkler ve başka el yazması eserler bu kümeye girer. Bize yazılı ulaşmış olsalar da bunların çoğunun kaynağı sözlüdür; bu nedenle doğruluklarına güvenilmez. İkincisi sözlü tarih yahut sözlü kültür geleneğidir. Yunus Emre adı yedi yüz yıldır halkın dilinde, telinde ve gönlünde yaşamıştır. Orada Yunus bazen gaipten gelen bir derviş, bazen çiçeklerin dilinden anlayan bir ermiş, bazen şiirlerini balıklara ve meleklerle okutan bir büyük sanat ustası, bazen de çiftinde çubuğunda, gün bulup gün yiyen, yoksul bir ekincidir. Böylece bir efsaneler nakşına bezenerek, Yunus bir kuşağın dilinden ötekine aktarıla gelmiştir; daha bir zaman da böyle gideceğe benzer. Üçüncü kaynak Yunus Emre'nin şiirleridir. Bunlar bize hem sözlü, hem yazılı kaynaklardan ulaşmıştır. Ama Yunus'un öz elinden yahut öz dilinden yazıya aktarılmış şiirleri bize kadar gelmemiştir. Elimize geçen en eski Yunus Divanı (Fatih kitaplığı yazması) şairimizin ölümünden yüz yıl kadar sonra yazılmıştır; daha eski bir divandan kopya edilmiş olmalıdır.

Bu temel bilgilerden sonra Başgöz, Yunus Emre araştırmacılarının hangi tarihi metinleri kullanarak Yunus'un hayatını ve eserlerini kaleme aldıklarını kısaca açıklamaya çalışmıştır. Bu araştırmacıların eserlerinde Yunus'un şiirlerini nasıl bir değişime uğradığını da şu şekilde belirtmiştir: Bu büyük değişme ve çeşitlenme gösteriyor ki, tıpkı Pir Sultan Abdal geleneği gibi, Karacaoğlan geleneği gibi bir Yunus Emre geleneği ile karşı karşıyayız. Ama Pir Sultan'dan ve

Karacaoğlan'dan bize kalan divanlar yok; Yunus Emre'den var. Yunus'un Fatih kitaplığındaki divanı Şiirlerinin bir kısmını bozulmadan saklamıŐ, bize yazılı olarak aktarmıŐ. Hele bini aşkın çift dizeden oluşan *Risalet Al-Nushiyye* sözlü gelenekte yaşamış olamaz. Bu mesnevi Yunus'un kaleminden çıkıp, başka kalemlere geçerek, bize yazılı olarak, yani pek bozulmadan gelmiştir. Bunun için Yunus'un Şiirlerinde, söz gelimi Karacaoğlan'inkilere göre, daha sağlam kişisel bir damga var. Ama, bu demek değildir ki, Yunus'un ölümünden yüz sene sonra yazılan Fatih kitaplığı divanına katılmalar, karıŐmalar olmamıştır. Elbet olmuştur; hele divan dışındaki kaynaklarda bulunan Şiirler çok bozulmuş olmalıdır.

Bu makalede Başgöz, tıpkı Boratav'ın Pir Sultan geleneği gibi Yunus Emre'nin de bir "gelenek" haline geldiğini belirtmiştir. Ancak bu gelenek Pir Sultan'dan farklıdır. Zira Pir Sultan'dan geriye yazılı, kendi elinden çıkmış herhangi bir eser kalmamasına rağmen Yunus Emre'den yazılı eserler kalmıştır. Devam eden paragraflarda Başgöz yine önemli tasavvuf edebiyatı araŐtırmacılarından Abdülbaki Gölpınarlı'nın Yunus Emre araştırmaları hakkında bilgiler vermektedir:

Böyle durumlarda edebiyat tarihçisi karşılaştırmalı çalışmalar yaparak, doğruyu yanlıŐtan ayırmaya ve en güvenilir metinleri bulmaya çalışır. Ama yunus, kendinden sonra gelenleri o kadar etkilemiŐ ki, onun dilinden konuŐanlar, bazen onun kadar güzel Şiirler yaratmıŐlar. Bunların çoğunun gerçek yaratıcılarının adı sanı belli değil. Gene de tutulması gereken yol budur. Yunus üzerinde böyle bir çalışmayı Abdülbaki Gölpınarlı yaptı. Gerçi onun çalışması da Yunus Emre'nin bütün Şiirlerini kapsamıyor; o, sadece, Fatih Kitaplığı'ndaki yazmayı Ritter, Nuruosmaniye, Raif Yelkenci ve Yahya

Efendi yazmaları ile karşılaştırıyor; değişmeleri de, kitabında, notlar halinde veriyor. Gölpinarlı'dan sonra yapılan çalışmaların hemen hepsi Fatih Kitaplığı'ndaki divanı güvenilir kaynak saymışlardır. Gölpinarlı daha sonra bu divanın fotokopisini de yayınlamak, okuyucuya kaynakla yüz yüze gelmek olanağını verdi. Yeni yazı ile yapılan yayınlar söz konusu olunca, en sağlam kaynak Gölpinarlı'nın yayınladığı divandır. Biz de kitabımızın inceleme bölümünde bu kitabı esas tuttuk; metinleri oradan seçtik. Ama, "güldeste" mizde başka bir yol izledik. Nerede ve kim tarafından yayınlanmış olursa olsun, Yunus'un şiirlerinin tümünü taradık, bunların arasında Yunus Emre'ye yakıştırdıklarımızı, belli bir güzellik süzgecinden geçirerek kitabımıza aldık."

Yine bu Giriş bölümünde Yunus'un hayatı ve şiirleri hakkında kısa bazı bilgiler de yer almaktadır: "Yunus Emre'nin hayatı üzerine pek az bilgimiz var. Bu konuda şimdiye kadar yapılan çalışmalar Yunus'un hayatını belli bir tarih diliminin içine oturtmaktan ileri geçemiyor. Yeni belgeler ortaya çıkmadıkça hepimiz Gölpinarlı ve Erzi'nin ileri sürdüğü doğum ve ölüm tarihlerini tekrar edip duracağız. Bunun için okuyucu bizim kitabımızda da Yunus'un hayatı üzerinde yeni bilgiler bulamayacaktır. Ortaya atılan belgelerin yeni bir değerlendirmesini yapmakla yetindik.

Ama Yunus'un şiirlerine gelince iş değiştir. Onun şiirleri incelenerek her zaman yeni çalışmalar ve yorumlar yapılabilir. Biz de bunu denedik. Yunus'un şiirinde yansıyan toplumun yapısını ve kurumlarını inceledik. Yunus'un şiiri, tasavvuf perdesinden sıyrılınca bize açık seçik bir toplum yapısı çiziyor. Bu yapının şiirde bu kadar kuvvetle yansımış olması bizi de

şaşırttı. Elimizdeki Yunus şiirleri, kişilikleri ve inançları birbirine ters düşen iki Yunus tanıtıyor. Bunlardan birine Molla Yunus-Softa Yunus; ötekine Derviş Yunus-Sufi Yunus diyebiliriz. Biz yorumlarımızı bu ikilem üzerine kurduk. Şiirlerini de gene bu nedenle iki bölümde verdik: Derviş Yunus'un ve Molla Yunus'un şiirleri.

Başgöz, Yunus şiirinin dil özellikleri hakkında ise şu görüşleri belirtmektedir:

Yunus Emre bir halk şairi değildir. Yunus'un konuştuğu dilin halk dili olduğu yolundaki kanı yanlıştır. Yunus'un dili çağının aydın sanatçısının dilidir. Bu dil bilinçli olarak halkın anlamasına açık tutulmuştur. Yunus, Türkçe edebiyat dilinde karşılığı olmayan nice Farsça ve Arapça sözcüğü deyimi şiir diline almaktan çekinmemiştir. Bunların çoğu soyut kavramlar ve tasavvuf terimleridir. Ancak, Yunus bu yabancı dilden faydalanma işini, başka çıkar yol bulamayınca yapmış; yoksa sanat dilini kurarken Türkçeleştirmeyi bilinçli bir yöntem olarak kullanmıştır. Mevlana'nın şiirinde geçen nice Farsça isimle sıfat tamlamasını Yunus, tıpkı 1940 kuşağının yaptığı gibi titizlikle Türkçeleştirmekten çekinmemiştir. Yunus dil reformculuğunda daha da ileri giderek Farsçadan faydalanıp Türkçe deyimler de kuruyor. Böyle de olsa, Yunus'un şiir dili halkın dili değildir. Ama Yunus, kendi zamanında kentlerde gelişen Müslüman edebiyatın dilini halk diline yaklaştırmak için, bilinçli bir çaba harcamıştır. Yazık ki, Yunus'tan sonra gelen klasik edebiyat bu yolda yürümemiş, aydın edebiyatının dili halkın hiç anlamayacağı bir dil haline gelmiştir.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> İlhan Başgöz, **Yunus Emre**, İstanbul, 2003, s. 7-12



Devam eden bölüm olan Yunus Emre Yorumları başlığında ise Fuat Köprülü'den Sabahattin Eyüboğlu'na kadar olan Yunus Emre yorumları yer almaktadır: Yunus için ilk çalışmayı yapan Köprülü, bize ilk Yunus yorumunu da verir. Köprülü'nün Yunus'u, İslam mistikliği ile "Türk zevkinin hususi dehasını" birleştiren basit, coşkulu, ümmi bir dervîştir. Ama bu ümmilik, eski tezkere yazarlarımızın sandığı gibi, "hecenin harflerini seçemeyecek" bir cahillik değildir. Yunus düzenli bir medrese eğitimi görmemişse de, kendi "manevi kabiliyeti sayesinde" İslam bilimlerinin hepsini öğrenmiştir. Mevlana'nın şiirlerini anlayacak kadar da farsça bilir. Onun Bâtınlılığını de, katı bir Bâtınlılık saymamak gerekir; Yunus Bâtını ve Sünni inançları birleştirmiştir; ancak Mevlana kadar Bâtını sayılmamalıdır. Ama Yunus'ta ne Mevlana'nın "İranlı belagati, ne de Âşık Paşa'nın derin bilgisi" vardır. Etkileri edebiyatımızda köklü ve sürekli olan Yunus, *Türk tasavvuf edebiyatının kurucusu sayılmalıdır.*

Köprülü'nün yorumu, daha sonraları, öğrencileri tarafından, önemli noktalarda düzeltilecektir. Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus'un iyi bir medrese eğitimi aldığını, Arapçayı ve Farsçayı ve zamanının İslam bilimlerini iyi bildiğini belirtecek; Burhan Toprak, Yunus Emre'nin hiçbir sanat kaygısı taşımamış olduğu fikrine, haklı olarak, karşı çıkacaktır. Köprülü'nün Yunus'u "Türk zevkinin hususi dehasını" yansıtan bir dervîş sayması, kendi dünya görüşü ve sanat anlayışıyla bağlantılıdır. Avrupa romantik ulusçuluğundan kaynaklanan bu anlayışa göre sanat eseri ulusal ruhu yansıttığı oranda başarılı olur; ulusal ruh ise her ulus tarihinin ilk çağlarında ortaya çıkar, kişi

yaratması değildir, devirden devre değişmeden aktarılır. Herder'den Gökalp'ın aldığı bu anlayış Köprülü'ye Gökalp'tan geçmiştir.

İkinci Yunus Emre yorumu Burhan Toprak'tan gelir. Onun 1933'te yayınladığı *Yunus Emre* adlı kitabı Yunus'u çağdaş şiir anlayışı içinde inceleyen ilk çalışmadır. Burhan toprak, Yunus yorumunu Köprülü ile bir çekişme halinde sürdürür. Köprülü Yunus için ümmi demiştir. Toprak, Köprülü'nün görüşünü biraz da saptırarak, onu "vesika sahibi ahmakların ve âlim katırların" bilgilerini aktarmakla suçlar. Kuran'dan ve hadislerden örnekler getirerek Yunus'un Arapçayı iyi bildiğini açıklar. Köprülü, Yunus'un tek kaygısı "irşat etmektir" demiştir. Toprak der ki: "zavallı Yunus bunu duysa kim bilir ne kadar gülerdi? Yunus halkı irşat etmek, aydınlatmak için değil, kendi kafasındaki kaostan kurtulmak için şiir yazmıştır. Kendi can evinde yangın varken Yunus kimi irşat edecek, hangi yangını söndürmeğe gidecekti?" Köprülü, "Yunus'ta sanat kaygısı yoktur." demiştir. Burhan Toprak, "ben Yunus divanında yüzlerce mısra bulabilirim ki, üzerinde saatlerce, günlerce, belki haftalarca düşünülmüştür. Onlarda bir kelime değiştirildi mi bütün tesir ve müzik kaybolur" diyerek bu görüşe karşı çıkar. Köprülü, "Yunus kendi sanatından habersizdir" der. Burhan Toprak açıklar ki "insanın bu yargıda bulunması için Yunus'un şu muhteşem mısrasını görmemiş olması gerekir. "Yunus Emre senin sözün, âlemlere destan ola." Buradaki sanatkârlık gururunu ancak Beethoven anlardı. Burhan Toprak da, çok eleştirdiği Köprülü gibi, Yunus'ta gerçek doğa ve toplum olmadığı görüşündedir. Yunus'ta doğa, "bir şark halısında donmuş, taş kesilmiş hayvan ve çiçek nakışları" gibi cansız ve soyuttur. Yunus kendi

düşüncelerinden başka hiçbir şeyle ilgilenmemiştir. Bu nedenle onun şiirinde kendi hayatından iz bulamayız.

Yunus Emre yorumlarına 1936 yılında, *Yunus Emre Hayatı*, adlı eseri ile Abdalbaki Gölpınarlı katılır. Bu kitapla başlayan ilgiyi Gölpınarlı ömrünün son yıllarına kadar sürdürmüştü ve Yunus üzerinde bize başka eserler de vermiştir. Yunus Emre Divanı (1943), Yunus Emre ve Tasavvuf (1961) ve Risalet Al-Nushiyye ve Divan (1965), bu seçkin eserlerin en belli başlılarıdır. Gölpınarlı'nın Yunus anlayışı ve yorumu temel ilkelerde değişmez. Ancak otuz yıl içinde yeniden yeniden geliştirilen bu yorumun ayrıntılarında bazı dalgalanmalar görülür. 1960'tan sonraki çalışmalarda Yunus'un mistik yanı arka plana geçer; onun insan, doğa ve toplum sevgisi öne alınır. Artık Gölpınarlı, Yunus'u bir din adamı olmaktan çok, bir çağdaş sanat eri olarak değerlendirmeyi yeğler. Kuran'dan, hadislerden, Mevlana ve Sadi'nin eserlerinden örnekler aktararak Gölpınarlı, Yunus'un Arapçayı ve Farsçayı çok iyi bildiğini, İslam bilimlerini kaynaklarından okumuş olduğunu ortaya kor.

Yunus yorumlarına 1960'tan sonra Sabahattin Eyüboğlu da katılır. Onun *Yunus Emre* (1972) adlı kitabının daha ilk sayfasında, Eyüboğlu, "Yunus'a selam" yollarken, bu selamda biz sadece bir araştırmacının değil, bir sanat ve gönül erinin de yorumu ile karşılaşırız. Bu selam bizce Yunus'u şiir dilinden yorumlayan bir incelemedir. Eyüboğlu Yunus'un mistikliğini hiç önemsemez, onun bu yanı üzerinde pek az durur; Yunus'u yedi yüz yıl evvelin dünyasından ayırıp bugünün şairi ve düşünürü olarak değerlendirir. Bunu bilerek yapmaktadır.

Yunus Emre için bir başka yorumu bize sözlü kültür geleneğimiz sunar. Buna Türk halkının Yunus Emre yorumu diyebiliriz.

Bu cümleden sonra Başgöz bu “sözlü kültür geleneğimiz” içindeki Yunus Emre efsanelerini okuyucuya aktarmaktadır. Bunlar Yunus’un kerametini, alçakgönüllülüğünü ve halktan biri olarak yaşadıklarını anlatan kıssadan hisse tarzında hikâyelerdir. Yaratıcısı belli olmayan bu anonim hikâyelerin birkaçını Başgöz bu başlığının altında okuyucusuyla paylaşmıştır. Hikâyeler hakkında son bir yorum da yine Başgöz’den gelmektedir:

Yunus Emre hayatı etrafında oluşan başka efsaneler de var. Onlar Gölpinarlı’nın ve Eyüboğlu’nun kitaplarında bulunabilir; buraya almayı gerekli bulmuyoruz. Halkımız, sevip saydığı, anlayıp beğendiği, kendisine dürüst hizmet veren başka devlet adamlarına, sanat erlerine ve bilginlere de benzer efsane nakışları vurmuş, onları düşlediği renklerle bezemiştir. Bunlar kısaca demek ister ki: sanat eri halkın içinde olacak, halkın anlayacağı dilden konuşacak, alçak gönüllü olup bilgisi ve görgüsü ile şişinmeyecek, halka yukardan bakar olmayacak. Emek verip çile çekerek, bilgeler kapısında dürüstçe hizmet vererek zanaatını öğrenecek, gerçek sanatın sırrına büyük çaba ile ulaşacak. Halka hizmeti için karşılık istemeyecek, doğruluktan ayrılmayacak. Yunus’u halkımız böyle yorumlar ve bu yorumda, elbet, yüzyıllardır sürüp gelen, ama gerçekleşmeyen umutlar ve düşler yer alır.<sup>106</sup>

Yunus Emre’de İki Şiir Geleneği başlıklı bölümde Başgöz ilk olarak Molla Yunus-Derviş Yunus ayrılığını incelemektedir. Bu ayrım Başgöz’de şöyle bir ifade

---

<sup>106</sup> A. g. e. s. 13–20

almıştır: Yunus Emre'nin şiiri bir ikilem içindedir. Onda öz ve biçim bakımından birbirine ters düşen iki şiir dalı buluruz. Bunların birinde Yunus aruzu, ötekinde heceyi kullanır. Birinde divan şiirinin biçimlerini ve kurallarını yeğler, ötekinde halk şiirinin. Ama ikilik asıl din anlayışında keskinleşir. Bunların birinde Yunus, medreseden yetişme bir molladır; ötekinde tekkede oturan bir derviş. Molla Yunus işinde, gücünde, evinde barkında, orucunda, namazında, kurulu düzenin istediği bir aydındır; Derviş Yunus evini barkını, kurulu düzeni bırakıp tekke toplumuna göçmüştür. Derviş Yunus kurulu düzenle açık bir savaşa girmemiştir, ama artık, o, karşıt bir kültürün içindedir. Beyler düzenine ters düşer; Taptuk Baba düzeninin adamıdır. Şimdi Molla Yunus'la Derviş Yunus'un şiirlerini karşılaştıralım:

I-oruç namaz kılmayanın hak buyruğun tutmayanın

Doğru yola gitmeyenin göğsünde iman neylesin

*II-oruç namaz hac cürüm ü cinayettir*

*Fakir bundan azadır has ü havas içinde*

I-komşular ile dur bile kıl namazı imam ile

Yalvar günahın gel dile tanla seher vaktinde dur

*II- ben oruç namaz için süci (içki) içtim esridim*

*Tespîh seccade için dinlerem şeşte kopuz*

I-yarattı yetmiş iki türlü dili

Arada üstün kodu Müslüman'ı

*İl-yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan*

*Şer'in (şeriatın) evliyasıysa hakikatte asidir*

Bu şiirlerin sergilediği iki din anlayışı arasındaki ayırıklık keskin ve çarpıcıdır. Bu şiirler Molla Yunus'un, medreseli Yunus'un eserleridir; Yunus tekkeye varmadan evvel yazılmıştır. Öteki şiirleri ise, olgunluk çağında, Taptuk Tekkesine katıldıktan sonra yazmıştır Yunus; bunlar Derviş Yunus'un şiirleridir.

Bu değerlendirmelerden sonra, Başgöz, Yunus şiir içeriğindeki değişimleri Softa Yunus-Molla Yunus alt başlığında şu şekilde açıklamaktadır: Sünni şiir geleneğinde Yunus'un din anlayışı bir köy imamınıninkine benzer. Şiir böyle yerlerde eğitici, yol gösterici, akıl verici, yukarıdan bakıcıdır. Bağnaz ve acımasızdır. Ya dinin kurallarına ve şeriatın buyruklarına eksiksiz uyacaksın ya da toprak başına; hem bu dünyanın, hem öteki dünyanın bütün azapları seni beklemektedir. Sünni şiirlerinde Yunus sayılı nakışları işler. Bunları yeniden, bıkip usanmadan söyler. Bu nakışlardan biri Molla Yunus'a çok yakışan bir çağrıdır. Namaz kılmaya, oruç tutmaya, tanrının birliğini, peygamberin ululuğunu tanımaya ve şeriatın isteklerini yerine getirmeye bir çağrı. Yunus Emre, bu Sünni Müslümanlık nakışına, bazı ahlak ilkelerinin savunuculuğunu da ekler. Bu ilkeler Yunus'un şiirlerini dokuyan önemli bir temel oluşturur.

Yunus'un verdiği öğütler kaynağını halk bilgeliğinden, Kuran ve hadisten alan üçlü bir bileşimdir. Bunlardan dünyadan vazgeçmek, Kuran'dan kaynaklandığı halde, Müslüman mistikleri tarafından yeni yorumlarla

geliştirilmiş, bütün bir davranış ve hayat felsefesi haline sokulmuştur. Dünyadan vazgeçmek konusunda, İslam kaynakları çelişki içindedir. Bir yandan Kur'an: "Siz fani dünya ile çırpınıyorsunuz, ama, Allah ahreti ister" (sure 3, ayet 68); "Altın ve gümüş yığanlar ve bunları Allah yolunda harç etmeyenler! Sen onlara elemli bir azabı haber ver" (sure 9, ayet 34) gibi dünyadan vazgeçmeyi destekleyen hükümler getirmiştir. Öte yandan hadisler şöyle yargılar ortaya atar: "İçinizden en makbulünüz bu dünya için ahreti yahut ahret için bu dünyayı unutanlar değil, her ikisini bir tutanlardır"; "Mümin ağzına götürdüğü her lokma için Allah mükâfatı alır."; "Mallarını dağıtıp sonra dilenci olmak marifet değildir." (Goldziher)

Bunlardan birinci kümedeki görüşleri benimseyen ve hayatlarını ona göre düzenleyerek yaşayan sufiler, gerçekten dünyadan el etek çekmiş, ya topluma tümünden küserek bir kenara çekilmişler yahut dünyaya tapanlara, mal mülk yığanlara kızgınlık ve düşmanlık duymuşlardır. Bu düşmanlık onların bir kısmını kurulu Sünni düzenlere baş kaldırmaya, onlarla savaşa girmeye kadar götürmüştür.

Yunus'un şiirlerindeki toplumsal ağırlığı bulunan ahlak ilkelerinden, zulmetmemek, yoksula yardım etmek, komşu hakkı gözetmek, kimsenin ardından konuşmamak, Kuran'da da yer alan ilkelerdir. Ama bunları Yunus'un ille de Kuran'dan almış olduğu ileri sürülmez. Bu ahlak ilkeleri halk bilgeliği geleneğinde de yaşaya gelmiştir. Türk epik edebiyatında, atasözlerinde ve halk edebiyatının öteki kaynaklarında da bulunur. Bunları,

Anadolu'ya hem Hint'ten, hem Yunan'dan gelen hayvan hikâyelerinde bile görürüz.<sup>107</sup>

Bu genel değerlendirmelerden sonra Başgöz, Yunus'un şiirinde önemli bir yer tutan *ölüm olgusunu ve ölüm korkusunu* da şu şekilde açıklamaktadır: Daha tasavvuf yoluna girmeden Yunus'un yazdığı şiirler arasında bir dal var ki ötekilere hiç benzemez. Bu dalda ne Sünni İslam öğretisi, ne de akıl hocalığı çiçeklenir. Oraya korkunç bir ağırlıkla oturmuş bir korku egemendir. Ölüm korkusu. Bu dehşet salıcı korku Yunus'un yakasını bir zaman bırakmaz. Yunus, Taptuk Emre'nin kapısına varana, tarikat yoluna girene ve tekke insanlarına karışana kadar sürer. Onun ölüm korkusu bir yanılla ahret, kıyamet ve hesap verme korkusu gibi görünür.

Yunus'un yaşadığı zamanlarda böyle yaygın ve genel bir korkuyu doğuracak olaylar eksik değil. Moğol atının bastığı yerde ot bitmez olmuş, her yıl Moğol akınları, saldırıları ve kırgınları var. Selçuklu gücü çökünce, Anadolu'da, şurada, burada bir sürü küçük beylik türemiş. Ay geçmiyor ki bunlar birbiri ile vuruşup kan dökmesin. 1299 kıtlığında halk ölümlerini etini yemek zorunda kalmış. Ama bütün bunlar bir dehşet, bir yaygın panik yaratmamış. Müslüman kaderciliği böyle bir korkuyu önlemiş. Evangelios Misailidis, *Seyreyle Dünyayı* adlı kitabında yazıyor: İstanbul'da kolera salgını var. Hıristiyan halk korkudan evinden dışarı çıkmıyor. Ama nice Müslüman Türk nasıl olsa Allahın dediği olacak, diye düşünerek dostlarını ziyarete

---

<sup>107</sup> A. g. e. s. 21–28



gidiyor, onların başucunda oturup elleri ile yemeklerini verip sularını içiriyor, oturup hatırlarını soruyorlarmış.<sup>108</sup>

Bu açıklamalarda Başgöz o dönem tarihi olayların yanında bize İslam kadercilik öğretisinin de Yunus'ta yer aldığını anlatmaktadır. Bölüm, dönem tarihi olaylarına yukarıdaki şekliyle az da olsa değinmektedir. Bir sonraki başlıkta Başgöz bize Yunus'un tarikata girmesiyle oluşan değişimi anlatmaktadır. Derviş Yunus adlı bu bölümde artık Sünni Beyler düzeninin yerini tekke İslam'ı almaktadır. Bu değişim Başgöz'de şu şekilde ifade edilir: Molla Yunus, hayatının bilmediğimiz bir devresinde, mistikliği (tasavvufu) kabul eder; düzenden kopar, bir karşıt kültür oluşturan Taptuk Emre'nin tekkesine varır. Molla Yunus, Derviş Yunus'a dönüşür. Sünni Beyler düzeninin yerini, hak erenlerinin yeni toplum düzeni alır. Bu geçiş Yunus'un şiirlerine yeni fikirler, yeni bir coşkulu sevgi ve büyük bir söz ustalığı getirecektir. Dönüşüm Yunus'un yalnız dil anlayışında değildir; Yunus'un eşi dostu ile, çevresi ve ailesi olan ilişkilerinde de yeni kopmalar ve düzenlemeler olacak, Yunus bu bunalımın sonunda evinden barkından ayrılacaktır. Bu bunalımın boyutlarını ve gerçek nedenlerini bilmiyoruz. Bu konuda, ancak, Yunus'un şiirlerinden başka dayanağı olmayan, tahminler ileri sürülebilir.

Yunus'un tekke toplumuna göçmesi, Mevlana'da olduğu gibi, beklenmedik bir patlama sonunda olmamış. Yunus'un şiirleri, yavaş ve uzun bir geçiş dönemini belirtiyorlar. Yunus'un kul-tanrı, cennet-cehennem, hayat-ölüm, yaratan-yaratılan ikiliğinden uzun zaman kurtulamadığını, tanrı sevgisinde bunların tümünü birleştiren bir bütüne varamadığını gösteren bir

---

<sup>108</sup> A. g. e. s. 28-33

hayli şiiri var. Ama Sünni inanış da artık kendisini doyurmuyor, bir başka yere bağlanmak, tutunmak istiyor; yeni bir yol arayışı bu Yunus için.

Başgöz, Babailik ayaklanmalarına kısaca değinmektedir. Baba İlyas ayaklanması bu dönem güçlkle bastırılabilmiştir. Bu dönem toplumsal bunalımların nedenleri hakkında Başgöz detaylı bilgiler vermektedir. Moğol tehdidinin dönem insanı hayatı üzerine olan etkileri hakkında okuyucuyu bilgilendiren Başgöz, bu tehdidin ve vahşetin dönem insanını bezdirdiğini ortaya koyar: “Moğol kargaşalığından evvel Selçuklu sultanlığının Anadolu’dan geliri 15 milyon altın; Moğol’dan sonra 3 milyona düşüyor. Bunun da bir milyon iki yüz bini her yıl Moğol’a haraç gidecek. Yunus Emre yoksullaşan ve güvensizlikten bunalan halkın ne durumlara düştüğünü bize çarpıcı dizelerle açıklar: Beyim arif isen var yolunca/Bunda başlar yiter kanlar sorulmaz (divan, 341)”

Yunus Emre’nin girdiği Taptuk tekkesi hakkında da detaylı bilgiler bulunmaktadır: Yunus Emre’nin, Taptuk tekkesine vardığı, orada bir zaman eğleştiği doğru olmalıdır. Bunu yalnız Yunus’un şiirleri ve menkıbeler değil, ileride belirteceğimiz başka kaynaklar da söylüyor. Yunus bu tekkeye olgunluk çağında, belki de kırkını geçtikten sonra varmış olmalıdır. Orada şeyhinin kızına âşık olarak, tıpkı menkıbelerin söylediği gibi, yeni bir sevginin coşkunluğunu da yaşamış olabilir.

Başgöz, bu *Taptuk tekkesi* hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Bu çok uzun ve detaylı bilgileri özetleyerek vermek okuyucuyu sıkmamak ve konuyu dağıtmamak açısından faydalı olacaktır. Anadolu’ya göçen Oğuz boyları bu topraklarda çeşitli yerleşimler kurmuşlardır. Bu yerleşimlerin bazıları tekke çevresinde olan

yerleşimlerdir. Bu tekkelerde savaşçı dervişler değil toprağı işleyen, toplum düzenini sağlayan kişiler görev yapmaktadır. Tekkeler dini hayatın yanı sıra toplumsal hayatı da düzenleyen merkezler olmuşlardır. Taptuk tekkesi hakkında bilgilerimiz oldukça kısıtlı ve dağınıktır. Bu tekkelerde nasıl bir hayatın sürdüğü hakkında ise Başgöz, Ömer Lütfi Barkan'dan bazı bilgiler aktarmaktadır: “Bu devirde gördüğümüz dervişler henüz ziraat hayatı ile meşgul olan, bağ bahçe yetiştiren, zaviyeler kurmakta usta olan kişilerdi. Vakitlerini ayin ve ibadetle geçirdiklerine, başkalarının sırtından yaşadıklarına dair, ortada henüz, hiçbir delil mevcut değildir. Birçok dervişlerin bir komün hayatı yaşamak için bir araya toplandıklarını ve beraber çalışıp, beraber yemenin ve böyle müşterek bir hayat sürmenin zevklerini tercih ettiklerini kabul edebiliriz. (Barkan, 304)”

İster Müslüman olsun, ister Hıristiyan olsun, Bâtını ilkeleri benimseyip tekkeye varan kimse orada yeni iş ve insan ilişkileri içine giriyor, eli yahut dili ile bu halkçı düzene katkıda bulunuyordu. Dünyadan tümünden el etek çekip çile evlerine kapanan dervişler Müslümanlıkta yoktur; Hıristiyanlıkta vardır. Anadolu dervişleri arasında 15. Yüzyıla kadar böyle kimseler hiç yok. Bu dervişlerden kimi sucu baba, kimi eskici baba, kimi kilci baba, kimi de elekçi baba. Hepsisi de alın teri dökerek, bir şey beklemeden, dürüstçe halka hizmet ettikleri için, baba veya dede olmuşlar. Hıristiyanlıkta bir din ulusunu “aziz” (Saint) mertebesine ancak kilisenin en yüksek din meclisi yükseltir. Yani Hıristiyan din düzenininin kontrolünden geçmeden kimse “aziz” ilan edilemez. Anadolu'da böyle bir din kurulu yok. Kararı köyün veya kentin halkı veriyor. Kendisine dürüstçe hizmet veren insana ölünce “baba” veya “dede” unvanı vermekten çekinmiyor. Bu temiz insanlara “baba” veya “dede” denerek

aileden bir ad verilmesi başka bakımdan da önemli: onları aile ilişkilerinin içine alacak kadar benimsiyoruz. Anamız babamız kadar yakın görüyoruz biz onları.

Yunus'un insan severliği, doğaya açılışı, dinlerin ve mezheplerin doğmalarına bağlanmayışı, onların hepsinin üstüne çıkışı, soyut bir tasavvuf inancından olduğu kadar, içine karıştığı bu sağlıklı toplumdaki ileri geliyor. Müslümanlığı, Anadolu'da Rumlara ve Ermenilere şirin gösteren bu tekkeler olmuş. Onlar Müslümanlığa tekkelerin kapısından girmişler. Tekke Müslümanlığı, Hıristiyan kültüründe köklü değişimler gerektirmiyordu. Kemal Tahir'in Devlet Ana'sındaki Mavro'nun, Müslüman olduktan sonra bile, ikide bir, "aman göklerdeki İsa rabbimiz" diye yakarması, Osman Gazi'nin Müslümanlarını rahatsız etmediği gibi, Yunus Emre'yi de, Taptuk Emre'yi de rahatsız etmezdi.

Tekkeye kapanmanın dünyadan el etek çekmek demek olmadığını, en açık biçimde, nice ayaklanmanın bu tekkeler etrafında örgütlenmiş olması gösterir. Yavuz Sultan Selim, gene bu nedenle bir ara Hacı Bektaş tekkesini kapatmıştır. Yunus Emre'nin, Taptuk tekkesinde katıldığı semahlara benzer törenlere katılmanın ne belalı bir iş olduğunu gösteren bir şeyhülislam fetvası var elimizde.

Ebusuut Efendi'nin bu fetvasında bu törenlere katılanları öldürme yetkisi vardır. Görüldüğü gibi Başgöz, bu tarz bir İslam'ın devlet İslam'ından ne kadar farklı ve zaman zaman tehlikeli bir yol olduğunu açıklamaktadır:

Hiçbir karşı eyleme karışmasa bile, Taptuk tekkesindeki düzene katılmak, onun İmparatorluk kültürüne ters düşen Bâtini inançlarını benimsemek, halka bu düzeni sevdirmeye çalışmakla Yunus Emre belalı bir işe girmiş oluyor. Bunun dünyadan kaçmak, halkı afyonlamakla filan ilgisi yok.<sup>109</sup>

Yunus Şiirinde Toplumun Hikâyesi başlıklı bölümde Başgöz şiir ve şiirin yazıldığı dönem özellikleri hakkında şu önemli bilgileri vermektedir:

Büyük Fransız bilgini Georges Dumezil, Hint-Avrupa uluslarının mitolojisi üzerinde çalışırken önemli bir gözlemde bulunmuştur: İran, Yunan, Cermen, Hint ve İskandinav mitolojilerindeki tanrıların özellikleri ve bunları anlatan hikâyeler üçlü bir sınıflar düzeni yansıtır. Bu düzen, savaşçılar, din adamları ve toprağı işleyen ekincilerden oluşur ve Hint-Avrupa toplumunun temel yapısını yansıtır. Hint-Avrupa mitolojisinde eski bir savaşın da izleri kalmıştır; öyle bir savaş ki, onda din adamları ile savaşçılar birleşmişler ve toprağı işleyen ekincileri yenerek, onları aşağı bir sınıf haline ettirmişlerdir.

Dumezil'in çalışması, folklorcuların ve edebiyat tarihçilerinin sık sordukları bir suale karşılık veriyor. Toplum, sanat eserinde nasıl ve ne ölçüde yansır? Aynı soruyu bizim divan edebiyatımız ve halk edebiyatımız için de sorabiliriz. Türk toplumu halk edebiyatımızda yansır mı? Ne yanları ile ve nasıl yansır? Yahut divan şiirimiz Türk toplumunu ne ölçüde yansıtır? Divan şiirimiz söz konusu olunca, araştırmacılarımızın hemen hepsi soruyu

---

<sup>109</sup> A. g. e. s. 34-48

olumsuz cevaplandırır. Divan şiiri Türk toplumunun yapısını, zevkini, insan ilişkilerini ve değerlerini yansıtmaz (Köprülü).

Ahmet Hamdi Tanpınar doğrudan konu üzerinde durmamakla beraber, divan şiirinin aşk ve sevgili nakşını incelerken, bu yaygın görüşle bağdaşmayan bir fikir ileri sürer. Ona göre divan şairlerinin sevgililerinde, ki bu sevgiliye çok defa şah veya sultan derler, Osmanlı sultanlarının nitelikleri görülebilir. Böylece Tanpınar, bir divan şiiri-Osmanlı toplumu ilişkisinin var olduğuna işaret eder. Yunus Emre'nin eseri bize toplum yapısı ile şiir ilişkisini araştırmak için verimli bir kaynak sunar.

Bu kaynak Başgöz'de ciddi bir şekilde açıklanmıştır. Bu açıklama oldukça uzun ve detaylıdır. Özetlemek gerekirse; bu toplum yapısı şu şekildedir: Biz Yunus'un şiirinde, sosyal kurumları, ekonomik ilişkileri, değer yargıları ile o çağın Türk toplumunun yansıdığı kanısındayız. Ama unutmamak gerekir ki, şiir bir sanat yaratmasıdır, hikâye anlatmaz, olayları açıklamaz. Bizim şiirimiz ise ince bir soyutlamadır. İster halk şiirimiz, ister divan şiirimiz olsun bu soyut çizgide yürür. İnsanı ve toplumu gerçeklerden ayırıp bir imgeler ve hayaller dünyasına çeker. Ancak bu imgeler, hayaller ve benzetmeler perdesini aralayarak onun ardında yatan toplum ve insan ilişkilerini yakalayabiliriz.

Yunus'un şiirinde, bir tasavvuf perdesi altında anlatılan bu düzen, gerçek bir beylik düzenidir. Bu düzen "askeriye" ye dayanır; başında han, bey yahut sultan vardır. Sultandan, askerden, iş erlerinden, din adamlarından, il ve şehir halkından oluşan toplum düzenini sultanın emrindeki sipahi ve kullardan kurulmuş ordu korur, denetler ve düzenler. Hanın divanında,

Osmanlı düzeninde olduğu gibi vezirler, beylerbeyleri, yeni tayinle gelen bürokratlar oturmaz, il beyleri, aşiret reisleri oturur. Bu yanı ile Yunus'un şiirinde anlatılan toplum yapısı, söz gelimi, o vaktin Karaman beyliğinden hiç farklı görülmez.

13.yüzyıl Türk toplumunun hikâyesini bu şiirlerde bulabiliriz. Bunun dışında Yunus halka beyler karşısında bazı görgü kurallarını da öğretmektedir. Beye itaat, asi olmama, evi boş bırakmama gibi kanunlar bu kurallardan bazılarıdır. Başgöz, bu başlık altında Yunus Emre'nin kullandığı dil hakkında da bilgiler vermektedir: Yunus Emre'nin dili yerleşik bir kültürün dilidir. Buna kentte oturan, eğitim görmüş bir Türkmen dili de denebilir. Onun şiirinde çadır sözü tek bir defa geçer; orada da "dost bahçesine aşk çadırı kurdum" diyerek simge olarak verilir. Yunus'un şiirindeki Türkçenin inceliği, zenginliği, kıvraklığı Türkmen göçerleri arasında dolaşarak öğrenilemez. Bu dil Türkmen ailesi içinde büyüyen bir insanın dilidir. Yunus sık sık, bir kentin ekonomik ilişkilerinden, faaliyetlerinden söz eder. Dükkân, sermaye, kar, zarar, alım, satım Yunus'un en çok kullandığı sözcükler arasındadır. Onun bize anlattığı toplumda "değirmenler döner, un öğütür, bunlar suları oluktan gelen, çarklı değirmenlerdir."<sup>110</sup>

Yunus'ta Tasavvufun Hikâyesi başlıklı bölümde Başgöz, okuyucuya Yunus'un tasavvuf anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Bu bilgiler özetle şu şekildedir: Tanrı ile bir olma, mutlak gerçeğe ulaşma felsefesini Müslüman mistikliği, vahdet i vücud adı altında açıklar. İnsanı merkez alan bu açıklama her niteliğin insanda olduğu insan merkezli bir ilahiyat açıklamasıdır:

---

<sup>110</sup> A. g. e. s. 49-61

“Yaradılışı, var oluşu itibariyle, İnsan hem melektir hem şeytan. Hem kurttur hem kuzudur. Bu insan merkezli açıklama en radikal şekliyle en el hak görüşünü temsil eder.” Ben birleşme olduğunda hem tanrım hem insanım, Katolikler bu hale tanrısal evlenme diyorlar.

Başgöz, bu açıklamalardan sonra çok önemli bir dipnotta bu Bâtınlık öğretisinin özelliklerini ve tarihi değişimini şu şekilde değerlendirmiştir: Yunus Emre ve Mevlana gibi büyük sufiler dünyadan göçtükten sonra, Bâtını inanışlara Anadolu Aleviliği sözcülük etmiş; insanın ululuğu düşüncesi Alevi-Bektaşî edebiyatının en önemli özelliklerinden biri olmuştur. Üstelik Alevilik, Türkçeyi dua ve edebiyat dili olarak seçtiği için, Bâtınlığın din, dünya, politika ve sosyal adalet anlayışı halk arasında tutunabilmiştir.

Bu uzun bölümde Bâtını tasavvuf hakkında bu önemli çıkarımlardan sonra aynı başlık altında Başgöz, Yunus’ta simgeleri de değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerde soyut şiirin önemli özelliklerinden olan aşk da değerlendirilmektedir: Böyle toplumlarda (kadının ve erkeğin tamamen ayrı yaşadığı toplumlarda), ister Müslüman olsun, ister Hıristiyan gerçek kadın sevgisi ve tutkusu çiçeklenmiyor. Erkeğin içinde doğan büyük boşluk kolayca soyut bir aşkla dolduruluyor.<sup>111</sup>

Yunus Emre ve Halk Edebiyatı başlığında Başgöz’ün dile getirdiği bilgiler şunlardır: Yunus Emre’nin şiirlerinde başka özellikler de var ki, onlara bakarak Yunus’un halk edebiyatı geleneğimizi iyi bildiğini söylenebilir. Söz gelimi Yunus, Dede Korkut hikâyelerine, hiç de, yabancı değil. Onları okumuş yahut

---

<sup>111</sup> A. g. e. s. 63–85



dinlemiş ve şiirlerinde bu hikâyelerden alınan yerler var.” Bu açıklamadan sonra Başgöz, Dede Korkut hikâyelerinden olan “Deli Dumrul” hikâyesini Yunus’un şiirlerinde kullandığını belirtmektedir. Ayrıca bu konuyu işleyen Yunus Emre şiirlerine de bölümde yer vermektedir. Bir diğer konu da halk edebiyatımızın önemli türlerinden olan “mani”leri Yunus’un iyi bildiğidir. Bu konuyu da Başgöz örneklerle açıklamıştır: öyle görülüyor ki mani türü halk şairlerimize olduğu kadar, Yunus Emre’ye de faydalar sağlamış. İfadesi de bu başlıkta yer almaktadır.

Yunus Emre, halk bilgeliğinin anlatım türlerinden biri olan atasözlerimizi de iyi biliyor. Hem şiirlerinde, hem Risalet Al-Nushiyye’de atasözleri kullanmış. Bunlardan bizim görebildiklerimiz şunlar:

—katran kabına bal konmaz

—su ile gönül yunmaz

—az söz erin yüküdür, çok söz hayvan yüküdür

Başgöz, devam eden Yunus Divan’ından aldığı bu atasözleriyle konuyu açıklamıştır. Bir başka konu da halk müziğimizin önemli özelliklerinden olan çalgıları Yunus’un da kullanıp kullanmadığıdır. Bu konuda Başgöz şunları belirtmektedir: Biz Yunus Emre’nin hiç olmazsa bazı şiirlerini, daha sonraki âşıklarımızın yaptığı gibi, bir müzik aletinin eşliğinde söyleyip, çaldığını sanıyoruz. Onun şiirlerinde bunu belirten bazı işaretler var. Yunus’un bazı şiirlerini yazmadığını, onları sözlü yarattığını belli ediyor.

Bu başlığın altında son ve önemli bir sözde Başgöz demektedir ki; Yunus ne bir âşık, ne bir halk şairi. Ama şiirlerini tekkede, köy odalarında, göçer illerde

halka okuyup dinletiyor. Onun için hem Türkçeye açıyor aydın şiirini, hem de halkın edebiyatından şiirinde faydalanıyor. Oğuz epik edebiyatını iyi bildiği gibi, manilerimizi de biliyor, hiç olmazsa hece ile yazdığı şiirleri bir müzik aleti eşliğinde, türkü olarak da söylüyor olmalı.<sup>112</sup>

Yunus Emre'nin Hayatı Üzerine Neler Biliyoruz? başlıklı bölümde ise Başgöz, bu soruyu detaylı şekilde, karşılaştırmalı olarak cevaplamaya çalışmıştır. Bölümde öne çıkan bilgiler şunlardır: Yunus Emre'nin hayatı hakkında sınırlı bilgiler var elimizde. Bunların en sağlamı, yine Yunus'un kendi şiiri. Bu şiirler bize, kopuk kopuk da olsa, kısa ve eksik de kalsa, onun hayatını bir zaman dilimi içine yerleştirmek olanağını sağlar.

“Adnan Erzi, eski bir derginin kenarına düşülen şu notu bularak yayınlamıştır: vefat-ı Yunus Emre sene 720/müddet ömür 82.”

“Risalet Al Nushiyye'yi 1307'de yazıp bitiren ve 1273'te ölen Mevlana ile görüşen Yunus'un 1320-1321(720) tarihinde ölmüş olmasında bir aykırılık görülmez. Onun için bu ölüm tarihini doğru saymak gerekir. 82 yıl yaşadığına göre Yunus 1238-39 yılında doğmuş olmalıdır. Yunus Emre'nin hayatı için bu tarih dilimleri içinde yaşamış olmasından başka bilgimiz yok. Nasıl bir aile içinde büyümüş, hangi üstatların önüne diz çökerek ilim tahsil eylemiş, kimlerin etkisinde kalmış, şiir yazma yeteneğini nasıl geliştirmiş bilmiyoruz.”

Başgöz, Bu bilgilerden sonra ciddi detaylar vererek Yunus'un mezarının nerede olabileceğini tartışmaktadır. Yunus Emre'nin bağlandığı bazı babalar ve bunların özellikleri de bölümde yer almaktadır: Yunus'un yollarına bağlandığı bu

---

<sup>112</sup> A. g. e. s. 86-93

babaların ortak özellikleri var: Sünni Müslümanlığın kurallarına aldırıyor, şeriatın buyruklarını yerine getirmiyorlar. İçkili, çalgılı, oyunlu din törenleri yapıyorlar. Bu törenlere kadınlar da katılıyor. Şu veya bu biçimde hepsinin Baba İlyas ile ilişkileri var. Onunla beraber Selçuklularla savaşmamışlarsa bile onun destekleyicileri bunlar. Hepsi kurulu düzenin dini halini alan Sünni Müslümanlığa karşı, ona aykırı düşen bir karşıt kültür içine yerleştirilebilirler. Yunus Emre’de bu karşıt kültürün içinde; Yunus da inanış ve törenlerinde Sünni düzene ters düşen davranışlar gösteriyor. Derli toplu bir hayat hikâyesinin içine yerleştiremesek de, Yunus’un hayatından izler taşıyan başka dizeler de var onun şiirlerinde.

Gerek halk şiirimizde, gerek divan şairlerimizde bir şiir adı almak, sonradan bir “mahlas” edinmek geleneği vardır. Bilindiği gibi emre sözcüğü âşık anlamına da geliyor. Bu dize ile Yunus acaba, “asıl adım Yunus idi, Emre adını ben daha sonra âşık anlamına geldiği için takındım” mı demek istiyor. Yunus Emre, bir divan tertiplemeye yetecek kadar şiir yazmış, divanı onun sağlığında düzenlenmiştir. Yunus’un şiirinden başka bilgi kıyıntıları da toplanabilir. Yazık ki, onlar da Yunus’un hayat hikâyesini bir düzene sokmaya, bir bütün içine yerleştirmeye yetmeyecektir.<sup>113</sup>

Bütün bu bilgilerden sonra Başgöz, Yunus şiirlerinden oluşturduğu “Güldeste” sini okuyucusuyla paylaşmaktadır.

---

<sup>113</sup> A. g. e. s. 94–102

### •Pertev Naili Boratav’ın Yunus Emre hakkındaki görüşleri

Bu başlık altında Boratav’ın Yunus Emre hakkındaki görüşleri incelenecektir. Bu görüşleri, Başgöz gibi ayrı bir kitap olmaktan ziyade Halil Vedat Fıratlı ile birlikte yayınladıkları İzahlı Halk Şiiri Antolojisi adlı kitabın bir küçük alt başlığında yer almaktadır. Bilgiler Başgöz’ün eserine göre oldukça basittir. Kitabın 13. ve 15. Asır Din ve Tasavvuf Şairleri başlığı altında 23–40 sayfaları arasında verilmektedir. Bu bilgilerden bazıları şunlardır:

Klasik şairlerimiz divan edebiyatının mevzuu ve şekillerini işlerken Hacı Bektaş ile başlayan dini ve laik halk şiiri de, en kuvvetli ihtimale göre on üçüncü asrın ortasıyla on dördüncü asrın ilk yarısında Sakarya çevresinde yaşayan Yunus Emre’de ilk ifade şeklini buldu. Bu bilgilerden sonra Boratav Yunus Emre’nin yaşadığı yeri bazı bilgiler vererek tartışmaktadır. Şiirlerinin içeriği ve etkisi hakkında ise Boratav şu bilgileri vermektedir: Mevlana Celaleddin’in söylediği rivayet edilen şu söz de Yunus’un tesirindeki genişliği anlatmaktadır. Mevlana “ilahi mertebelerin hangisine yükseldimse bu Türkmen kocasını izim üzerinde buldum ve onu geçemedim” dermiş. Yunus’un, Mesnevi için Mevlana’ya söylediği rivayet edilen: “uzun yazmışsın. Ben olsam; ete, kemiğe büründüm/Yunus diye göründüm derdim, olur biterdi.” Sözleri Celaleddin-i Rumi ile Yunus arasındaki zihniyet ayrılığını göstermektedir. Boratav’da Yunus hakkındaki diğer bilgilerde şunlardır: Bektaşî velâyetnamesindeki menkıbe, Yunus Emre’nin Taptuk Emre’ye mensup olduğunu göstermekte, manzumeleri de bu intisabı belirtmektedir. Taptuk Emre, bir Selçuk şehzadesi, daha doğru bir ihtimale göre Selçuk kâtiplerinden birinin oğlu olan ve tamamen şamanlığı temsil eden Barak

Baba'nın adamıdır. O da Sarı Saltuğa mensuptur. Bu menkıbe, Yunus'un aslında bir köylü olduğunu söylüyor. Sonra Hacı Bektaş ile tanıştığını, onun tavsiyesiyle Taptuk Emre'nin kapısına gittiğini, uzun zaman ona hizmet ettikten sonra güzel sözler ve nefesler söyleme kudretini kazandığını anlatıyor. Eldeki menkıbeler ve tarihi vesikalardan çıkarılan kuvvetli ihtimale göre Yunus, hayatının büyük bir kısmının geçtiği Sakarya çevresinde ölmüştür. O civardaki Sarıköy'de ona ait diye gösterilen türbede gömülü olması en kuvvetli ihtimaldir.<sup>114</sup>

Yukarıdaki bilgilerde görüldüğü gibi Boratav'ın Yunus hakkındaki görüşleri oldukça genel bilgilerden ibarettir. Boratav, kitabında bir alt başlık olan bu konuyu Başgöz gibi ayrı bir esere dönüştürmemiştir. O daha çok Pir Sultan ile ilgilenmiş onun hayatını ve menkıbelerini ayrı bir eser olarak yayınlamıştır.

### **iii. İki halkbilimcinin dini kişilikler üzerine olan eserlerinin karşılaştırılması**

Bu detaylı bilgilerden sonra iki kitabın değerlendirmesi ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Burada ilk olarak kitapları dil açısından değerlendirmek gerekir. Boratav, diğer eserlerinde olduğu gibi Pir Sultan'ında da eski, ağıdalı bir Türkçe kullanmıştır. Başgöz'ün dili ise oldukça sadedir. Genel okuyucuyu zorlamayacak niteliktedir. Kitapların şekilleriyle ilgili söylenebilecek durum ise iki kitabın da biçim olarak benzediğidir. İki kitap da temel iki bölümden oluşmaktadır Şöyle ki; iki eserde de şairlerin hayatları, kişilikleri ve yaşadıkları zaman diliminin toplumsal özellikleri

---

<sup>114</sup> Pertev Naili Boratav- Halil Vedat Fıratlı, **İzahlı Halk Şiiri Antolojisi**, Ankara, 1943, s. 23–25

eserin ilk bölümünde ele alınmıştır. İkinci bölüm ise sadece şiirlere ve menkıbelere ayrılmıştır.

Tanıtilan, incelenen ve değerlendirilen karakterler hakkında söylenecek sözler ise oldukça fazladır. Pir Sultan uzun yıllar bir “tabu” olarak kapalı kalmıştır. Genel kültür açısından Yunus Emre gibi sahiplenilmemiştir. Bu durumun bazı nedenleri vardır. Her şeyden önce Pir Sultan bir “asi”dir ve bu asiliğinin bedelini idam edilerek yani hayatıyla ödemiştir. İslam dininde ve hukukunda kurulu düzene karşı çıkmamanın büyük bir günah olduğunu biliyoruz. Bu nedenle bu tarz dini kişilikler gerek tarihçiler tarafından gerek diğer sosyal araştırmacılar tarafından ya görmezden gelinmiş ya da ayıplanmıştır. Boratav böyle bir konuyu seçerek ciddi bir sorumluluk altına girmiştir. Bu yükü omuzlamak ciddi bir çalışmayı da beraberinde getirmektedir. Kurulu düzene karşı çıkan bu halk şairinin sözlerini araştırıp yayınlamak ise Yunus Emre’ninkileri araştırmak kadar kolay değildir.

Kızılbaş olan Pir Sultan baştan itibaren dönemin kurulu düzenine ters, muhalif bir yol benimsemişken, Yunus Emre hayatının bir döneminden sonra bu yola girmiştir. Molla Yunus şiirleri Sünni inanç sistemini öven, sultanların, beylerin saltanatını haklı bulan şiirlerdir. Pir Sultan’da ise böyle bir durum söz konusu değildir. Yunus’taki bu değişim ve muhalif yola (tasavvufa) girme onun Taptuk Emre ile karşılaşp onun tekkesine girmesi ile meydana gelmiştir. Bu tekkede Molla Yunus içindeki ölüm korkusunu yenmiş, vahdet-i vücud düşüncesi, Bâtını inanç sistemi ve tasavvuf felsefesi ile Derviş Yunus’a dönüşmüştür. İki şair de Şerif Mardin’in deyimi ile “Volk İslam’ı” kökenlidir. Bu İslam anlayışı sarayın ve devletin Sünni İslam’ından oldukça farklıdır. Başgöz’de tekke İslam’ı adını alan bu anlayış; Eski Türk törelerini koruyan, katı İslami gelenekleri halka daha kolay benimseten bir

anlayıştır. İki şairin şiirleri de “Bâtını” bir dini görüş arz etmektedir. Tasavvufun temelini oluşturan bu görüş Hıristiyan ve İslam Ortaçağ’ındaki tanrı merkezli ilahiyattan farklı, insan merkezli bir ilahiyat sistemidir. Yunus Emre’nin, “Derviş Yunus” kimliği ile yazdığı şiirler felsefi anlamda panteist (tüm tanrı) bir dünya görüşünü belirtmektedir. Pir Sultan ise siyasi konulara daha fazla eğilmekte, şiirlerinde döneminin siyasal çalkantılarını dillendirmektedir. İki şair de dini konularda ezoterik bir anlatımı yeğlemişlerdir. Bu anlatım şeklinde bazı dini konular sembollerle ifade edilmektedir.

İncelenen iki şairin de “halk”a olan yakınlıkları farklıdır. Başgöz’ün belirttiği gibi Yunus Emre bir halk şairi olmamakla birlikte dönemin siyasal, sosyal ve ekonomik konularını dile getirdiği şiirleri bulunmaktadır. Pir Sultan ise tamamen bu konulara dönük eserler vermiştir. Tezin bu başlığının ilk alt başlığı olan iki halkbilimcinin halkbilimi hakkında verdikleri eserlerin incelenmesi adlı bölümde, Başgöz Folklor Yazıları eserinin “Karacaoğlan mı, Pir Sultan mı halkın dilinden konuşuyor, halk mı onların dilinden?” adlı makalesinde bu durumu açıklamaktadır.

İki araştırmacı da Abdülbaki Gölpınarlı’nın bu konular (Yunus Emre ve Pir Sultan) hakkındaki araştırmalarından eserlerinde oldukça faydalanmış gözükmektedir. Bu eserlerin içeriğine de yansımıştır. İki eserde de Gölpınarlı’nın konular hakkındaki çalışmaları zikredilmektedir. Yine iki eserde de ilk bölümde yer alan şiirler (menkıbeler) de bulunmaktadır. İlk bölümde yer alan bu şiirler, şair hakkında bir konuyu açıklamak ya da şiirin hangi durum için söylendiğini ortaya çıkarmak açısından önemlidir.

İki halk şairi arasında ortak bir nokta ise iki şairin de kendilerine ait bir “gelenek” oluşturmuş olmalarıdır. Çeşitli zaman dilimlerinde türlü halk ozanları tarafından söylenmiş şiirler bu iki büyük ismin şiirleri gibi kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla hangi şiirin (menkıbenin) “gerçek” Pir Sultan’a ya da “gerçek” Yunus Emre’ye ait olduğu, hangisinin bu “mahlas”ı kullanarak şiir yazan birine ait olduğunun ortaya çıkartılması kolay değildir. Bu tarz kişilikler tüm topluma mal oldukları için toplumun şiir yeteneği olan kişileri kendi şiirlerini bu ağızlardan söylenmiş gibi göstermektedirler. Bunları ayıklamak ise zor bir çalışmayı beraberinde getirmektedir. İki halkbilimcimiz de bu çalışmayı gerçekleştirecek, bu ağır yükün altına girecek cesarettedir.

İki halkbilimcinin eserlerinde farklılık gösteren bir diğer nokta ise inceledikleri dini şahsiyetleri ele alış ve değerlendirme alanında görülmektedir. Boratav, Pir Sultan’ı tarihi alanda incelemişken, Başgöz Yunus Emre’de daha ziyade psikolojik çözümlemelere girişmiştir. Bu durum büyük ihtimalle incelenen dini kişiliklerin özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak iki halkbilimci de ele aldıkları bu değerli kişilikleri tüm detaylarıyla topluma tanıtmaktadır. Bunu yaparken, aydın sorumluluklarını da unutmamakta, okuyucuyu bu konularda bilinçlendirme, yanlışları düzeltme, kapalı konuları tartışmaya açma gibi yükümlülüklerini fazlasıyla yerine getirmektedir.



#### **d. İki Halkbilimcinin Anonim Halk Kahramanları Hakkında Olan Eserlerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi**

Bu başlık altında halkbilimcilerin anonim halk kahramanları olan Karacaoğlan ve Koroğlu hakkında verdikleri eserleri incelenecektir. Konuya ilk olarak Başgöz'ün Karacaoğlan adlı çalışmasını inceleyerek başlayalım.

##### **i. Başgöz'ün Karacaoğlan Çalışması**

Başgöz, kitabı hakkında bilgi veren giriş bölümünde bu kitabımın eskilerin deyimi ile bir “güldeste” olduğunu ifade etmektedir. Karacaoğlan şiirlerinden derlenmiş bir güldeste olan kitabını Amerika'da gördüğü cönklerden çıkartılan ve daha önce yayınlanmamış birkaç bilinmeyen Karacaoğlan şiiriyle zenginleştirmiştir.

Başgöz, eserinin üçüncü baskısına önsözü İndiana'da yazmıştır. Bu önsözde Karacaoğlan ve zamanı hakkında şunları belirtmektedir: Bugün, 16. Yüzyılda yaşayan Karacaoğlan'ın Yozgatlı olduğunu, Yavuz Sultan Selim'in ve Kanuni'nin seferlerine katıldığını, rahatça ileri sürebiliriz. Bu Karacaoğlan Bektaşî'dir ve bir ordu şairidir.

Bu bilgilerden sonra Başgöz kitabı hakkında şunları söylemektedir:

Kitabımızın bu baskısında bazı değişmeler yaptık. Önsözü yeniden elden geçirip bazı yeni görüşler öne sürdük. Bütünü ile kitabın gerek içeriği, gerek şiirlerin sayısı değişmedi; ama okuyucu bu baskıda bazı yeni kaynakların tartışıldığını, eski görüşlerinden bir bölüğünün, yeni bilgilerin ışığında değiştirildiğini görecektir. Karacaoğlan'ın şiirlerini bir gelenek saymakta devam ediyorum. Ama bunun gelenek kurucusu Karacaoğlan'ın

yaratıcı gücünün inkâr edilmesi olmadığını daha bir açıklıkla belirttim. Öyle görünüyor ki, Karacaoğlan'lar üzerinde yeni ve değişik bilgiler elde edebilmek için bir zaman bekleyeceğiz; ama onlar da bize, Karacaoğlan şiirleri adını verdiğim karmaşık yumağı çözüp, kişisel iplikleri ayırmak olanağını her halde vermeyecek.<sup>115</sup>

Karacaoğlan Geleneği başlıklı bölümde ise şu bilgiler verilmektedir: Karacaoğlan şiirlerinde gelenek derken, değişir olmanın yanında, elbet, bir süreliğin de var olduğunu belirtmek istiyoruz. Bu sürelilik, şiirin Türkmen konar-göçerlerinin toplum düzenini yansıtmasında, doğaya bakışında, din ve kadın anlayışında, en sonra da, bu aşiretlerin dili ile kurulmasında görülüyor. Geleneğin bu yanlarını koruyarak karşımıza çıkan şiirler Karacaoğlan şiirlerine çok yakışıyor. Geleneğin bozulması ise, daha çok, şiirin Türkmenlerin çevresinden kopup uzak diyarlara ya da kötü söyleyicilerin diline düşmesiyle oluyor. O vakit Türkmen'in arı, duru dili dâhil, geleneğin özellikleri kayboluyor.

Bu “şiir geleneği” hakkında Başgöz, ilerleyen sayfalarda şu bilgileri vermektedir: Bir şiir geleneğinin sözlü olması üç nitelik içerir: sözlü yaratma, sözlü çalıp söyleme (icra) ve sözlü yayılma. Âşık şiirinde sözlü yaratma ya “irtical” ile oluyor; yani şiirini yayarken âşık, uzun boylu düşünme ve hazırlanma olanağı bulamıyor. Bir dinleyici kitlesinin önünde, hemen sazını bağrına basıp, tellerle bir-iki oynayarak şiirini yaratıyor. Burada yeri gelmişken söyleyelim, şiire koşulan müziğin en önemli işlevlerinden biri, âşığa, düşünme ve yaratma sürecinde zaman kazandırması oluyor. İrtical

---

<sup>115</sup> İlhan Başgöz, **Karacaoğlan**, İstanbul, 1992, s. 8–10

yolu ile yaratılan şiirler, âşık edebiyatımızda büyük bir yer tutmaz. Böyle doğan şiirler, çok defa, belli bir güzellik düzeyinin de altında kalır ve kolay unutulur.

Âşık şiirinin sözlü olması, onun dilde söylenmesini, telde çalınmasını da, yani “sözlü icrayı” da içerir. Değişir olmanın en önemli nedeni bu sözlü icradır. Dinleyici önünde türkü söyleyen âşık edilgin bir kişi değildir; etkin bir yaratıcıdır da. Dinleyicisinin işine, gücüne; huyuna husuna, yaşına başına göre hem şiirinde, hem müziğinde değişmeler yapar. Tıpkı türkünün sözleri gibi, halk müziğinin de, her zaman, her yeni söyleyişte farklı çalınıp söylendiğini biliyoruz. Bu nedenle sözlü şiir, her zaman sosyal çevrenin etkilerine açıktır. Çağdaş şiir öyle değil. O bir kere yaratılıp kâğıt üzerine geçti mi, yazarından da, okuyucusundan da bağımsız bir hayata başlıyor. Çağların ötesine, çağdaş şiir, bu değişmez biçim ile geçecektir.

Karacaoğlan gibi çok sevilen bir saz şairinin eserleri, bize kadar değişmeden gelmiyor. Karacaoğlan şiirlerinin hiçbirinin onun dilinden çıktığı şekilde, sözlü geleneğin çarkından geçerek, bize ulaştığını sanmıyoruz. Onunla başlayan, ondan kuvvetli ya da zayıf izler taşıyan, ona yakışan şiirleridir elimizde olan şiirler. *Bu şiir tomarına bu nedenle gelenek diyoruz.*<sup>116</sup>

Başgöz, bu “geleneğin” özelliklerini, Karacaoğlan Geleneği Özellikleri adlı, devam eden bölümde açıklamıştır. Bu açıklamada Başgöz konar-göçer aşiretlerin yerleşik düzene geçmesi ile birlikte değişen toplumsal hayatı ve bu hayatın Karacaoğlan şiirlerine olan etkisini şu şekilde açıklamaktadır: İnsan bu düzende

---

<sup>116</sup> A. g. e. s. 11-24

(konar-göçerlikte) toprağı tarla tarla bölüp mal edinmemiştir daha. Toprakla savaşa başlamamıştır. Çünkü toprak henüz kişinin malı değildir. Göçebe düzende toprakta kişisel mülkiyet yoktur. Yayla ve kışlak ise bütün aşiretin malı sayılmaktadır. Göğsü kabaca otlu yaylalarda herkes hayvanını otlatabilir. Hayvan kişilerin malıdır ve konar-göçerin serveti hayvanının sayısı ile ölçülür. Bir kişiye mal olan toprakla didişme başlamış değildir. Bunun için şiirde “zalim toprak, kara toprak” gibi deyimler daha görülmez. Yerleşik köylü kültürünün temeli olan öküz ve çift Karacaoğlan şiirine girmez.

Bir savaş ve taşıma aracı ve bir binit olarak at göçebe hayatında önemini korumaktadır. Doğa, Karacaoğlan şiirinde bu nedenlerle, istemeden, zora koşmadan veren cömert bir ana gibidir. Karacaoğlan şiir geleneğinin doğaya bakışı sıcak, aydınlık, duru ve sevecendir. Arada bir, sevgilisi ile arasına girdikçe, kavuşmalarına engel oldukça Karacaoğlan doğaya kızar ilenir. En umutsuz zamanında, sevgilisinden uzak düşüp, onun gelmesinden umudunu kesince Karacaoğlan doğaya sığınır, teselliyi onda bulur. Sevgiye de, umutsuzluğa da, gurbete, yıkılmışlığa da bu doğa parçası bir ferahlıklar, yücelikler nakşını vurur. Coğrafyanın şiir yapısına böylesine etkin girişi, onunla böyle bütünleşmesi başka âşıklarımızda görülmez. Bu yanı ile Karacaoğlan geleneği savaş türkülerinden daha çok birleştiricidir; vatan coğrafyasını kurucudur.

Göçebe toplumunda merkezileşmiş bir büyük otorite yerine, ailenin, obanın ve aşiret reisinin gücü arasında dengelenen bir yaygın otorite vardır. Buna bakarak Karacaoğlan şiirinin başka bir toplum yapısını yansıttığını söyleyebiliriz. Bu, göçebe toplumun yapısıdır. Bunun için şah-sultan-padişah

gibi otorite kavramları ve mürşit-pir-abdal-şeyh-meclis gibi mistik kavramlar Karacaoğlan şiirlerinde baskın bir yer tutmuyor; çok defa hiç görünmüyorlar bile.

Karacaoğlan'ın şiirlerinde önemli bir yer tutan aşk hakkında ise Başgöz, bazı çıkarımlar yapmıştır. Divan edebiyatındaki hayali sevgililer yerine Karacaoğlan şiirlerindeki sevgililer gerçektir, ete kemiğe bürünmüşlerdir. Şöyle ki: Kadına eşitlik tanımayan, onu bir seks aracı sayan bizim toplumumuzda ve başka Ortadoğu toplumlarının edebiyatında gerçek kadın sevgisi bulmak zordur. Bir kadını sevip ona bağlanmak küçültücü bir şey sayılır. Bu nedenle sevgi kolayca soyutlaşır; kalıcı sevgi sadece hayallenir, hayalde yaşar... Karacaoğlan sevgilisini bize, dağda, yaylada, pınar başında, yani gerçek bir doğa çevresinin ve gerçek insan ilişkilerinin içinde bir kadın olarak tanıtır. Onun şiirinde sevgili, konar-göçerlerin arasında salınan, kanlı canlı adı sanı belli (Elif, Döndü), bir kadın olmuştur. Onların elinde aşk şarabı yerine süt küleğini görürüz. Onun şiirinde sevgiliyi niteleyen ifadelerin büyük çoğunluğu yepyenidir. Sevgiliye baharım, yazım diye seslenmek, sevgilide ilkbahar kokuları bulmak şaşılacak kadar çağdaştır ve bize sonsuz yorumlara açık bir tablo çizer.

Aşk şiirleri konusunda, Divan- Halk edebiyatı ayrımında Karacaoğlan hakkında Başgöz şu bilgileri vermektedir: Karacaoğlan geleneği, kendinin dışında ve kendinden evvel kurulmuş şiir akımına pek başarılı bir baş kaldırmadır. Siz isterseniz buna Türkmen konar-göçerlerin Osmanlı toplum düzenine şiirle baş kaldırması diyebilirsiniz. Âşık şiiri yerleşik düzenin şiiri olduğuna göre, bu yorum yanlış sayılmaz. Sevgilinin böylece mit'ten kurtulup

ete kemiğe kavuşması cinsel isteği de beraberinde getirir. Cinsel istek sevginin bölünmez bir parçası olur. Karacaoğlan'da dil hakkında ise Başgöz şunları belirtmektedir: âşık şiirimizde güzeli anlatmak için kullanılan nitelemeler, benzetmeler ve imgeler bu güzelleri anlatmaya yetmez. Bunun için Karacaoğlan Türkmen'in arı, duru dilinden yeni imajlar ve yeni renklerle bezenmiş bir şiir dili kurar. Halk edebiyatımızda, güzeli anlatmada kullanılan en yalın, en renkli ve şiir yükü en yoğun dizeleri bu şiirde buluruz. Bu yönüyle de gelenek tektir ve güzeldir. Ne Karacaoğlan'dan evvel gelenler, ne de ondan sonra yaşayanlar bu güzelliğe ve başarıya ulaşabilmiştir.

Karacaoğlan şiirlerinde din ve tanrı algısı hakkında Başgöz şunları belirtmektedir: Karacaoğlan şiirinde, tanrıya önemli bir yer ayrılmış da değil. Tıpkı Orhan Veli'nin Süleyman efendisi gibi "ayakkabı vurmadiğı zamanlar", yani Karacaoğlan'ın başı sevgilisi ile derde girmedikçe tanrı'nın adını anmıyor. Sadece, sevgilisi ile arasına engeller girdikçe, bunları kaldırması için tanrı'yı yardıma çağırıyor, ondan sonra unutuyor. Bu kavuşma işinde yardım görmedi mi, tanrıya çıkışıyor, nazlanıyor, darılıyor, hatta baş kaldırıyor. Yalnız tanrı kavramı değil, ahret, cennet, cehennem, kutsal kitap gibi dinin başat temel inançları ve kuralları da Karacaoğlan şiirlerinde katı ve kırılmaz kalıplar olarak değil, sevgili ile ilişkileri ölçüsünde, yumuşak inanışlar olarak yer alırlar. Din, Karacaoğlan'ın sevgili ile ilişkilerine yön vermez, bu ilişkiler dinin katılığını yumuşatır; onlara insan duygularının nakşını vurur. Nerede kitap ve katı kalıplar Müslümanlığı Karacaoğlan'ın sevdası ile çatışsa, orada din inceden alaya alınır, ya da umursanmaz. Karacaoğlan

sevenleri ayıran bir dinin ancak, yanılmış, bozulmuş bir din olacağı kanısındadır. Başka türlü bir din anlayışı şiirinde yer tutmaz.<sup>117</sup>

Başgöz, bu temel bilgilerden sonra Karacaoğlan'ın kim olabileceği hakkındaki tartışmaları da kitabına almıştır. Birinci Karacaoğlan başlığında, Karacaoğlan'ın kimliği hakkında şu bilgileri vermektedir: “İlkin Sadettin Nüzhet Ergun, sonra Fuat Köprülü, daha sonraları da başka araştırmacılar eldeki Karacaoğlan şiirlerine, başka Karacaoğlanların şiirlerinin katılmış olabileceğini belirttiler. Ama nedense yapılan araştırmalar, toplanan bilgiler hep tek bir Karacaoğlan'ın yaşamış olduğunu varsayarak değerlendirildi. Bu yüzden birbirine ters düşen kaynaklar ve bilgiler bir araya geldi. Ahmet Kutsi Tecer, 16. Yüzyılda bir Karacaoğlan'ın yaşamış olduğunu, kesinlikle ortaya koyan bilgiler elde ettiği halde, bu bilgileri tek bir Karacaoğlan'ın 16. Yüzyılda yaşamış olması yolunda açıkladı. Ben 1955'de yayınladığım kısa bir araştırmada en az dört Karacaoğlan'ın yaşamış olduğunu, bunları birbirinden ayırmak gerektiğini ileri sürdüm. O tarihten bu yana yapılan araştırmalar, bulunan yeni kaynaklar 16. Yüzyılda yaşayan ve benim bu kitabın 1979 yılında yapılan ilk baskısında “birinci Karacaoğlan” dediğim saz şairi hakkındaki bilgilerimizi arttırdı. Bugün, 16. Yüzyılda yaşayan Karacaoğlan'ın Yozgatlı olduğunu, Kanuni Sultan Süleyman'ın 1542'de yapılan Budin seferine, Yavuz Sultan Selim'in 1514 ve 1517 seferlerine katıldığını, bir ordu şairi ve Bektaşî olduğunu rahatça söyleyecek durumdayız.”<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> A. g. e. s. 24–46

<sup>118</sup> A. g. e. s. 47

İlerleyen bölümlerde Başgöz beş Karacaoğlan'ın hayat hikâyelerini detaylı bir şekilde açıklamakta ve tartışmaktadır. Bir sonraki başlık olan “Karacaoğlan'ın Şiirini Nasıl Değerlendireceğiz?” adlı makalesinde ise, Başgöz bu değerlendirmenin nasıl olması gerektiğini tüm detaylarıyla açıklamaktadır: “Halk şiirini yahut âşık şiirini değerlendirirken sadece yayınlanmış metin içinde duruluyor. Kâğıt üzerinde donmuş olarak karşımıza çıkan metin, âşık şiirini değerlendirirken eksik bir kaynaktır. Çünkü sosyal çevresi içinde halk şiiri bir gösterimdir. (performans) bu gösterimde metnin, yani şiirin sözünün yanında, bir saz müziği vardır; bir de âşık'ın sesi bu metne eşlik eder. Yani âşık şiiri söz ile, saz ile, ses ile bir bütün olarak yaşar. Âşık şiirini, bir sanat eseri olarak bu bütün temsil eder. Metin bir güzel sestem, sazın eşliğinde türkü olarak söylenince canlanır; çıplaklıktan ve yalnızlıktan kurtulur; ondaki klişe sözler, yinelemeler artık dikkati çekmez olur. Sesin güzelliği ve müziğin tadı şiire yeni boyutlar katar. Karacaoğlan'ın “âşısız can bulur söz ağzımızda” demesini böyle anlamak gerekir.”

Başgöz, bu performans'ı aynı bir tiyatro oyuncusu gibi, âşık şiiri söyleyenin de gösterdiğini açıklamaktadır. Makalenin ilerleyen bölümlerinde ise Başgöz, *folklor eserlerinin ve âşık şiirinin çağdaş sanata düşman oldukları görüşlerini tartışmaktadır*: “Folklor eserlerini ve âşık şiirini, çağdaş sanata zararlı sayan yazarların ileri sürdüğü bir yargı da şu: halk şiiri deyimlerin, kalıp ifadelerin, klişe sözlerin tekrar edilmesine dayanır. Bu kalıplar ve klişeler ise gerçek şiire düşmandır, sanatçıyı kıramayacağı kalıpların içine hapseder. Âşık şiirinin benzer duygu ve düşünceleri hazır kalıplar, klişeleşmiş imajlar ve biteviyelik yüklü sembollerle anlattığı genellikle doğrudur. Ancak âşık şiirinde bunun



dışında kalan, hazır kalıpları kırıp ve yeni taze bir anlatıma ulaşan sanatçılar vardır. Aslında sadece deyimlerin, klişe sözlerin değil, dilin şiiri kısıtlayıcı, şairin anlatımını bağlayıcı bir rol oynadığını söylemek gerekir. Orhan Veli “Bilmezdim şarkıların bu kadar güzel, kelimelerin de kifayetsiz olduğunu” derken sözcüğün şair için yetersizliğini, kısıtlayıcılığını anlatmak istiyor. Söz ister halk edebiyatından, ister tarihten, ister romandan, ister başka bir sanatçıdan alınsın belli ve sınırlı bir anlam taşıdığı için yenilikler arayan sanatçıyı kısıtlar. Ancak, şiir bu dilin ve genel dil olanaklarının özel bir şekilde kullanılmasıdır. Büyük sanatçı hazır anlamlar taşıyan sözcüğe yeni bir duyarlılık ve şiirsellik yüklemeyi bilir.”

Halk edebiyatını ve halk sanatını değerlendirme ve bu sanatın işlevini açıklama konusunda Başgöz, ilerleyen bölümlerde şu bilgileri vermektedir: “Halk edebiyatını ve halk sanatını değerlendirirken, öyle görünüyor ki, başka ölçüler kullanmamız gerekiyor. Onları çağdaş sanat eserleri ile karşılaştırmak için, ortak ölçüler arayacağız. Çağdaş sanat eserini değerlendirirken iyi bir ölçü sanatın okuyucusu ve izleyicisi ile kurduğu bağıdır. Bu kıstası göz önünde tutunca halk sanatına büyük bir başarı tanımak zorundayız. Yazılı sanatın, kişisel sanatın daha ortaya çıkmamış olduğu topluluklarda halk sanatı ve edebiyatı okuyucusu ve dinleyicisi ile çok sıkı bir bağ kurabilmiştir.”

Sanat eserinin başarısını değerlendirirken bir de işlev (fonksiyon) üzerinde durmamız gerekecektir. Eğlendirmeyi sanatın işlevi sayarsanız folklor gösterimi halkı eğlendirmede, çağdaş sanatın bu işlevini kat kat geçmiştir. Eğitmeyi sanatın bir işlevi olarak görürsek, Türkçenin korunmasından tutun da, dinsel, kişisel ve toplumsal değerlerin

tutunmasında, güçlendirilmesinde, korunmasında halk edebiyatının önemini görmezlikten gelemesiniz. Sanatın fonksiyonu olarak kişinin ve toplumun bunalmalarını zararsız kanallara aktarma, bir emniyet supabı görevi yapma olarak kabul ederseniz, âşık'a bu alanda da başarı payı vereceksiniz. Eğer sanatın işlevlerinden biri fikirler yayma, toplumu ve kişiyi yeni duygu ve fikirler etrafında toplama ise sazı ile kitlelere öncülük eden, ayaklanmaları destekleyen âşıkları anmak yetecektir. Çağdaş edebiyat, bu bakımdan, halk edebiyatına göre daha az başarılıdır. Elli milyon insanımıza 3000 şiir kitabını zor okutan şairimize karşı, Anadolu'nun nice köyünde birden çok âşık tutunmuş, dinlenmiş ve yaşayabilmiştir. Böyle objektif ölçülere vurulunca Karacaoğlan şiirinin başarısı şaşkıncıdır. Onun coğrafya bölgesi olan Toroslar ve güney Anadolu bölgesinde yüzyıllar boyu bu sanatçıyı tanımayan olmamıştır.

Kültür bir bütündür. Divan şiiri, halk şiiri, Tanzimat şiiri, Serveti Fünun şiiri bu sanat kültürünün birbirini tamamlayan halkalarıdır. Büyük sanatçı bunların hepsini bilecek, tanıyacak, şiir dediğimiz büyük ve zor yapıyı kurarken onlardan faydalanacaktır. Bu kültür kaynaklarımızın bir bölümünü sanatçıya faydalı, bir bölümünü zararlı saymak doğru bir değerlendirme olmaz. Zararlı olan bunlardan birini taklit etmek, bunlardan birinin sanat anlayışında veya ideolojisinde ve dünya görüşünde sıkışıp kalmaktır. Öz kültürünü tanıyıp, bilmekten, okuyup öğrenmekten gerçek sanatçıya sadece fayda gelir. Bu ölçülerin dışında Karacaoğlan şiirini sevmek veya sevmemek bir kişisel beğeni işidir. Onu kimi sever kimi sevmez. Kimileri de benim gibi, gün olur sever, gün olur sevmez. Aynı kişisel yargıyı divan şiiri, çağdaş şiir

içinde ileri sürebiliriz. Ama kendi beğenilerimizi objektif ölçüler olarak ileri süremeyiz.<sup>119</sup>

Bu bilgilerden ve değerlendirmelerden sonra Başgöz, Karacaoğlan şiirlerinden oluşan “güldestesini” okuyucularla paylaşmaktadır.

#### • Boratav’da Karacaoğlan

Boratav tüm halk edebiyatını incelerken Karacaoğlan’ı da atlamamış onu bir kitabında kısaca tanıtmıştır. Bu bilgiler Başgöz’ünkiler kadar derinlik arz etmez, zira ayrı bir eser oluşturmamıştır. Halil Vedat Fıratlı ile birlikte hazırladıkları 1943 basımı İzahlı Halk Şiir Antolojisi adlı eserinde Karacaoğlan, birinci bölüm olan Zamanı Belli Halk Şairleri bölümünün laik şairler alt başlığında Boratav tarafından şu şekilde tanıtılmaktadır: “Karacaoğlan 17. asrın ikinci yarısında şöhret kazanmış bir saz şairidir. Cenup illerimizde onun 1606’da doğmuş ve 1679 veya 1689’da ölmüş olduğu rivayet edilir. Karacaoğlan’ın nerede doğduğunu kesin olarak söylemek imkânsızdır. Muhtelif rivayetler onu, muhtelif yerlere mal etmektedir. Geçen yer adları, adetler ve güney Türkmenleri arasında kullanılan giyim tabirlerinin manzumelerinde sık sık geçmesi, Karacaoğlan’ın cenup illerinde yetişmiş bir şair olduğu kanaatini veriyor. Karacaoğlan şiirinde birçok Osmanlı ülkelerinden bahsetmektedir. Şiirlerinden Aydın, Tokat, Ankara, Konya, Diyarbakır’ı gezdiği, Mısır’a kadar gittiği ve Tuna’dan, Avusturya Alplerinden bahsettiğine göre Rumeli’yi de dolaştığı anlaşılıyor.

---

<sup>119</sup> A. g. e. s. 82–90

Ancak, bütün Karacaoğlan mahlaslı Şiirlerin ona aidiyeti ve manzumelerinde her adı geçen yeri dolaŐmıŐ olduğu kesin olarak söylenemez.”<sup>120</sup>

Boratav kitaptaki bu temel ve kısa bilgilerden sonra Karacaoğlan menkıbelerinden bazı örnekleri okuyucularla paylaşmaktadır.

## ii. Boratav’ın Köroğlu alıŐması

Başgöz’n Karacaoğlan’ından sonra Boratav’ın Köroğlu çalıŐmasına da değinmek bu bağlamda yerinde olacaktır. Bu alıŐma Boratav’ın akademik anlamda ilk çalışmasıdır. Eser, Fuat Köprülü’nün 1931 basımına yazdığı nsz ile başlamaktadır. Bu nszde Köprülü, Köroğlu ve bu araştırma hakkında Şu bilgileri vermektedir:

“Köroğlu, yalnız Anadolu Türkleri arasında değil, sair muhtelif Türk Őubeleri arasında da yaşayan bir rivayettir ki, uzun zamandan beri Avrupalı araştırmacıların dikkatini çektiği ve bu hususta muhtelif Şeyler yazıldığı halde, ancak yanlış ve sathi neticelere varılmıŐtır. Clement Huart’ın İslam Ansiklopedisi’nde çıkan “Köroğlu” makalesi buna en bariz delildir. Hâlbuki Pertev Naili Bey bu önemli ve geniş konuyu layık olduğu ehemmiyetle mütenasip surette ve ilmi usullere uygun bir Şekilde tetkik etmiştir. Türk halk rivayetleri hakkında Şu son günlere kadar Avrupa’da çıkan eserler arasında, usulün sağlamlığı, isnat edilen maddelerin zenginliği, tetkikin vsatı ve

---

<sup>120</sup> Pertev Naili Boratav- Halil Vedat Fıratlı, **İzahlı Halk Şiiri Antolojisi**, Ankara, 1943, s. 109

derinliği itibariyle, bu kitapla mukayese edilebilecek ikinci bir esere pek zor tesadüf edilebileceğini memnuniyetle söyleyebilirim.”

“Köroğlu” konusuna ait bütün meseleler ve bilhassa bu rivayetin kökeni meselesi, bu eserle halledilmiş olmuyor. Konunun önem ve vüsatını tamamıyla idrak eden genç arkadaşımız, ciddi ilim adamlarına yakışan bir tevazu ve samimiyetle, henüz meçhul kalan ve yeni tetkikata muhtaç bulunan noktaları ayrı ayrı kaydetmekte ve bilhassa, çok karışık olan menşee meselesiyle hiç meşgul olmamaktadır. Bunu bu değerli eser için bir kusur addedemeyiz. Ancak böyle sağlam tahlillere isnat eden tetkikler çoğaldıktan sonradır ki, daha genel neticelere varmak imkanı hasıl olacaktır. Bize bu tarz tetkikat için adeta numune olabilecek kadar kıymetli bir eser veren genç ve değerli arkadaşın, Türkiyat sahasında daha birçok mühim eserler meydana getireceğinden eminim.”

Köprülü esere yazdığı bu önsözde, Boratav’ın Köroğlu rivayetinin kaynağına değinmediğini, ancak bu konunun da eser için bir eksiklik sayılmaması gerektiğini belirtmektedir. Kitabın yazım tarihi göz önüne alınırsa (1931) bu konu hakkında ilk çalışma olan eser destanın kökeninden ziyade içeriğine eğilmiştir. Boratav, kendi önsözünde, eser hakkında şu bilgileri vermektedir: Köroğlu Destanı’nı tetkike başlarken, benim için en büyük zorluğu, daha hemen hemen hiç tetkik sahasına girmemiş olan bu konunun tetkik planını kendim yapmak mecburiyetinde kalmam teşkil ediyordu: burada bana, çizilmiş bir yoldan yürümek değil, yeni bir yol açmak düşüyordu. Bunun içindir ki tuttuğum usul belki her yerde iyi bir netice vermemiş ve tetkiklerim eksik kalmış olacaktır. Bilhassa, “Köroğlu” gibi, bütün Türklerde ortak, çok önemli bir destanın

karşısında bulunduğumuzdan, ilk denemede böyle eksiklerin olmaması imkânsızdı. Beni teselli eden, nasıl benden evvelki ufak tefek tetkiklerden cesaret alarak ben bu mühim işe giriştimse, aynı suretle, başkalarının da benim başladığım bu tetkiki itmam ve ikmal etmeye ve Türk milletlerinin manevi birliğini ispat eden bu ortak destanı bütün kıymetiyle meydana çıkarmaya çalışacakları düşüncesidir.

Bu küçük eserimi, bana, destanını okurken ve işlerken, her an heyecan ve kuvvet vermiş olan büyük Köroğlu'na ithaf ediyorum. O, ister yaşamış bir kişi olsun, ister efsanevi bir şahsiyet olsun, milletimin, zaman ve mekân içinde, bütün meziyet ve kusurlarını özünde toplayan kahramandır.<sup>121</sup>

P.N. Boratav, 5 Nisan 1931'de kaleme aldığı, dili zor bu önsözünde, Köroğlu destanına böyle bir giriş yapmaktadır. Kitabın 1984 baskısını kullanmama rağmen okumak benim için zor oldu. Herhalde Boratav, bu çalışmasında da Nasreddin Hoca'sında olduğu gibi, eseri okuyup öğrenmek isteyenlerin eski deyimleri de araştırma zahmetine katlanmalarını düşünmektedir. Eserinin giriş bölümünde Boratav, Türk Destanları Ve Destanî Özellikte Halk Hikâyeleri, "Köroğlu" nun Bunlar İçinde Yeri ve Önemi başlığı altında destanlar ve Köroğlu hakkında şu bilgileri vermektedir: Milletlerin ilk edebi ürünlerine destan ismi veriliyor. Destanların bu "ilk edebi ürün" olmaktan başka vasıfları da vardır. 1-bunlarda ferdiyet yoktur 2-mevzularını ya yaradılış efsaneleri, ilahların mücadeleleri veya tarihi olsun, efsanevi olsun, "kahraman"ların mücadeleleri teşkil eder. Destanlar şüphesiz köken itibariyle ferdidir. Destanların ferdi kökenine en iyi misali Köprülüzade Mehmet Fuat Bey, Genç Osman hikâyesinin oluşmasını

---

<sup>121</sup> Pertev Naili Boratav, **Köroğlu Destanı**, İstanbul, 1984, s. 9-12

izah eden eserinde vermiştir. Bazı destanî eserlerde ferdin hâkimiyeti çok bariz bir surette belli oluyor. Mesela Battal Gazi destanı. Oluşumuna yakın asırlarda ve herhalde şehirli halk içinde tespit edildiği tahmin olunan bu destan, görüyoruz ki, asırlar esnasında çok az tahavvül etmiş ve şüphesiz olduğu çevrenin müsaadesizliği yüzünden, intişarı ve tahavvülü sonuçta tahriri bir şekilde kalmıştır. Hiç şüphe yok ki, eğer bu destan böyle çok erken tespit edilmemiş olsaydı, Köroğlu'nun akıbetine uğrayacaktı.

Destanların doğması için bazı şartlar lazımdır: 1-milletlerin iptidai bir vaziyette olması 2-bunları tevlit edecek önemli olayların ortaya çıkması (esatir de yeni hadiselerin zuhuriyle zenginleşir, yeni epizotlar toplar) 3-nihayet müteferrik parçaların bir kül haline gelmesi için “daire” dediğimiz vahdeti husule getirecek mühim bir şahsiyetin (bir kahramanın) meydana çıkması gibi.

Destanların bir daire haline gelmeleri onların büyümelerini, değişmelerini durdurmaz. Her daire yine, yeni yeni hadiselerin zuhuriyle ya aynı kahramanların hayatına yeni şeyler ifade eder veyahut da kahramanlarını değiştirir. Bu şekilde, destan daima değişen, hayati bir şeydir. Onun için destanın halkın arasından kül olarak tespiti imkânsızdır. Çünkü her an yeni bir şey ilave edildiğinden her an yeniden başlamak gerekecektir.

Oluşumunu bu şekilde açıkladığımız “destan” nevine her milletten misal alabiliriz. Hintlilerin Ramayana'ları, Yunanlıların İlyada ve Odiseya'ları, Cermenlerin Nibelungen'leri, Finlerin Kalevala'ları, Türklerin henüz bir kül halinde toplanmamış olan bütün milli destanları, Letourneau'nun yalnız

Hindu-Cermen kavimlerinin destanları olabileceği nazariyesi, artık Finlerin ve Türklerin destanları meydana çıktıktan sonra tamamen kıymetini kaybediyor.

*Bu tartışmaları inceledikten sonra diyebiliriz ki halk hikâyeleri destanileşmiş masallardır; veyahut da destaniliklerini kaybetmiş, masallarla çok karışmış destanlardır.*

Boratav, “destan” olgusu ve edebi geleneği hakkındaki bu tespitlerinden sonra Köroğlu destanı hakkında şunları belirtmektedir: Köroğlu ki aşağıda ekseriya destan, bazen de hikâye tesmiye ettik, bu iki nevin –destan ve hikâye neveleri- arasında kalıyor. Bir defa unsurlar itibariyle onun destanî tarafı galiptir. Masal unsurlarını en fazla şehirlerde yerleşmiş Türkler arasında tespit edilen rivayetlerde görüyoruz. Köroğlu tamamen destanî daireleri vücuda getiren kahramanların vafına sahiptir. Onun etrafında, her muhitin mahalli hurafelerinin, muhtelif asırların tarihi olaylarının, ihtimal birçok başka hikâyelerdeki epizotların toplandığını görüyoruz. Türk- İran savaşları, Türkmen-Kızılbaş mücadeleleri, Celali isyanları hep Köroğlu etrafında toplanmıştır. Özbekler onu “sultan” tasavvur etmişler. Anadolu halkı, zulüm gören halkın hamisi bir haydut telakki etmişlerdir. Birçok yerler onun ismini almış, diğer birçok mahalleler onun hayatıyla alakadar gösterilmiştir. Yalnız Köroğlu, yaşadığı muhit icabı, mesela Manas gibi tam ananevi (geleneksel) destan şeklini almamıştır. Bir yandan musiki-şiiir imtizacıyla bu anane mevcut olmakla beraber, asıl hikâye kısmı, mensur masal şeklini almıştır. İşte,



Köroğlu'nun Türk halk edebiyatındaki yeri hakkında vardığımız netice bundan ibarettir.<sup>122</sup>

Eserinin giriş bölümünde Köroğlu destanının halk edebiyatımızdaki yerini ve önemini bu şekilde açıklayan Boratav, devam eden bölümde Köroğlu rivayetlerini karşılaştırmaktadır. Köroğlu Rivayetlerinin Konuları başlıklı bu bölüm iki alt bölüme ayrılmıştır. Bu alt bölümler tam hikâyeler ve parçalar adını taşımaktadır. Boratav yerli ve yabancı kaynaklarda nasıl bir destan rivayeti olduğunu okuyucuya tüm detaylarıyla tanıtmaktadır. İkinci bölüm bu rivayetlerin karşılaştırılmasına ayrılmıştır. Bu bölümde Köroğlu'nun Ermeni rivayeti de bulunmaktadır.

Eserin üçüncü bölümü Köroğlu Hikâyelerindeki Çeşitli Motifler başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Köroğlu motiflerinin destan olanları, bu motiflerin diğer destanlardakilerle mukayesesi, halk hikâyeleri ve Köroğlu, destanda masal unsurları, tarihi unsurlar, dini unsurlar, mahalli unsurlar hakkında okuyucu bilgilendirilmektedir. Bilgilerin arasında Başgöz'ün Karacaoğlan'ına benzer bazı bilgiler de bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi halk kahramanının binek hayvanı ile ilgi olandır. Kır at olarak adlandırılan Köroğlu'nun bu atı bazı destansal özelliklere sahiptir: Kır at tıpkı bir insan gibi zeki ve ferasetlidir. Hulufu rivayetinde, Bağdat'ta esir olan Ayvaz ve deliler asılmak üzeredirler. Ayvaz'la beraber tutulan kır at kendisini ucuz sattırmak, Köroğlu'nun tüccarından başkasının tamamını celp etmemek için, kör ve topal taklidi yapar; tabii o zaman kimse talip çıkmaz, tüccar onu alır, biner, üstüne kendisini bağlatır ve kuş gibi uçar, Köroğlu'na haber yetiştirir. Türk destanlarında ve halk edebiyatında kır ata çok ehemmiyet atfediliyor. Fakat bu şöhretin bilhassa Anadolu'da

---

<sup>122</sup> A. g. e. s. 15–20

müteammim olması “kır at”ın şöhretini Köroğlu destanı sayesinde alması ihtimalini vermektedir. Ben kır atın Anadolu halk eserlerindeki önemini anlatmak için, gözüme ilişen “kır at”ları kaydediyorum. Âşık garip hikâyesinde Hızır’ın atı kır attır. Şah İsmail’in Kamer tayı da kırdır. Genç Osman hikâyesinde, bu kahramana dair yazılan şiirlerde, hep onun kır atından bahsedilir. Dadaloğlu, şiirlerinde kır atını metheder.<sup>123</sup> Boratav’ın Köroğlu Destanı kitabında görüldüğü gibi Anadolu’daki meşhur türkülerden olan “yine de şahlanıyor kır at” türküsü de Türk halkının bu atlara duyduğu sevgi ve bağlılığın göstergesi olsa gerektir.

Bu bilgiler arasında en güvenilirleri olan tarihi ve dini bilgilerde ise şu önemli tespitler yer almaktadır: Köroğlu Destanı’nın esas unsurunu “Kızılbaşlara” karşı mücadele teşkil ediyor. Bu bir taraftan, Türkmenlerin (mavera-i Hazar Türkmenleri olsun, Azerbaycan Türkmenleri, Akkoyunlular olsun) Acemlere karşı veya Safeviler gibi Şii Türklere karşı, diğer taraftan Osmanlı Türklerinin aynı düşmanlara karşı mücadelelerinin izleri olmalıdır.

Köroğlu Destanı’nda Celali isyanlarının izleri şüphesiz çok daha derindir. Bolu rivayeti Celalilerin Köroğlu’nu kendilerinden addettiklerini gösterebilir. Esasen Köroğlu, hükümete karşı isyan etmiş bir haydut olmak itibarıyla tamamen bir Celali tipi arz ediyor.<sup>124</sup>

Bu bilgilerden başka yine Pir Sultan’da olduğu gibi Kızılbaş-Osmanlı mücadelesinin de destanda yer aldığı görülmektedir. İlginç bir nokta yine iki

---

<sup>123</sup> A. g. e. s. 65–71

<sup>124</sup> A. g. e. s. 92–97

\*Ünlü tarihçilerden Zeki Velidi Togan kastedilmektedir.

kahramanın da muhtemelen Kanuni-Şah Tahmasb ve Şah Abbas döneminde yaşamış olmalarının olasılığıdır.

Dördüncü bölüm Muhtelif Rivayetlere ve Muhitlere Göre Köroğlu Destanında İdeoloji adını taşımaktadır. Destan kahramanı Köroğlu'nun şahsiyeti hakkında halk telakkileri alt başlığında Köroğlu destanındaki ideoloji hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır: Köroğlu ve arkadaşları, Zeki Velidi Bey'in\* Türk kahramanlarında bulduğu evsafı tamamen arz ediyorlar. Derslerinde Zeki Velidi Bey diyor ki : 'Türk kahramanları düşmanlarına acıyan, onlara itimat eden, kendileri gibi onları da mert sanan saf adamlardır. Giderler düşman kalesinin dibinde uyurlar. Onlar ekseriya ya bu ihtiyatsızlıklarına veya kendilerinden olanların ihanetine kurban giderler.' Köroğlu'nun Ayvaz'ın esaretlerine, başlarına gelen felaketlere dair olan epizotların okunması bunların da aynı kahraman tipleri olduğunu göstermeye kifayet eder. Bu mertlik kılıç, ok, mızrak devrinin mertliğidir. Köroğlu -Anadolu rivayetlerinde- bu devrin son günlerinin temsilcisidir. *Tüfek icat edilip mertlik bozulunca Köroğlu'nun da zeval vakti gelmiştir. Nitekim Türk devletlerinin inkırazı da garpta barutun icadıyla başlayan Rönesans hareketlerinden itibaren.*

Bu önemli tarihsel bilgilerden başka Boratav, Köroğlu ve arkadaşlarının, özellikle Ayvaz adlı arkadaşı ile beraber, halka zulüm eden kişileri cezalandırdıkları, bir tarz Robin Hood oldukları gibi bilgileri de bu bölümde okuyucusu ile paylaşmaktadır. Bölümün sonuna doğru halk arasında Köroğlu'nun Telakkisi alt başlığında Boratav, bu özellikleri dışında Köroğlu'nun, 'çiftçilerin hamisi' vasfını taşıdığı bilgisi de yer almaktadır: Pek çok rivayete göre Köroğlu gerek atlı, gerek yaya, ekinlere asla basmazdı. Daima "takim"lerden giderdi. Bazen bu

âdetinden dolayı düşman eline de düşerdi. Köroğlu'nun adalet gören bir hâkim olduğuna dair misaller vardır, Elaziz (Elazığ) rivayetinde, Köroğlu'nun köylülere yardım ettiği, ihtiyaçlarını sorduğu, adalet götürdüğü söyleniyor. Hatta halk demiş ki: "Köroğlu'nun verdiği hüküm hükümdür." Köroğlu saf, babacan, mert tipiyle (Nasrettin Hoca'nın nükteci, hazırcevap, şeytani şahsiyetiyle, etrafına bütün o şahsiyete uyan menkıbeleri topladığı gibi) etrafında kendi tipine muvafık fıkraları toplamıştır.<sup>125</sup>

Beşinci bölüm Köroğlu Destanının Tesirleri başlığını taşımaktadır. Bu başlık altındaki alt başlıklarda Köroğlu destanının, tüm halk edebiyatımıza olan etkisi açıklanmakta; bu etkinin büyüklüğü tartışılmaktadır. Bunun haricinde Günümüzde Yaşayan Köroğlu alt başlığında, Köroğlu destanının oluşturduğu "gelenek"ten bahsedilmekte; bugüne kadar kendi etrafında oluşan anlatılar aktarılmaktadır.

"Türklerden Başka Milletlerde Köroğlu" alt başlığında ise Özbek, Azeri, Türkmen, Paris ve Tobol rivayetlerindeki "Köroğlu" karakterleri okuyucuya tanıtılmaktadır. Altıncı ve son bölüm ise Köroğlu Destanının Menşei Meselesi başlığını taşımaktadır. Bu bölüm Boratav tarafından kitabın 1984 baskısına eklenmiştir. Bu bölümde beş alt başlığa ayrılmıştır. Köroğlu destanını kökeni çeşitli metinler ve rivayetler eşliğinde okuyucuya açıklanmaktadır. Bu metinler ve rivayetler sırayla şöyledir: Maraş metinleri, Sivas'tan gelme bir cönkten alınmış metinler, Elaziz rivayetleri, Yalvaç rivayeti ve Urfa rivayeti.

---

<sup>125</sup> A. g. e. s. 100–105

### • İlhan Başgöz'ün Köroğlu hakkındaki çalışmaları

Başgöz, 1957 yılında Dr. İlhan Başgöz imzasıyla yayımladığı çalışmasında Köroğlu'nun şiirlerinden bir kaçını okuyucuya sunmuştur. Kitap oldukça kısadır. Başgöz, kitabın ikinci sayfasında Köroğlu ile ilgili kısa bilgi vermektedir:

Köroğlu Türk halk edebiyatında hem bir hikâye kahramanının hem de bir saz şairinin adıdır. Sayısı yirmiyi aşan türkölü hikâye külliyyatı Köroğlu'nun adı etrafında toplanmıştır. Bu hikâyelerin hepsinin başkahramanı Köroğlu'dur. Hikâyenin her birinde ya Köroğlu'nun veyahut onun etrafındaki yiğitlerden (delilerden) birinin savaşları ve kahramanlıkları anlatılır: Ayvaz gibi, Hasan Bey gibi, Demircioğlu gibi. Bu hikâyelere kahraman olan Köroğlu bir Celali eşkiyasıdır. 16. Yüzyılın ikinci yarısında Bolu taraflarında isyan etmiştir. 1579-1581 yıllarında yakalanması için padişah tarafından fermanlar yazılmıştır. Köroğlu hikâyelerindeki şiirlerin hepsi bu adamındır denemez. Sonradan başkaları tarafından yazılan şiirler de Köroğlu'na mal edilmiş ve hikâyeler karışmıştır.

Bundan başka bir de 1577–1590 Osmanlı –İran harplerine katılan saz şairi Köroğlu var. Bunu İran seferi için yazdığı şiirleriyle tanıyoruz. Bu küçük kitaba aldığımız şiirler hikâye kahramanı olan Köroğlu'nun şiirleridir. Ve Köroğlu hikâyelerinin içinden seçilip alınmıştır. Bu iki Köroğlu'nun aynı adam olması da mümkündür. Eşkiya Köroğlu, affedilip orduya katılmış ve İran seferine gitmiş olabilir. Köroğlu Türk halk şiirinin en güzel mertlik, yiğitlik (koçaklama) örneklerini vermiş bir halk şairidir.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> İlhan Başgöz, **Köroğlu**, Ankara, 1957, s. 2

Bunun haricinde Başgöz, “Folklor Yazıları” adlı eserinde yer alan Köroğlu Düzeni başlıklı makalesinde gerek Köroğlu gerekse dünyanın diğer *halk kahramanları* hakkında bazı önemli saptamalarda bulunmaktadır:

Robin Hood da Köroğlu gibi, düzenin başındaki krala saygılı, ilk fırsatta gidip yeni kralın hizmetine girmekten çekinmiyor. Bunların alıp verecekleri aradaki haksızlık edenlerle. Kral ve sultan onlara çok uzak; haksızlık makinesinin içinde görülmüyorlar.

Hepsi şehirden değil köyden. Yoğrulup biçimlendikleri toplumlarda kapitalizm öncesi ilkel toplum düzeni var. Kitlelerde siyasete karışmak diye bir şey yok. *Onun için bu eşkıya yaratmaya toplumsal başkaldırmanın (social protest) en ilkel biçimi diyebiliriz.* Baskıya zulme ve yoksulluğa ilk başkaldırma bu. Güçlülerin karşısına daha güçlü bir kişiyi, zorbalardan önüne daha zorbayı çıkararak onlardan öç alma. *Bu başkaldırmanın yeni ve değişik bir düzen kurma diye köklü bir atılımı yok.*

Köroğlu, günü geçmiş, çağı kapanmış bir özlemin eseridir. Kırat’ın üstünde, elinde kılıcı, omzunda gürzü ile Köroğlu, köksüz bir Don Kişot’tan başka bir şey değildir.<sup>127</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere Başgöz, Köroğlu konusuna Boratav kadar detayla eğilmemiştir. Ancak verdiği bu kısa bilgiler bile gerek Köroğlu hakkında gerek diğer tarihi halk kahramanları hakkında genel okuyucuyu aydınlatmaya yetecek niteliktedir.

---

<sup>127</sup> İlhan Başgöz, **Folklor Yazıları**, İstanbul, 1986, s. 179–180

### iii. İki halkbilimcinin anonim halk kahramanları hakkında olan eserlerinin karşılaştırılması

İki halkbilimcinin inceledikleri kahramanlar Türk kültürünün Orta Asya safhasından çıkıp Anadolu hatta Avrupa safhasına geçtiği dönemde yaşamış kahramanlardır. Bu kahramanlar eserlerinde konargöçerlikten ziyade yerleşik düzenin sorunlarıyla başa çıkmaya çalışmışlardır. İki halk kahramanı da gerek edebiyat gerek sinema alanında çok defa işlenmiştir. Halk kahramanlarının aralarındaki benzerlikler kısaca şu şekilde belirtilebilir: iki kahramanın da etrafında tıpkı Nasreddin Hoca'da olduğu gibi bir *gelenek* meydana gelmiştir. Yani hangi şiirin *gerçek* Köroğlu'na ya da *gerçek* Karacaoğlan'a ait olduğu hangi şiirin rivayet olduğunu anlamak pek mümkün değildir. Bunun yanında iki kahraman da tüfeğin henüz icat olmadığı, kılıç, ok, kalkan döneminin *mertliğini* göstermişlerdir. Pek çok savaşa ve çatışmaya katılmışlar, bu mücadelelerden gerçek anlamda “bileklerinin hakkı” ile çıkmışlardır. Gerçek hayatları hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız bu kahramanlar ölümlerinden sonra da Anadolu âşık şairlerinin saz eserlerinde efsaneleşmişlerdir. İki kahraman da doğal olarak diğer halk kahramanları gibi haklının yanında haksızın karşısında yer almışlardır. Mazlum halk yığınlarının sözcüsü konumuna gelmişlerdir.

Bunlar haricinde iki halk şairinin farklı yönleri de bulunmaktadır. Karacaoğlan Yavuz Selim ya da Kanuni Süleyman döneminde yaşamış bir ordu askeri iken Köroğlu bir eşkıya görünümündedir. Ancak bu “eşkıyalık” yukarıdaki bölümde de belirtildiği üzere bir tür “Robin Hood”luk tarzındaki eşkıyalıktır. İki halk kahramanı da devlete ve devletin başında bulunan padişaha sadıktır. Fakat Köroğlu'nda görülen yerel yöneticiye ve zulme başkaldırı Karacaoğlan'da

görülmemektedir. Bu durumda görülmektedir ki Boratav, tıpkı Pir Sultan'da olduğu gibi, yine muhalif bir kişiyi konu ederek cesur bir çalışma yapmıştır.

Eserlerin içerik ve yazım şekilleri ise şu şekilde karşılaştırılabilir: Başgöz'ün eseri iki bölümdür Karacaoğlan şiirleri kitabın ikinci bölümünde bulunmaktadır. Birinci bölüm Karacaoğlan hakkında genel bilgilere ve tartışmalara ayrılmıştır. Başgöz, Yunus Emre'sinde olduğu gibi Karacaoğlan'ın da şiir "güldeste"sini kitabının ikinci bölümüne yerleştirmiştir. Boratav'da ise şiirler ve bilgiler iç içedir. Köroğlu şiiri hakkında ideoloji, motifler ve rivayetler detaylı olarak incelenmekte, bu incelemelere ve çıkarımlara göre Köroğlu'nun şiirleri okuyucuyla paylaşılmaktadır. İki halkbilimci halk edebiyatını ve bu edebiyatın önemini eserlerinde dile getirmişlerdir. Ancak Boratav'da *destan* denen edebiyat türünün ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve bu türün özellikleri hakkında Başgöz'e göre daha fazla bilgi bulunmaktadır. Başgöz ise Karacaoğlan'ın ilk bölümünde konargöçerlik-yerleşik düzen, aşk ve kadın imgeleri hakkında daha *modern* sayılabilecek sosyal çıkarımları okuyucuya sunmaktadır.

Gene önemli bir fark da Başgöz'ün genel okuyucuya daha rahat hitap ettiğiidir. Boratav ise akademik üslubunu bu eserde de göstermektedir. Boratav'ın eserinde önemli Türk tarihçilerinden olan Zeki Velidi Togan'ın görüşleri de yer almaktadır. Başgöz ise modern Türk şairlerinden Orhan Veli'nin şiir hakkındaki görüşlerini kitabında kullanmıştır. Eserlerde dil alanında da ciddi farklar vardır. Boratav hemen her eserinde olduğu gibi bu çalışmasında da genç nesle uzak, anlaşılması zor bir dil kullanmıştır. Başgöz'de ise durum farklıdır, o da bu eserinin tamamında basit günümüz Türkçesiyle anlaşılabilen bir dil kullanmıştır.



## **e. İki halkbilimcinin Dede Korkut hakkındaki çalışmaları**

### **i. Boratav'da Dede Korkut**

İki halkbilimci de Dede Korkut hikâyeleri hakkında bazı çalışmalar yapmıştır ancak bu çalışmalar ayrı bir kitap durumuna getirilmemiş; birer makale konumunda kalmışlardır. Bu başlık altında ilk olarak Boratav'ın Dede Korkut hakkındaki görüşleri incelenecektir.

Boratav Dede Korkut hakkındaki bilgilerini Halil Vedat Fıratlı ile birlikte hazırladığı İzahlı Türk Halk Şiiri Antolojisi adlı kitabının “Destan ve Hikâye Edebiyatı” alt başlığı altında okuyucusuyla paylaşmaktadır. Dede Korkut hikâyeleri başlığı altında 46–58 sayfaları arasında yer alan bilgiler halkbilimi araştırmacıları açısından ciddi önem arz etmektedir. Bu bilgiler özetle şöyledir:

Dede Korkut hikâyeleri bizim eski destanî edebiyatımızın en güzel örneklerini verirler. Bu hikâyeler bir tek yazma halinde bize kadar gelmişlerdir. Bu yazma Dresden kütüphanesinde bulunmaktadır. Dede Korkut kitabı, on iki hikâye ile, bu hikâyeleri ilk defa anlattığı rivayet edilen menkıbevi ozan Dede Korkut'un şahsiyetini anlatan bir girişten ibarettir ... Bunlardan yalnız bir tanesi, hala Anadolu'da çok yayılmış ve değişik şekillerle bir halk hikâyesi konusu olan Beyrek hikâyesi, diğerlerinin iki misli uzunluğundadır.

Boratav'ın burada bahsettiği Beyrek hikâyesi kendisinin aynı zamanda halkbilimi alanında ilk çalışma yaptığı öyküdür.

Hikâyelerin yazarı ve tarihi belli değildir. Bu demek değildir ki, Dede Korkut hikâyeleri, halk içinde işittiğimiz masallar veya hikâyeler gibi, ağızdan ağza nakledildikleri şekilde herhangi bir meraklısı tarafından tespit edilmiş

anonim mahsullerdir; bunların yakından tetkiki bize şunu anlatıyor ki, bu kitap anlattığı menkıbeler eski ve halk içinde yayılmış mevzular da olsa, bir tek kudretli sanatkârın eseridir.

Daha sonra Boratav okuyucuya hikâyelerin geçtiği yer ve zaman dilimi hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bu hikâyeler Akkoyunlu iktidarının sarsılıp Osmanlı devletinin güçlendiği dönemlerde kuzey doğu Anadolu bölgesinde geçmektedir: Hikâyeler, Akkoyunlular'ın dedeleri olan ve 13. Asır sonlarında Anadolu'ya gelen Türkmenlerin 14. asır boyunca komşu Gürcü, Ermeni ve Trabzon Rum devletleriyle ve beylikleriyle olan mücadelelerini anlatır.

Dede Korkut hikâyeleri mevzuları bakımından, tam manasıyla destanidirler. Bunlarda tarihi hadiseler, bilhassa cemiyetin harici düşmanlarla ya da büyük afetlerle mücadeleleri, tarih kitaplarında olduğu gibi, hadiselerin herhangi bir sıraya –mesela zaman sırası, mekân icapları veya şahıslarla alakaları bakımından bir sıraya- göre sıralanması değil, hikâye dinlendiği zaman en iyi tesir edecek şekilde, seçme birleştirme esası, yani bir sanat gayesi gözetilerek anlatılmaktadır.

Bu seçme işleminin nasıl yapıldığını Boratav tüm detaylarıyla açıklamaktadır:

Bu seçme işi ise hadiselerin beşeri önemi esas tutularak yapılmıştır. Hikâyeler bir epopenin icap ettirdiğinden çok kısadılar, teferruatı, tasvirleri, kalabalık, çeşit çeşit kahramanları ihtiva etmemeleri, mensur hikâyeyi hâkim ifade şekli olarak kullanmış olmaları bunları bir epope saymamıza engel olur. Bununla beraber, destanî Türk şiirinin bütün karakterlerini taşıyan manzum parçalar, mensur hikâyeye karışmıştır. Kitabın usta yazıcısı, bu karışık- güç

iki ifade şeklini, ölçüsünü şaşırmadan maharetle uzlaştırmasını bilmiştir. O kadar ki çok defa mensur ve manzum parçaları birbirinden ayırmak güç olur.

Dede Korkut hikâyelerinin kıymetini bu şekil güzelliğiyle beraber anlatma tekniğinin mükemmelliği de artırır. Bir defa hikâyeci hiçbir zaman tarihi hadiseleri birinci plana koymak suretiyle, bize menkıbevi tarihlerin, hatta büyük halk epopelerinin ağır, yorucu, çok defa tekdüze abartı mecburiyetini yüklemesini. *Tarihi hadiseler daima ikinci plandadır.* Türlü mücadele sahneleri içinde beşeri bütün zaafı ve kuvvetleriyle, küçüklükleri ve büyüklükleriyle “insan”ı vermeye çalışır. Sanatkâr şuurlu bir şekilde, hikâyeleri içinde yaşayan kahramanlarının mukadderatına bizi bağlamak gayesini göz önünde tutmaktadır: biz bunların bazılarını sever ve onların mücadelelerden galip çıkmasını isteriz. Diğer bazılarının hareketlerini nefretle takip ederiz. Bir kısmına acır, bir kısmına güler veya kızarız. Eserin bu başarısı kahramanlar iyi seçildiği için olduğu kadar, onların iyi veya kötü fiillerinin ve sosyal hayatın “büyük bir sanatkâr maharetiyle anlatılmış” olmasından ileri gelmektedir.<sup>128</sup>

Boratav Dede Korkut hakkında tarihi ve edebi bu açıklamalardan sonra, seçtiği hikâyelerin bazılarını okuyucusuyla paylaşmaktadır.

## ii. İlhan Başgöz’ün Dede Korkut hakkındaki makalesi

“Folklor ve Etnografya Araştırmaları” adlı derginin 1985 yılı sayısında yer alan makale Dede Korkut hikâyelerinden olan Deli Dumrul ve Yunus Emre’yi

---

<sup>128</sup> Pertev Naili Boratav- Halil Vedat Fıratlı, *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1943, s. 46–47

karşılaştırmaktadır. Deli Dumrul'un Azrail ile mücadelesi, Yunus şiirindeki mistiklikle karşılaştırılmaktadır. Başgöz, bu konuda şunları söylemektedir:

Dede Korkut kitabının beşinci hikâyesi Duha Koca Oğul Deli Dumrul adını taşır. Bu epik hikâye, Oğuzlar Anadolu'ya göçtükten sonra oluşmuş; Kafkas, Ermeni ve Yunan kültürlerinden alınan nakışlarla bezenerek, Dede Korkut'un yeni bir kolu halinde Türk epik geleneğine işlenmiştir. Biz burada Deli Dumrul hikâyesi ile Yunus Emre'nin şiirleri arasındaki bir ilişkiye dikkati çekmek istiyoruz.

Bu açıklamalardan sonra, Başgöz; Deli Dumrul ve Azrail arasındaki hikâyeyi anlattıktan sonra, Yunus'un Azrail temasını işlediği şiirlerine yer veriyor ve şu açıklamalarda bulunuyor:

Yunus Emre bu şiirlerde Deli Dumrul hikâyesinin iki ana nakşını şiir dili ile yeniden söylüyor. Bunlar Azrail'e karşı gelme ve ana babanın evlada can vermemesi nakışlarıdır. Ama Yunus sadece bununla kalmıyor. Daha da ileri giderek hikâyedeki söz kalıbını da şiirine almaktan çekinmiyor. Öyle anlaşılıyor ki, hem bir medrese eğitimi ile yetişen Yunus Emre, hem de onun okuyucusu; Deli Dumrul hikâyesini iyi biliyorlardı. Hikâye 13. Yüzyılın ikinci yarısında iyice yaygındı. Böyle olabilmesi için Deli Dumrul hikâyesinin 12. Yüzyılda veya daha önce oluşmuş ve sağlamca kurulmuş olması gerekir.

Yunus mistikliğinin, sofu Müslümanlık anlayışına karşı çıkarken Türk epik geleneğine dayanması da dikkate değer. Bu demek olur ki, Yunus Azrail'e kafa tutarken, Deli Dumrul ile bir uzlaşmaya girmekte Türk halk edebiyatının desteğini arkasına almaktadır. Türk mistikliğinin halkın desteğini

elde etmek için onun kültürü ile sağlam bağlar kurması, kültürümüzün başka alanlarında da; halk hikâyelerinde, tekke şiirinde, âşık şiirinde de görülür.<sup>129</sup>

Başgöz, bu karşılaştırmasından sonra makalesinin ilerleyen bölümlerinde Dede Korkut metinlerinden Salur Kazan Baba ve Avnik Kalesi adlı hikâyeleri de kısaca okuyucusu ile paylaşmaktadır. Başgöz, bu bilgileri Orhan Şaik Gökay adlı bir araştırmacının “Dedem Korkudun Kitabı” adlı eserinden aldığını belirtmektedir. Makalesinde bu kitaba bazı eleştirilerde bulunan Başgöz, kitaptaki bazı hikâyelerin yanlış okunduğunu söylemektedir.

### **iii. İki halkbilimcinin Dede Korkut hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılması**

Boratav ve Başgöz bazı çalışmalarında Dede Korkut hikâyeleri hakkında bilgiler vermişlerdir. Özel olarak Boratav, Dede Korkut’un Beyrek hikâyesi üzerinde durmuş, Başgöz ise Deli Dumrul hikâyesini incelemiştir. Boratav’ın incelediği hikâye daha çok kahramanlık ve savaşları konu alan bir hikâye iken Başgöz’ün incelediği hikâye daha ziyade insan ilişkileri ve metafizik konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. İki yazar da inceledikleri hikâyelerin edebi yönlerini ve anlatım şekillerini detaylarıyla açıklamışlardır. Bu açıdan iki yazar arasında bir fark yoktur. Başgöz, Deli Dumrul hikâyesindeki metafizik anlayışı; yaşam ve ölüm arasındaki mücadeleyi Yunus Emre şiirleri ile karşılaştırmıştır. Boratav ise böyle bir karşılaştırma yapmamıştır. Okuyucuya Dede Korkut hikâyelerinin geçtiği zaman ve mekân dilimleri hakkında bilgiler vermiştir.

---

<sup>129</sup> İlhan Başgöz, Dede Korkut Üzerine Notlar, **Folklor ve Etnografya Araştırmaları 1985**, s. 65–73

Boratav önemli çalışması “İzahlı Türk Halk Şiiri Antolojisi” adlı kitabında okuyucuya bu hikâyelerden bazılarını tanıtmıştır. Başgöz ise Folklor ve Etnografya Araştırmaları dergisindeki makalesinde Deli Dumrul detaylı bir şekilde olmak üzere, Salur Kazan ve Avnik Kalesi adlı Dede Korkut öykülerini de okuyucusuna tanıtmıştır. Halkbilimcilerin incelenen bu eserlerinde, diğer eserlerine oranla, dil alanında ciddi bir fark bulunmamaktadır. İki araştırmacı da hikâyeleri hem eski yazı ve dil ile hem günümüz yazısı ve diliyle okuyucuyla paylaşmışlardır. Genel olarak Boratav’ın Dede Korkut’u bu konuda\* okuyucuya daha fazla bilgi verirken, Başgöz’ün makalesi bu konuda ve alanda Boratav’a kıyasla daha sınırlı bilgiler içermektedir.

## **2. İKİ HALKBİLİMCİNİN, HALKBİLİMİNİN FARKLI KONULARINDA VERDİKLERİ ESERLERİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ**

Bu başlık altında iki bilim adamının halkbiliminin farklı konularında verdikleri eserler temel hatlarıyla okuyucuya tanıtılacaktır. İlk olarak Boratav’ın eserleri incelenecektir. Eserlerin karşılaştırılması ve tartışmalar bölümün sonunda toplu halde yer alacaktır.

### **a. Pertev Naili Boratav’ın Eserleri**

Boratav, halk edebiyatının önemli bir dalı olan *masal* hakkında iki adet eser vermiştir. Hocanın, başlık altında incelenecek ilk eseri olan “Zaman Zaman İçinde”, ilk baskısını 1958 yılında yapmış masal türünü derinlemesine inceleyen bir

---

\* Dede Korkut konusunda.

çalışmasıdır. Bu kitapta Boratav, hem masal hem de masaldan önce söylenen tekerlemeleri detaylarıyla açıklamıştır. Bu eserinde 22 masal ve 21 tekerleme bulunmaktadır. Çalışmasının, 5 Mart 1957’de Paris’te kaleme aldığı, önsözünde Boratav, bu çalışmayı hangi amaçla yaptığı hakkında şu bilgileri vermektedir:

Elimdeki masallardan ilk derlenenlerin tarihi 1928 başlarına, Türk folklorunun çeşitli konulara yeni bir ilgi ile bakmaya hazırlanan bir üniversite öğrencisi olduğum çağa çıkıyor. Bu tarihten önce Türk folklorunun konuları arasında masallara aydınlarımızın dikkatini çekecek çalışmalar yapılmıştı: başta Macar bilgini Ignaz Kunos olmak üzere, Batılı –daha çok Alman- müteşrikler Türk filoloji araştırmalarında masal metinlerinin derlenmesine de yer vermişler; Türkiye’de Ziya Gökalp “milli harsın tezhibi”nde folklorun, bu arada masalların önemi üzerinde durmuş, 1922 yılında Diyarbakır’da çıkardığı “Küçük Mecmua”da masallar yayımlamıştı. Daha sonra, Cumhuriyetin ilk yıllarında (1927’de) kurulan Halk Bilgisi Derneği, yurdun dört köşesindeki aydınları Türk folklor malzemesinin hasadına çağırırken onlardan masal derlemeleri de bekliyordu.

Boratav, Türk masalı hakkındaki bu tarihi verileri detaylarıyla okuyucuyla paylaştıktan sonra, eserinin Önsözünün ilerleyen bölümlerinde kitabı yayımlama gayesini şu şekilde açıklamaktadır:

Bu kitabı biraz da aydınlarımızda yeniden masal derleme gayreti uyandırmak ve masal derlemiş olup da bunları nasıl biçime sokup yayımlamak gerektiğini kestiremeyenlere doğru bildiğim bir yolu göstermek maksadıyla yayımlıyorum.

Kitabımın sonunda –masallar için olduğu gibi- tekerlemelerin kaynaklarını bildirdiğim için folklorcular buradaki tekerleme metinlerinden de, Türk folklorunun bu söz sanatı üzerindeki incelemelerinde faydalanabileceklerdir.

Kendilerine (aynı zamanda güzel masallarımızı derleyicilere anlatan halk sanatçılara, “masal anaları”mıza, “masal ata”larımıza) ve gelecekteki Türk masalları arşivinin bir çekirdeği saydığım şu birkaç bin masallık küçük hazinemizin meydana gelmesinde emeği geçmiş bütün dostlara, meslektaşlara, eski öğrencilerime burada bir kere daha şükranlarımı tekrar ederken, bu küçük kitabın memleketimde masal çalışmalarını yeniden uyandırmasını diliyorum.<sup>130</sup>

Boratav bu önsözünü eserinin 1992 basımında da aynen kullanmıştır. Bu baskıya ayrı bir önsöz yazmamıştır. Önsözden sonra kitabının Giriş bölümünde “masal” türü hakkında bazı bilgiler vermektedir: Masalın kendine göre bir mantığı, peşin olarak kabul edilmiş “imkânlar”ı vardır. Hayvanlar konuşur, bazıları kılık değiştirip insan oluverirler, kimi insanlar hayvan kılığına girerler, varlıklar ve olaylar alıştığımız ölçülerin dışına çıkabilirler: Aklın alamayacağı kadar büyürler veya küçülürler... Hâsılı; masal, ilk göze çarpan bütün bu özellikleriyle roman, hikâye gibi yeniçağ anlatma çeşitlerinden, bu özelliklerden bazılarıyla başka birtakım vasıfları da eskiçağ destanları, şövalye romanları, evliya menkıbeleri gibi, ilk bakışta masala yakın görünen çeşitlerden ayrılır.

---

<sup>130</sup> P. Naili Boratav, **Zaman Zaman İçinde**, İstanbul, 1992, s.9–12



Masal hakkında bu temel bilgilerden sonra Boratav, masalı anlatanın, *masalcı*'nın özelliklerini ve önemini şu şekilde belirtmektedir: Çocuk veya büyük kişi, bu dili ustaca kullanmasını bilenlerin masallarını daha büyük bir tatla dinler. Olayların birbirine bağlanışından, düz anlatma ile konuşmaların, şiirli ifadelerin iyi denkleştirilmesinden gelen çeşni, masalcıdan masalcıya başka başkadır. Her yiğidin bir yoğurt yiyişi olduğu gibi, her masalcının da kendine göre bir üslubu vardır. Bunun gibi, her milletin masalı da yüzyıllar boyunca sayısız masalcıların bir türlü yarışmalarının sonucu, bir üslup kazanmıştır. Demek ki üsluplarıyla da bir Alman, bir Çin masalından bir Türk masalını ayırt etmek mümkün olacaktır.

Boratav, masalcı –masalı anlatan- hakkında bu bilgileri verdikten sonra Türk masallarının karakteristik bazı özelliklerini şu şekilde açıklamaktadır:

Türk masallarındaki insan çehrelerini bazı çizgileriyle belirtmeyi denerken “kadın-kişiler” den başlayacağız. Masallarımızda çokluk, erkeğe baka\* kadının önde bir yer aldığı görülür. Buna şaşmamalı. Masal bizim memleketimizde –mani, ağıt... gibi- kadın çevresinde gelişmiş, sanki kadının imtiyazı diye tanınmış bir sanattır. Masalı yoğuran, şekillendiren kadın sanatçı olunca, kendi cinsini daha keskin ve özene bezene belirtmesini, onun alın yazısı üzerinde ısrarla durmasını, davalarını ön plana almasını yadırgamamak gerekir.

İlerleyen paragraflarda Boratav, ataerkil toplumda kadının içinde bulunduğu bu durumdan kurtulma çabalarını detaylarıyla açıklamıştır. Masalın sonunun

---

\* Kıyasla.

genellikle akıllı ve iyi huylu kızın bu özelliklerinin mükâfatı olarak sevdiği şehzade ya da beyle evlenmesi şeklinde bitmesinin Türk masallarının temel özelliklerinden olması ve bu özelliğin onu diğer masal türlerinden ayırması Boratav'ın okuyucusuyla paylaştığı bilgilerdendir. Boratav, ayrıca masallardaki bu “mutlu evliliklerin” bir tür *sınıf atlama ya da rahata erme* isteği olduğuna da dikkati çekmektedir. Masalarda “iyi tipler” in ya da kahramanların yanında kötü tipler de bulunmaktadır. Ancak bu kötü tipler Avrupa ya da diğer bölgelerin (Çin, Hindistan) kötü tiplerinden farklıdır. Bunların gerek kötülükleri, gerek aldıkları cezalar ya da dersler diğer bölge masallarından ayrı bir durum arz etmektedir. Bu durumu Boratav şu şekilde açıklamaktadır: Masalda hırsızlığın, haydutluğun suç olduğu, ahlak dışı olduğu belirtilir, ama harami, eşkıya iğrenç veya korkunç değildir: kimi idealleştirilmiş bir halk savaşı, kimi usta bir oyuncu, kimi de tuhaf, güldürücü bir adamcağızdır. Masallarımızın en korkunç harami (hırsız) tipi “Mehmet Eşkıya”nın bazı anlatmalarda insanlıkla bağdaşmayan katı yürekliliği bile, içinde bir köz gibi küllenmiş uyumakta olan öç duygularının (onun kırk arkadaşının padişah kızı eliyle öldürüldüğünü unutmamak gerek), ihtiyatsızca kurcalanmış olmasıyla haklı gösterilmek istenmiştir.

Boy ölçüşen iki zıt güçten olumlunun sonunda üstünlüğü ele alması masalın kanunundandır; çünkü masal iyimserdir. Kusurları büyütmemek, cezalar üzerinde fazla durmamak, ürpertici ayrıntılardan kaçınmak, kötülerini gülünç olmaktan çok, gülünç göstermek... gibi yollarla bizim masallarımızda bu iyimserlik ve hoş görülülük daha da çok belirtilmiştir. Masal sanki “paranın tuncu, insanın piçi...” diye insanlığın acı gerçeğine bir dokunduktan sonra “hepsi mi ama? İyisi de var...” sözleriyle, insanoğlunun kendi cinsine güvenini

yitirmemeye çalışır. Kötü, ettiklerinin cezasını, kendine baskın çıkanın eliyle görecektir, hak yerini bulacaktır... ama böyle hallerde bile asıl maksat, oyunun daha cümbüşlü olmasıdır.

Boratav, masalın ve Türk masalının bu temel özelliklerini yukarıdaki şekilde belirttikten sonra ilerleyen bölümlerde masal ve folklor ilişkisini ve bu ilişkinin kısa tarihsel geçmişini de şu şekilde anlatmaktadır:

Yeniçağ edebiyatında artık kendi çeşit ve şekillerini –yeni hayat şartlarının gerektirdiği unsurlarla olgunlaşmış yapılarını- kazandıktan sonra da, konu almak ve ifade tekniğinden, söyleyiş tarzından faydalanmak için, masallara başvuran yazarlara rastlıyoruz: Shakspeare, Andersen, Oscar Wilde... gibi. Öteden beri opera ve balenin, günümüzde sinema sanatının (artistleri insan olan sinemanın ve canlı resmin) kaynakları arasında –hele sonuncuda- masalın önemlice bir yeri vardır.

*Halk masalı sözlü gelenekteki haliyle incelenmeye başladıktan sonra – demek ki geçen yüzyılın başlarından bu yana- onu masalcının dilindeki özellikleri yitirmeden okuyucuya sunmak da deniyor: bu biraz da, edebiyatı, halk kaynaklarına inerek olgunlaştırma, zenginleştirme çabalarının bir sonucu oluyor; böylece folklor biliminin temeli atılıyor. Bu çağrı açanların başında iki Alman bilgini, Grimm kardeşler, gelir. Çok geçmeden, birbiri ardınca bütün batı memleketlerinde bu yoldan yürüyenler çoğalıyor, her milletin sözlü geleneğinden masallar derlenmeye başlıyor.*

Masal derleme çalışmalarının nasıl olması gerektiği hakkında ise Boratav, okuyucuya şu bilgileri veriyor: Masalı yalnız bilim adamlarının faydalanmasına

değil de, aynı zamanda halk sanatının bir verimi olarak –bilim dışı kaygılarla- geniş okuyucu kütlesine sunmak isteyenlerin onu, aslına en yakın şekilde aktarma çarelerini aramaları gerekiyor. Bu da masalı “ebedileştirmek” çeşidinden bir işlemdir eninde sonunda. Ama, öyle bir işleme ki, sadece sözlü geleneğin yazıya geçmesiyle metne değerini yitirecek şeylerin (konuşurken söze tat verdiği halde, yazıda gözü ve kulağı tırmalayan, cümlelerin akışını güçleştiren bazı tekrarlar gibi...) atılmasından, yerli şivelerden ortak yazı ve konuşma diline aykırı giden şeylerin –metnin derlendiği yer dışında bilinmeyen ifade özelliklerinin, kelimelerin sentaks ayrılıklarının...- yerine, masalın kendi dil ve üslubuna uygun, ama gene sözlü geleneğin ortak edebi dile soktuklarından olanların konmasından ileri gitmeyecektir. Masalı bu usulle işleyenlerin başarısı, şüphesiz, sanatının ehli, usta masalcılardan derlenmiş metinler üzerinde çalıştığı ölçüde büyük olacaktır.

Türk masallarının derlenmesine başlayalı, onlara çeki düzen vermekle beraber asıllarını bozmadıklarına inanan –veya buna inandırmak isteyen- yazarlar olmuştur. Hatta bunlardan kimisi, masalın sözlü geleneğe gitgide bozulup soysuzlaştığı düşüncesiyle, kendi anlayışlarına göre onlara biçim vererek yazıya geçirmek suretiyle bu felaketi önlediklerini sanmışlardır. Aşağıda çeşitli masal kitaplarından birer örnekle *yazıya geçen* halk masalı dilinin de edebiyat dili ile nasıl at başı gittiğini göstermek istedim.

Bu bilgilerden sonra Boratav, örneklerle masalın halk edebiyatı ve modern edebiyat anlatımı arasında nasıl değiştiğini göstermiştir. Masalda değişimi yaratan diğer öğeleri ise Boratav, kısaca şu şekilde açıklamaktadır: Masal dilinin,

üslubunun, özünün anlatıldığı çevreye, anlatanın kişiliğine uygun bir nitelik kazandığına yukarıda işaret ettim. Bu unsurların, masal yazıya geçince – şartlara göre- nasıl değiştiğini göstermek için seçip sıraladığım metinler de, hele sözlü gelenekten derlenenlerle karşılaştırılınca, bu olguyu daha da iyi belirtiyor sanırım. Masallar, sözlü gelenekte de, şehirden veya köyden geldiğine göre ayrı özellikler gösterir.

Masalın şehir-köy ayrımına Boratav şu şekilde değinmektedir: Türk masalı büyük şehirden kasabaya ve köye doğru giderken yol boyu, dili ve üslubu yalınlaştığı, anlatım süresi kısaldığı, örgüsü sadeleştiği ölçüde, özündeki olağanüstü unsurlardan, tabiat dışı ayrıntılardan da arınır. Peri, dev ejderha... gibi varlıklar ya tamamıyla silinir, ya da ölçüleri azalır. Bazen da yalnız adlarıyla kalırlar.

Köylü çevreler en çok, özleri bakımından da gerçekçi olan, güldürücü masallardan hoşlanırlar. Köylerde derlenen masallardan pek çoğu bu özelliği gösterenlerdir. Tabiat dışı unsurları zengin, ağırbaşlı masalları da köylü anlatıcılar, masalın yapısı elverdiği ölçüde, kendi sevdikleri çeşitten olanların niteliklerine büründürürler. Bundan başka, içinde açık saçık şakaların, sert çatışmaların yer aldığı, hocaların, hak bilmez beylerin ve ağaların, hırslarına düşkün, şahsiyetsiz, zalim padişahların, onların etrafındaki körlüğe alet, ya da haksızlığı kışkırtıcı saray adamlarının yerildiği, alaya alındığı –eğer bir yarışma veya savaşma varsa, alt edildikleri- masallar da bu çevrelerde en çok tutunanlardır. Hayvan masalları da en zengin halinde köy çevresinde gelişmiştir.

Bunların dışında Boratav çocuk masallarından da bahsetmektedir. Bu masalların bazı özellikleri de kitabın 31.-32. sayfalarında açıklanmaktadır. Kitabının Masal başlıklı birinci bölümünün son paragrafında ise Boratav masal anlatıcıların (*masalcıların*) özellikleri –özellikle cinsiyetleri- açısından önemli bilgiler vermektedir:

Masalıcı kadın veya erkek olduğuna göre de anlatma değişiklikler gösterir. Kadın veya erkek dinleyicilerin ve anlatıcıların daha çok veya daha az tuttuğu masallar var... Kadınlar, öyle sanıyorum ki, içinde tabiatüstü varlıklar ve olayların bulunduğu masallardan, erkeklere oranla daha çok hoşlanıyorlar. Kadının oyunda üstün rol aldığı masallar, aşk maceralarını konu edinenler de onların en çok sevdikleridir. Erkek anlatıcılar ise, bir yandan çiğ gerçeği, güldürücülüğü, alaycılığı, ahlakçı anlamı ağır basanları, öte yandan da Müslüman evliyalarının veya başkaca menkıbe konusu kişilerin ve destan kahramanlarının katıldıklarını tutarlar... Erkek bir masalcının ağzından derlenmiş bir masalla, onun kadın bir anlatıcıdan dinlenmiş bir anlatmasını karşılaştırınca bu gerçek daha iyi belirir. Erkek masalcılar -pek tabii- yazılı kaynakların etkisine daha çok uğramışlardır. Onların masalları arasında, kolayca belli masal kitaplarına çıkarılabilecek metinlere daha çok rastlanır.<sup>131</sup>

Boratav, masalın ve Türk masalının genel özelliklerini genel hatlarıyla yukarıdaki şekilde açıkladıktan sonra masal tekerlemeleri hakkında da kısa bazı bilgiler vermektedir:

---

<sup>131</sup> A. g. e. s. 13–32

Bu kitapta derlenen tekerlemeler, daha ilk bakışta, konuları ve görünüşleri bakımından iki guruba ayrılıyor: 1-masalın başında söylenmesi adet olan “giriş klişeleri” (evvel zaman içinde vs. masalın ortasında, sonunda söylenen bazı klişeler de bu bölüme girer); 2-masalıcının kendi başından geçmiş gibi –birinci şahısla- anlattığı garip maceralar. Bu ikinci bölümdekilerden bazılarının, üçüncü şahısla anlatılarak bağımsız masal halinde görüldükleri de oluyor.

Masal başı tekerlemeleri masalıcının ve dinleyicilerin isteklerine –ama, asıl, masalıcının ustalığına- göre uzun veya kısa şekilleriyle masal başlamadan söylenir. Tekerleme günlük hayatımızın ölçülerine sığmayan, olmayacak işleri olağan sayan bir masal dünyasına ayak basacak dinleyiciyi gerçek üstü ve gerçek dışı havaya alıştırmak için bir giriştir. Masalcı bununla, daha baştan, masalı tarif edecek, onun niteliğini, amacının belirtecektir.

Masalıcı gerçek dışı bir dünyaya giren dinleyicisini sade anlatmasına başlamadan hazırlamakla da yetinmez: masalın içinde ve sonunda çeşitli kalıp ifadelerle, bazı da zemin ve zamana uygun düşürerek kendi uydurduğu söz oyunları, sanatının niteliğini tekrar tekrar hatırlattır.<sup>132</sup>

Boratav, bu masal tekerlemelerinin en bilinenlerinden bazılarını (az gittik uz gittik, bir arpa boyu yol gittik, o yalan bu yalan fili yuttu bir yılan, sineğe vurduğum palanı/dinlettim sana bu koca yalanı gibi) örnek olarak vermiştir. Bu tekerlemelerin masala nasıl bir hava kattığını ve masaldaki olaylar arasında nasıl bağlantı kurduklarını da açıklamıştır.

---

<sup>132</sup> A. g. e. s. 32–33

Boratav'ın *özel olarak* Türk masalını konu ettiği çalışması ise “Az Gittik Uz Gittik” adlı eseridir. Bu kitap Haziran 1992’de yayımlanmıştır. Kitabın 293–315 sayfaları arasında yer alan Türk Masalı Üzerine adlı bölümü ise Türk masalının tarihi gelişiminin tartışılıp açıklandığı en önemli kaynaktır. Boratav bu bölümde Türk masalının tarihi gelişimi hakkında genel hatlarıyla şu bilgileri vermektedir:

Türk masalı üzerine en eski bilgileri 13. Yüzyılın Anadolu büyük şairi Mevlana Celaleddin’in eserlerinde buluyoruz. Celaleddin Belh’den Anadolu’ya genç yaşta gelmiş, Konya’da yerleşmişti. Şiirlerini Farsça söylemiş, yazmış olması onu Anadolu insanı ve şairi saymamıza engel olmaz. O, fikirlerini iyi açıklamak için, fırsat düştükçe hikâyeler, fıkralar, efsaneler, hayvan masalları anlatır. Yazılı eserlerden aldığı hikâyelerin kaynaklarını gösterdiği olur; kimi de anlattığı şeyleri “bir yerde okuduğunu” ya da “bir yerde anlatıldığını duyduğunu” söylemekle yetinir. Fıkralar ve latifeler için özellikle, Mevlana’nın *Mesnevî*’si karşılaştırmalı halk edebiyatı incelemelerinde birinci derecede önemli bir kaynak değeri taşır.

Bu *en eski* bilgilerden sonra Boratav, yirminci yüzyıl başına kadar Türk masalının yaşadığı değişim ve gelişimi detaylarıyla açıklamıştır. Yirminci yüzyıla modern dönem edebiyatının masalla alışverişi hakkında ise şu açıklamaları yapmıştır:

Çağdaş Türk romanı döneminde köylü yaşamını konu edinen Yaşar Kemal (İnce Mehmet, Orta Direk), Fakir Baykurt (Yılanların Öcü, Onuncu Köy), Kemal Bilbaşar (Cemo, Memo), yapıtlarında efsaneleri, eşkiya menkıbelerini, çeşitli halk inanmalarını, törelerini gereç olarak kullanan, halk



dilinde masal ve efsanelere özgü söyleyiş öğelerinden ustaca yararlanmasını bilen yazarlardır.

Folklor- edebiyat alanındaki bu tespitlerinde Boratav; Necip Fazıl'dan Aziz Nesin'e Necati Cumalı'dan Nazım Hikmet'e kadar çeşitli yazarların Türk halk edebiyatının temel konularını edebi eserlerinde nasıl kullandıklarını göstermiştir. Türk masallarının hangi koşullarda derlenip toparlandıklarına ilişkin bilgiler ise Boratav'da şu şekilde yer almaktadır:

... Bazı yazarlar, bilmeden bir tür folklorculuk işi gerçekleştirmişlerdir. Bunlar arasında 17. Yüzyılın ünlü kişisi, Evliya Çelebi en başta gelir. Onun kitabı, özellikle inanışların, törelerin, efsanelerin, menkıbelerin tarih yönünden incelenmesinde başlıca kaynak değerindedir. Evliya Çelebi gezdiği yerlerde rastladığı, duyduğu bütün ermiş kişiler (eskileri kadar, o çağda yaşamakta olanları da) üzerine anlatılan menkıbeleri, yer adlarıyla ilgili söylentileri, efsaneleri bütün ayrıntılarıyla not etmeyi ve kitabına geçirmeyi unutmamıştır.

Masal türünde en eski kitap, on dört halk masalını bir araya toplayan Billur Köşk'tür; bunların hepsinin sözlü gelenekten alınmış olduğuna şüphe yoktur. Kitabın yazarını ve ilk yayın tarihini bilmiyoruz. Taşbasması ve tipografya baskısı olarak pek çok yayınlar yapılmıştır. En son baskısını Tahir Alangu 1961'de yapmıştır. Oryantalist Georg Jakob, 1899'da tarihsiz bir baskısını gördüğünü söyler. Türk halkbilimi alanında –ve bu arada masal konusunda- bilinçli ve bilim amacıyla bir derleme ve araştırma çabasını görmek için 19. Yüzyılın sonlarını beklemek gerekir. Bu yolda ilk eserleri de batılı oryantalistler vermişlerdir.

Bu bilgilerden sonra Boratav, Macar bilgin İgnacz Kunos'un yaptığı önemli çalışmaları açıklamaktadır. Yine kendi bilimcilerimizden Ziya Gökalp'ın yaptığı çalışmaları da açıklamaktadır. Cumhuriyet sonrası yapılan çalışmalarda Hoca, kendisinin 1936–1946 arasında Dil-Tarih'te iken yaptığı derlemelerin sayısının 2000'i bulduğunu da okuyucuya anlatmaktadır. Bölümün sonunda ise şu bilgiler yer almaktadır: Bütün bu rakamlara şu son yıllarda\* eşim Hayrünnisa Boratav'la Anadolu'da yaptığımız derlemelerin ürünü olan aşağı yukarı 600 masalı katarsak, Türk masalları hazinemizin yuvarlak rakamla 3800 metinlik bir toplama eriştiğini söyleyebiliriz.

Boratav, Türk masalı araştırmaları tarihini eserinde bu şekilde açıkladıktan sonra makalenin sonunda şunları söylemektedir: Genel olarak Türk masalının ve özellikle bu kitapta bir araya getirilmiş olanların, nitelikleri üzerinde ayrıca durmayacağım; bundan önceki, masalla ilgili yayımlarımda yeterince bilgi verdim. Yalnız, kitabımın sonundaki Karatepeli hikâyeleri üzerinde birkaç söz söylemek isterim; çünkü şimdiye kadar o tipten örnekler yayımlamamıştım.<sup>133</sup>

Bu açıklamalarından sonra Boratav, Karatepeli hikâyelerinin bazı özelliklerini okuyucusuyla paylaşmaktadır. Boratav, yukarıda yer alan makalesinde de belirttiği üzere Türk masalının özelliklerini ve folklor malzemesi olan Masal'ın genel özelliklerini bu kitabında açıklamamıştır. İncelenen ilk kitap olan Zaman Zaman İçinde adlı çalışmasında ise bu *özelliklerin* detaylarıyla açıklanmış olduğunu gördük. Bu eserinde (Az Gittik Uz Gittik) Boratav daha çok Türk masalının tarihi, masalımızın edebiyat ve tasavvufufla olan ilişkileri üzerinde durmaktadır.

---

\* (1964,1967 ve 1968 yılları)

<sup>133</sup> Pertev Naili Boratav, **Az Gittik Uz Gittik**, İstanbul, 1992, 293–313.

Boratav'ın Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği adlı eseri ise okuyucuya bu konu hakkında detaylı ve derli toplu bilgiler vermektedir. Eser, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı- Yurt Yayınları'ndan 2002 yılında yayınlanmıştır. Tezde kullanılan eserin üçüncü baskısıdır eserin diğer baskıları sırasıyla Milli Eğitim Bakanlığı (1946) ve Adam Yayınları (1988) dir. Bu eser de Nasrettin Hoca gibi Pertev Naili Boratav arşiv projesinin bir ürünüdür. Bu proje, Boratav'ın konu hakkındaki tüm eserlerini biraya getirip tek kitap altında bir külliyat olarak okuyucuya sunmaktadır. Nasıl Nasrettin Hoca'da Boratav'ın Nasrettin Hoca konusu hakkında hayatı boyunca verdiği tüm eserler Hoca'nın vefatından sonra tek bir kitapta toplanmış ise bu kitapta da Boratav'ın halk hikâyeciliği alanında yaşamı boyunca yaptığı çalışmalar bir kitapta toplanmıştır. Boratav, 1987 tarihli önsözünde kitap hakkında şunları söylemektedir:

Kitabımın 1946 baskısına yazdığım önsözde şöyle diyordum: “Bu incelememi, arkası sıra geleceğini ümit ettiğim büyük bir *halk hikâyeleri külliyatı* na bir giriş olarak görmek istiyorum. Bu düşünce ile misallerimi, bize halk hikâyeleri hakkında tam bir fikir vermekten uzak kalan basılmış hikâyelerden çok, elimizde bulunan basılmamış metinlerden aldım.

Daha sonra, geçen zaman içinde değişen çalışma şevkini ve ilerleyen yaşımı da göz önüne alan Boratav, halk hikâyeleri külliyatı oluşturulması için kendisinden sonra yapılması gerekenleri şu şekilde açıklamaktadır:

Şu yeni baskının sonuna eklediğim kaynakçada yer alan ve yine orada da adları geçen kimi araştırmacıların yayınlarında dökümleri verilmiş olan derlemeler, yayımlanmamış metinlerin sayısını bir hayli kabartmış bulunuyor.

Böylece, halk hikâyeleri konusunu yeniden ele alacak olan araştırmacı, yayımlanmış ya da arşivlerde kalmış ve tümüyle sözlü gelenekten kaynaklanan metinler yönünden, eskisine baka çok önemli bir gereç toplamından yararlanabilecek durumdadır.

Böylesine uzun soluklu bir girişim için gereken gücü bugün ben kendimde bulamıyorum. Daha genç kuşak folklorcularından bekliyorum bu hayırlı işin gerçekleştirilmesini. 1946'dan beri derlenip yayımlanmış metinlerin ve bunlardan küçük bir bölümü üzerine yapılmış tek konulu incelemelerin (monografya) ışığında, elbette ki, benim bu kitabımda ulaştığım sonuçlar üzerinde tartışılacak, onların eksik kalan yönleri tamamlanacaktır. *Ben, bilimde gerçeklere erişmek için en sağlam ve verimli yöntemin, birlikte yürütülen ya da birbirini izleyen ortak çalışmalar olduğuna inanırım.* Yarım bıraktığım işi, nöbeti benden devralacak olanların tamamladığını görmek, göremesem bile bunun nasıl olsa gerçekleşeceğini bilmek beni sadece mutlu kılar. Ama kırk yıl öncesi gibi bugün de asıl büyük dileğim, benim bu kitapta ilk taslağını çizmeyi denediğim çok yönlü incelemenin, bugün eskisine baka daha önemli bir toplama erişmiş olan *halk hikâyeleri* metinlerinden oluşacak (belki on, belki on beş ciltlik) bir büyük yapıta öncü, bir giriş olmasıdır.<sup>134</sup>

Boratav, bu önsözde Köroğlu konusuna değinmekte ve konu hakkında araştırma yapan Faruk Sümer ile girdiği bir takım polemikleri maddeler halinde sıralamaktadır. 1946 yılı baskısının 1943 yılında kaleme alınmış önsözünde ise Boratav, kitabı hakkında kısaca şu bilgileri vermektedir:

---

<sup>134</sup> Pertev Naili Boratav, **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikayeciliği**, İstanbul, 2002, viii

Bugün isimlerini tespit ettiğimiz hikâyelerin adedi, 100'ü geçiyor. Bunun, kısa bir araştırma neticesinde 150 hatta 200'ü bulacağı muhakkaktır sanırım. En aşağı 15 büyük ciltlik bir halk hikâyeleri külliyyatı... İşte, halk edebiyatının bu nevi üzerinde çalıştığım şu son senelerde bana şevk ve heyecan veren şey, memleketime yakın bir zamanda böyle büyük bir halk edebiyatı abidesi hediye etmek ümidi oldu.

Halk hikâyelerinden bazıları hakkında, gerek yazılı membalardan, gerek şifahi kaynaklardan, onların meydana gelişleri ve telmih ettikleri vakalar hakkında bilgi toplamak mümkün oldu. Keza, hikâyelerden bazılarının musannifleriyle, onları nakleden âşıkların ve hikâyecilerin biyografilerini de tespit ettim. Her hikâye ve her hikâyeciye ait bu türlü tafsilatlı bilgileri –zaruret duymadıkça- kitabımın çerçevesi dışında bırakmayı uygun buldum. İlerde, hikâyeleri külliyyat halinde neşrederken bunları yerli yerinde vereceğim. Burada yalnız planımın gerektirdiği umumi meseleleri münakaşa ediyor ve tetkiklerimin bunlara ait olan kısımlarını sunuyorum. Bununla beraber, gerektiği yerde, ayrı ayrı hikâyeler üzerinde durduğum gibi, şimdiye kadar yapılmış tetkiklerin ve basılmış malzemenin tahlil, tenkit ve bibliyografyasını da tam olarak vermeğe çalıştım: kitabımın bibliyografyasına sade umumi meselelere ait tetkikleri değil, metin ve tetkik, halk hikâyelerine ait ve bu konu ile ilgili bütün görebildiğim yayınları aldım.<sup>135</sup>

Kitapta bu girişten sonra uzun bir bibliyografya yer almaktadır. Bibliyografya içindeki alt başlıklar da; tetkikler ve sanat işlemleri, basılmış metinler ve basılmamış metinler adlarını taşımaktadır. Basılmamış metinler alt başlığı ikiye ayrılmaktadır

---

<sup>135</sup> A. g. e. s. xiv

bunlar da derlenmiş metinler ve doğu Anadolu'da söylenmekte olup henüz derlenmemiş metinler adlarını taşımaktadır. Devam eden birinci bölüm Mevzu, Şekil ve Üslup Meseleleri adını taşımaktadır. Boratav, birinci alt başlık olan hikâyelerin mevzuları bakımından tasnifinde yabancı ve Türk bilim adamlarının halk hikâyelerini sınıflandırma biçimlerini okuyucusu ile paylaşmaktadır. Bu alt başlıkta Kunos, Spies ve Nihat Sami Somyarkın'ın hikâyeleri tasnif hakkındaki görüşleri tartışılmaktadır. Konu hakkında Boratav'ın kendi görüşleri ise şöyledir:

Biz halk hikâyelerinin sözlü gelenekteki vasıflarını da göz önünde tutarak, mevzuları bakımından tasnifini yapacağız. Halk hikâyelerini, umumi olarak, mevzuları bakımından ikiye ayırmak mümkün olur: 1- kahramanlık hikâyeleri 2- aşk hikâyeleri.

Bu tasnifi, halk hikâyecileri ve dinleyici muhiti de kendiliğinden yapmaktadır. Kahramanlık hikâyelerini, içinde dövüş, vurup kırma, kabadayılık ve babayiğitlik maceraları bulunan hikâyeleri, türkülerini düşünerek, *koçaklamalı*; bunların dışında, mevzuda merkezi sıkletin aşk maceralarında bulunduğu hikâyeleri de *badeli âşıkların hikâyeleri, sevdalı hikâyeler* diye ayırıyorlar.

Mevzuların Kaynakları alt başlığında ise Boratav halk hikâyelerinin konularının kaynakları hakkında bilgiler vermektedir. Bu bölümde halk hikâyelerinin oluştukları dönemlerde yaşanan tarihi olaylarla ilgili kısa bilgiler de bulunmaktadır. Üçüncü alt başlık olan eski ve yeni mevzularda ise Boratav, halk hikâyelerinin tarihi değişimlerinden ve bunun konularına yansımalarından söz etmektedir. Halk

hikâyeleri ilk ortaya çıktıklarında üslup ve içerik açısından farklı bazı özellikler gösterirken, bugünkü anlatımları oldukça değişikliğe uğramıştır.

Şekil ve Üslup alt başlığında Boratav, halk hikâyelerinin biçim ve tarzları ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Başlığın son paragrafında yer alan görüşleri ise halk hikâyeciliğinin toplumsal evrimini şu şekilde belirtmektedir:

Nazımla nesrin beraberce ve belli bir tekniğe göre meydana getirdikleri bu hususi üslup, bu halita şekil, edebiyat nevi ve şekilleriyle cemiyetin sosyal gelişiminin muvaziliğini gösteren bir olaydır. *Destanlar* cemiyette iç tezatların edebiyata mevzu olacak kadar kuvvetli olmadığı çağların ve sosyal merhalelerin –mesela kabile nizamının- eserleridir. Bunların üslubunu nazım tayin eder, şekilleri manzumdur. *Roman*, modern çağlarda, cemiyetin ileri gelişme merhalelerinde destanların yerini almış edebi nevidir. Bunlarda cemiyetin iç tezatları anlatılır. Nesir, hayatı ince teferruatına vararak anlatmaya daha uygun, realist ifadeye daha elverişli bir vasıtaadır. Nazımla nesrin karışık olarak bulunduğu üslup, cemiyetin bu iki merhale arasında kalığı devre has bir üsluptur. Bu üslubu da, bir geçiş nevi olan *Halk Hikâyesi*'nde buluyoruz. Halk hikâyesinin destanla ve romanla ilgisini, bu geçiş merhalesi vasfını bundan sonraki bölümde gözden geçireceğiz.<sup>136</sup>

Alıntıda görüldüğü gibi Boratav, toplumsal gelişim aşamasında halk hikâyesinin ve halk hikâyeciliğinin destan ve roman arasında bir ara tür olduğunu belirtmektedir. Bu *ara tür* toplumun gelişme safhasından bağımsız değildir.

---

<sup>136</sup> A. g. e. s. 15–38

İkinci bölüm Nevi Meselesi başlığını taşımaktadır. Birinci alt başlık olan destan ve halk hikâyesi altında halk hikâyelerinin destanlarla olan ilişkileri açıklanmaktadır. Bu başlıkta Fuat Köprülü ve Zeki Velid Togan'ın bu alandaki bazı çalışmalarına değinilmektedir. Boratav'ın konu hakkındaki görüşleri ise şu şekildedir:

Bir epopeyi şartlandıran en mühim vasıf, onun cemiyetin dâhilinde şiddetli çatışmaların olmadığı ve mücadelelerin yalnız harice yöneldiği devrin mahsulü olmasıdır. Destan kahramanları bu mücadeleyi en iyi temsil eden şahsiyetler, reisler, büyük işler başarabilen kahramanlardır. Destan aristokratik bir zümrenin edebi nevidir denilebilir. Şiir lisanı bu nevin hâkim ifade vasıtasıdır. Destan muharriri cemiyet içindeki bu nizamın şuuruna sahiptir. Eserinin kahramanları ve hadiseleri karşısında objektiftir.

Yeni ve orijinal bir nevi karakteri alarak meydana gelen halk hikâyeleri, yerini tuttuğu destanın birçok vasıflarını hala taşımaktadır. Fakat bunlar onun asıl karakterini verenler değildir. Süratle yeni bir neve gidiş vakası karşısında bulunuyoruz. Destanî anane gittikçe zayıflıyor, çünkü destanın asli karakterini tayin eden sosyal şartlar gittikçe ortadan kayboluyor.

Halk Hikâyesi ve Masal adlı alt başlıkta Boratav; halk hikâyesi, masal ve destan arasındaki ilişkilere değinmektedir. Bu yazın türleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar başlıkta detaylarıyla incelenen konulardır. Bu başlığın bir önceki başlıktan farkı, Boratav'ın konuyu örneklerle açıklamış olmasıdır.

Roman ve Halk Hikâyesi alt başlığı kitapta epey uzun bir bölümü (yaklaşık yirmi bir sayfa) teşkil etmektedir. Boratav, modernitenin yazın (edebiyat) alanındaki



en önemli yansıması olan *roman* türü ile bu türün *halk hikâyesi* ile olan ilişkisini bu başlık altında tüm detaylarıyla incelemektedir. Bölümün sonunda Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarından örnekler vererek halk hikâyesi ve roman arasındaki ilişkiyi şu şekilde somutlaştırmaktadır:

Esasen, modern Türk romanının ilk belirmeye başladığı 1870-1880 yılları arasındaki tarihler, aynı zamanda sözlü halk hikâyelerinin yazılı olarak tespit edilmeye ve geniş ölçüde bu yolla yayılmaya başladığı devri karşılar.

*Kerem İle Aslı*, sözlü rivayet halinde bir *Kalyopi Hikâyesi (Sergüzeşt)* ve Ahmet Mithat'ın *Henüz On yedi Yaşında* adlı romanı, birbirinden tamamıyla ayrı muhitler içinde doğmuş ve ayrı çeşitlerin karakterlerini taşıyan bu üç eser, görülüyor ki, aynı temayı işlemişlerdir. Bu vakıa bize halk hikâyelerinin, ta klasik edebiyattan başlayarak Tanzimat romanına kadar, yüksek edebiyatla aynı temaları işlediklerinin de vaki olduğunu gösterir. Bu temalar, ta en eski çağlardan beri, katışıksız destanların bitip romana doğru gelişen eserlerin onların yerini almaya başladıkları andan itibaren hikâye edebiyatına girmiştir.

Halk hikâyesi ve halk şiiri başlıklı alt bölümde Boratav, halk şiirinin halk hikâyesi ile olan birlikteliği üzerinde durmaktadır. Halk hikâyelerini konu alan şiirlerin ve türkülerin oluşumu, bu bölümde; Karacaoğlan, Keloğlan v.b. hikâyeleri ve bu hikâyelerin konularını taşıyan türkülerle ve şiirlerle açıklanmaktadır.

Realist Halk Hikâyeleri, Meddah Hikâyeleri, Halk Temaşası ve Halk Hikâyeleri adlı bölümün beşinci ve son alt başlığında ise Boratav bu folklor ürünleri ile halk hikâyeleri arasındaki münasebet üzerinde durmaktadır. Halk gösteri sanatları

ile halk hikâyeciliği arasındaki ilişkiye Karagöz'den örnekler veren Boratav, bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

Meddahlığın temsili karakterleri ile halk hikâyeciliğinin aynı karakteri karşılaştırılabilir. Diğer halk temaşa sanatlarıyla bizim halk hikâyelerimizin doğrudan doğruya bir ilgisi yoktur; ancak bazı halk hikâyelerinin bu temaşa sanatlarından *Karagöz'e* mevzu verdiklerini biliyoruz. Karagöz repertuarında *Ferhat İle Şirin, Leyle İle Mecnun, Tahir İle Zühre, Arzu İle Kamber, Kerem İle Aslı* oyunlarına rastlıyoruz.<sup>137</sup>

Boratav, bu halk hikâyelerinin nasıl Karagöz oyunlarına malzeme olduklarına dair bir makale de yazmıştır; ancak kitapta bu makalesi yer almamaktadır. Buna rağmen konuya dair bazı çıkarımlar bölüm sonunda bulunmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümü Hikâyelerin Doğuşu ve Gelişmesi –Müellif Meselesi-Varyantlar Meselesi başlığını taşımaktadır. Boratav bu başlık altında, Türk halk hikâyelerinin nasıl oluştuğunu şu şekilde tartışmaktadır:

Türk halk hikâyelerinin nasıl doğdukları ve geliştikleri hakkında şimdiye kadar, benim bildiğime göre, pek az şey söylenmiştir. Bunlardan bahseden müellifler umumi olarak bunları müellifi meçhul, anonim halk edebiyatı mahsulleri sayarlar; halk içinde doğduklarını ve geliştiklerini kabul ederler.

Daha sonra Boratav, O. Spies adlı yabancı bir bilim adamının görüşlerini okuyucusuyla paylaşmaktadır. Fuat Köprülü'nün ve Nihat Sami Somyarkın<sup>\*</sup>'in konu hakkındaki görüşleri ve düşünceleri de okuyucuya sunulmaktadır. Genel anlamda

---

<sup>137</sup> A. g. e. s.39–88

\* Edebi adı ile Nihat Sami Banarlı

tarihi olaylar ve halk hikâyeleri arasındaki ilişkiler bölümde tartışılmaktadır. Tarih biliminin gerçekliğine karşı halkbiliminin efsanelerle uğraşması da bölümde yer almaktadır. Halk hikâyelerini oluşturan konular ise bazı maddeler halinde sıralanmış ve açıklanmıştır. Bu maddeler şu şekildedir:

1-aşk maceraları

2-derebeyleri veya aşiret beyleri aralarındaki maceralar

3-eşkıya maceraları

4-başka mevzularda maceralar<sup>138</sup>

Bölümde bundan başka Boratav halk hikâyelerinin anlatımda nasıl çeşitlendiklerini bölgeden bölgeye, rivayetten rivayete nasıl farklar gösterdiklerini bazı örnekler eşliğinde açıklamaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü Halk Hikâyelerinde Tarihi Hadiseler ve Şahıslar-Hikâyelerin Tarihle İlgisi başlığını taşımaktadır. Boratav konu hakkında okuyucuya şu bilgileri vermektedir:

Hiçbir halk hikâyesini muayyen bir tarihi hadisenin edebi şekilde ifadesidir diye gösteremeyiz. Destanlar için de aynı hükmü veriyoruz. Destanın yerini tutmuş olan halk hikâyeleri de, epik eserler gibi tarihi hadiselerin ancak izler halinde akislerini ihtiva ederler. Halk hikâyesinde, tarihi hadiselerin, siyasi nizamın, dâhili ve harici mücadelelerin bıraktığı tesirlerin geniş bir terkibi mevzu bahis olabilir. Osmanlı ve İran imparatorluk nizamına karşı isyan hareketleri, asilerin isimleriyle, yapılan hareketlerin teferruatıyla, vesikaların bize tespit ettiği tarihi hadiselerdir. *Koroğlu hikâyesi*,

---

<sup>138</sup> A. g. e. s. 89-97

bu hareketlerin sembolleşmiş bir terkiibini veriyor. Çamlıbel, cemiyetin içindeki tezatları ortadan kaldırmış, eski bir eşitlik nizamının tahatturu şeklinde, yeniden, hikâyelerin muhayyel aleminde inşa olunmuş ütöpik bir cumhuriyettir; burada haksızlıklara, tazyiklere, zulümlere isyan etmiş insanlar cennetlerini bulurlar. Çamlıbel belki tarihi bir vaka değil bir sanat yaratmasıdır. Fakat içtimai olduğu kadar tarihi esasları da vardır.<sup>139</sup>

Boratav bu tespitlerinden sonra tarihi olaylar ve halk hikâyeleri hakkında daha çok Köroğlu destanı üzerinden tartışma yürütmektedir. Celali isyanları ve Köroğlu münasebetleri tartışmasında Boratav, bu konularda uzman tarihçi Mustafa Akdağ ile birlikte, ortak bazı çalışmalar da yapmıştır. Bölümün ilerleyen paragraflarında Boratav, bu hikâyelerin ve destanların tarihi konulara değinmekle birlikte tarihi bir roman vasfı taşımadıklarına işaret etmektedir. Bu durum; hikâyelerde gerçeklikten yoksun, fantastik öğelerin bulunmasına bağlanmaktadır.

Kitabın beşinci ve son bölümü olan Hikâyelerin Kitaba Geçirilişi başlıklı bölümü ise bu hikâyelerin günümüze kadar nasıl yazıla geldikleri üzerinde durmaktadır. Sözdən yazıya geçiş dönemi için Boratav şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Yazmaların meydana gelişlerini; hataya düşmeksizin şöyle düşünebiliriz: sözlü gelenek kuvvetli olduğu müddetçe hikâye şifahi kalmaktadır; nihayet, hikâyeci âşıkların kendileri, yahut da çıraklarının, manzum parçaları, hatırda kalsın diye, yazılı olarak zapt ettikleri oluyor; bunun dışında, hikâye kitaplarının yazılı olarak tespitine lüzum yok, çünkü

---

<sup>139</sup> A. g. e. s. 132-144

yayıma işi sözlü olarak yapılmaktadır. Sözlü geleneğin, türlü sebeplerle gevşediği, zayıfladığı, yani dinleme yerine okumanın geçtiği yerlerde hikâyeyi bilen âşıkların kendileri, yahut da onlardan dinleyenler, yine yaymak maksadıyla, hafızalarından veya dinleyerek yazıyorlar. Bu yazmaların birçok yerlerinde rastladığımız, hatta bir dereceye kadar basmalara da geçen, sözlü anlatmaya mahsus dil ve ifade özellikleri buna delildir.

İkinci alt başlık olan basmalarda ise Boratav halk hikâyelerinin basmalara geçirilişine ve bu basmaların özelliklerine değinmektedir. Üçüncü alt başlık olan Yeni Basmalar- Halk Hikâyelerini Modernleştirme Gayretleri'nde ise Boratav bu hikâyelerin modernleşme macerasına ilişkin olarak şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Halk hikâyelerinin okuyucuları, onları, orijinalliklerinden mahrum edilmiş olarak görmeye tahammül edemiyorlar. Bu hikâyeleri yenileştirmek gayesiyle ele alan müellifler, modern roman ve hikâye ile halk hikâyelerinin ayrı ayrı şeyler olduğu, halk hikâyeleri mevzularının modern hikâye üslup ve tekniğine gelemeyeceği, her devrin ve sosyal muhitin kendine göre bir edebi çeşidi olduğu, her çeşidin üslubunun da kendine has bulunduğu gerçeğini anlamamış görünüyorlar.

Halk hikâyelerinin eski yazma ve basmalarıyla en son teliflerinden birkaç örnek, bu sonuncuların üslup bakımından halk hikâye geleneğinden ne kadar uzaklaşmış olduğunu göstermeye yeter.

Boratav daha sonra bu duruma örnekler vermektedir. Halk hikâyelerinin nasıl yazılması gerektiğine dair ünlü edebiyatçıların görüşlerini de okuyucusu ile paylaşan Boratav, bu konuyu kısaca şu şekilde tartışmaktadır:

Peyami Safa, ortaya atılan meseleyi, yani “halk hikâyelerinin modernleştirilmesi lazım ve mümkün müdür” meselesini bir yana bırakıp, “halk için nasıl kitaplar yazılmalıdır” suali üzerinde duruyor. Yazılacak kitapların köylünün alaka çerçevesi içinde modern olmaları gerektiğini, mesela gramofon, radyo, otomobil, kamyon gibi köylere kadar girmiş olan modern vasıtaların taşıdığı medeniyet havası içinde inkılâp fikrini sevimli gösterecek eserler yazılabileceğini ilave ediyor. Görülüyor ki, Peyami Safa, halk kitaplarını modernleştirme meselesi üzerinde değil, halk, hususiyile köylü için yazılacak kitaplar ne şekilde olmalıdır? Sorusu üzerinde müspet ve elle tutulur bir neticeye varmadan münakaşa etmeyi denemiştir; fakat daha çok masal üzerinde duran muharrir, masalın, hatta sanatkârane masalın dahi, tayin edici vasıflarının ne olduğunu bilmediğini, bu sözleri arasında göstermiştir.

Nurullah Ataç'ın bu meseledeki –bu vesile ile ileri sürdüğü- düşünceleri dikkate değer; ona göre, halk kitapları, halk için kitaplar yazmak, muharrirlerimizin başaracağı bir iş değildir. Münevver muharrirlerimizin dili halk tarafından anlaşılır, ama seçtikleri mevzular, bu mevzuları işleme tarzları, yani bir kelime ile üslupları, halka yabancıdır. Halk kitaplarını modernleştirmeye gelince: bu iş zordur; muharrir, inkılâbın ideolojisini benimseyecek, bunu, propaganda hissi vermeden ve mevzuları bakımından hiç de müsait olmayan eserlerde aksettirecek. Böyle, hem mevzuları

bakımından halkı, hem de menşei bakımından münevver sınıfı memnun edecek eserler ancak deha eserleri olabilir. Zaten dehasız epik eser yazılamaz. Bu hikâyelerin yeni bir zihniyetle yoğrulması, yeniden yaratılması ile meydana gelecek eser de ya epik eserdir yahut hiçbir şey olmayacaktır. Tecrübe, geniş manasıyla bir milli edebiyat, tecrübesidir. Mağlubiyet bile şerefli olur.<sup>140</sup>

Halk hikâyelerinin nasıl modernleştirilmesi gerektiği konusundaki görüşleri ve tartışmaları bu şekilde aktaran Boratav kitabın kaynakçasından sonra yer alan Son Söz ve Birkaç Not başlığında ise eserin yayınlanma macerasını kısaca şu şekilde açıklamaktadır:

Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği adıyla bugün\* yayımlanması tamamlanan şu kitabın aşağı yukarı beş yıllık bir tarihçesi var. Onu ilk defa, 1941 bahar ayında 80 sayfalık bir etüt olarak hazırlamıştım. Ankara DTCF'ne o tarihte habilitasyon tezi olarak sunduğum bu tetkiki büyük bir ilgi ile karşılayan ve genişletilip Batı dillerinden birine tercümesini temenni eden Prof. Walter Ruben'in tavsiyeleri ve eserin Almancaya tercümesini üzerine alan Prof. Wolfram Eberhard'ın teşvikleri, beni, bu konuda hemen daha geniş çalışmalara sevk etti. Aziz dostum W. Eberhard, bu kitabın tamamlanması ve tercümesi hususunda gösterdiği ilgiyi, onu batı ilim çevrelerinde tanıtmak hususunda da esirgemedi ve kitabın Almanca tercümesinin Finlandiya'da basılması için teşebbüslerde bulundu.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> A. g. e. s. 154–160

\* 1964'de

<sup>141</sup> A. g. e. s. 231

Boratav, bu bilgilerden sonra, kitapta emeği geçen ve folklor alanında uluslararası bir üne sahip olan Alman bilim adamı W. Eberhard'a candan sevgi ve şükranlarını bildirmektedir.

### **b. İlhan Başgöz'ün Eserleri**

Bu alt başlıkta ilk incelenecek eser İlhan Başgöz'ün Âşık Ali İzzet Özkan'ın hayatını ve yapıtlarını konu alan çalışmasıdır. Başgöz, bu eserinde Alevi bir halk ozanının hayatını ve çalışmalarını derinlemesine incelemiştir. Eserinin önsözünde kitap hakkında kısaca şu bilgiler yer almaktadır:

Bu kitap, Ali İzzet Özkan'ın şiirlerinden seçilmiş bir güldestedir. Onun, çoğu el yazması defterde kalmış, 500'ü aşkın şiirinden, 124 ünü içine alır. Bu şiirler, elbet, kendi güzellik ölçümüzün süzgecinden geçirilerek, kitaba alınmıştır. Ama, yalnız bununla yetinmedik. Özkan'ın sanatını ve dünya görüşünü tanıtmak bakımından önemli görünen şiirlerini, öz beğenimize uymasa da, kitabımıza almaktan, okuyucuya sunmaktan çekinmedik.<sup>142</sup>

Bu bilgilerden başka önsözde İlhan Başgöz kitabı ve halk ozanı hakkında kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Ali İzzet ve Şiiri adlı bölümde ise Ali İzzet'in şiirlerini ve bu şiirleri yazdığı *geleneği* hangi koşullar altında oluşturduğu bilgileri yer almaktadır. Başlık altında yer alan diğer önemli bilgiler özetle şu şekildedir:

Alevi kültüründe şiir, yalnızca bir eğlence vasıtası değildir; din törenlerinin de bölünmez bir parçasıdır. Alevi törenlerinin hepsinde, sazı

---

<sup>142</sup> İlhan Başgöz, *Âşık Ali İzzet Özkan*, Ankara, 1979, xi-xv



elinde âşık, dede'nin yanında en saygın yeri tutar. Aleviliği öğretecek yazılı kaynakların eksik olması nedeniyle, âşık şiiri, din öğreticisi, din yayıcısı ve din yaşatıcısı görevini de yüklenir. Yeni kuşaklar Aleviliği halk şiirinde yaşayan dil içinde, o şiirde görünen biçimde öğrenirler. Ali İzzet'in çocukluğu, gençliği ve olgunluk çağı bu Alevi âşıklar çevresinde geçer.

Ali İzzet'de yeniyi, şiirin özünde buluruz; ama burada da o, gelenekten tümü ile kopmaz. Onun din ve tanrı anlayışında, güzeli ve sevgiyi yorumlamasında, toplumsal yergilerinde, değişik ölçülerde, kişisel yaratma ile gelenek yan yana görülür.

Ali İzzet 1940'lardan başlayarak, gide gide, tarikat görüşlerinden uzaklaşmış, laik bir din anlayışına yönelmiştir. Onun tanrı anlayışında "vahdet-i vücut" inanişinden açık çizgiler görünür. Onun dine ve tanrıya ayrılan şiirlerinin büyük çoğunluğu, dine de, tanrıya da değişik bir açıdan yaklaşır. Buna, eskiden beri kullanılan adlarla, "Bâtını" yahut "tasavvufi" diyebiliriz. Tanrı insan yüreğine korku salan bir güç olmaktan çıkarılınca, Ali İzzet bu tanrı ile daha sıcak, daha dostça ilişkiler kuruyor.

Ozanın din ve tanrı hakkındaki görüşlerini bu şekilde açıklayan Başgöz, bu görüşlerini kitabında verdiği şiir örnekleri ile de desteklemektedir. Daha sonra ozanın politik görüşlerini ve siyasal yelpazedeki gezintisini açıklayan Başgöz; Ali İzzet'in 1940'ların sonunda Demokrat Parti'yi tuttuğunu, bu parti iktidara gelince çok büyük sevinç duyduğunu ancak partinin 1950'lerin sonlarındaki politikalarına öfkelenip partiyi yeren şiirler yazdığını da belirtmektedir. Ali İzzet 1960'larda ise daha çok dönemin İşçi Partisi'ni desteklemiştir.

Başgöz, Ali İzzet'in *şairinin amacını* ise şu şekilde açıklamaktadır:

Dinlerin, ulusların ve ırkların üstüne çıkan bu insan sevgisi ve evrensel barış umudu, Ali İzzet'in hem sola açılmasını sağlıyor, hem de solda dar ideolojik yorumlara düşmesini önlüyor. Ali İzzet bugün kendini ortanın solunda sayıyor ve ulaştığı inanç çizgisini şöyle açıklıyor: “Ben Aleviyim, Alevilik dediğin nedir? Yetmiş iki millete bir göz ile bakmaktır. Şiire gelince şiir dediğin, İlhan Bey, dövüştürmeyecek, barıştıracak, karıştırmayacak, düzeltecek.”<sup>143</sup>

Bu bilgiler dışında Başgöz, Ali İzzet'in uzun yıllar Âşık Veysel'in gölgesinde kaldığını söylemektedir. Bu durum şaire ciddi sıkıntılar vermiştir.

Âşık'ın *güldestesine* geçmeden önce son bölümde Başgöz “Şiirlerin Tümü Ali İzzet'in Değil Mi?” sorusunu tartışmaktadır. Bu soru diğer halk ozanlarında olduğu gibi bir şiirin gerçekten o ozana ait olup olmadığının sorunudur. Ozan çevresinde oluşan gelenekten ortaya çıkmış şiirler ile ozanın asıl şiirleri karışmaktadır. Ali İzzet bu konuda Pir Sultan'dan örnek vermektedir: “*Hakikatte Pir Sultan şiir yazmamıştır. Onun şiirlerini başkaları yazmıştır. Kızı yahut onu sevenler Pir Sultan asıldıktan sonra yazmıştır bunları. O bir şeyhtir, bir devrimcidir.*”<sup>144</sup>

Başgöz, bu durumun gerek Ali İzzet Özkan gerek Âşık Veysel için de geçerli olabileceğini söylemektedir.

---

<sup>143</sup> A. g. e. s. 11–38

<sup>144</sup> A. g. e. s. 44

Başgöz'ün bu çalışması Âşık Veysel kadar popüler olmamış ancak kendi adı çevresinde bir şiir geleneği oluşturacak kadar güçlü eserler vermiş bu halk ozanının yeni kuşaklara tanıtılması açısından önemlidir.

Başgöz, Türkü adlı eserinde ise gerek genel anlamda türkü üzerine gerekse Türkiye türküleri üzerine bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Eser 2008 yılında Pan Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Kitabın yayımlanma macerasını Başgöz önsözde şu şekilde açıklamaktadır:

Bu kitap üç yıl kadar evvel bir makale olarak düşünülmüştü. Ahmet İnam ve Cengiz Güleç profesörler türküler üzerine bir makale yayımladılar ("türkü insan olmayı duymaktır", Bir Gün gazetesi, 31 Temmuz 2005). Tanınmış bir felsefeci ile tanınmış bir ruh doktorunun türkülere bakışını çok değişik buldum ve çok sevdim. Aynı konuda bir makale yazmaya başladım. Yazımı kontrol edemedim, aldı başını gitti, bir kitap oldu.

Daha sonra Başgöz, bu iki profesörün kitaba olan katkılarını kısaca açıklamıştır. Kitabın giriş bölümü olan Folklor Emek Verenlere Saygı adlı bölümde Başgöz; Cumhuriyet döneminin ilk kuşak folklorcularının bu konudaki çalışmalarını kısaca açıklamaktadır:

Cumhuriyet'in bu ilk kuşak folklorcularından çoğu düzenli bir folklor eğitimi almamıştı. Belki eserlerin yayınlanacağından bile emin değillerdi. Ama yaman emek harcamışlar, halk kültürümüzü bize tanıtmak için büyük bir özveri ve idealizmle çalışmışlardı. Cumhuriyet'in 1930'lu yıllardaki o büyük heyecanı içinde idiler. Cumhuriyet'e çağdaş, aydınlık bir kültür temeli

hazırladıklarına inanıyorlardı. Bu çalışkan iş erlerinin Cumhuriyet'i halk kültürüne bağlamak için harcadıkları emeğe dehşetli saygı duydum.

Başgöz; daha sonra yaşanan olumsuzluklardan dolayı günümüzün kültür bunalımından şu şekilde yakınmaktadır:

Şimdi bir kültür bunalımından şikâyetçiyiz. Dilimiz ve kültürümüz yeniden ya Medine'nin yahut Washington'un etkisine giriyor. Kendi kültür kaynaklarımızı büyük bir aymazlıkla har vurup harman savurmasaydık, sonuç elbet böyle olmayacaktı.

Cumhuriyetin folklor gönüllülerine minnet ve saygı borçluyum. Onlar olmasaydı ben bu küçük kitabı yazamazdım. Çalışmalarım onların anısına armağan olsun.<sup>145</sup>

Devam eden bölüm olan Halk Türküsü- Gerçekle Hayali Birleştiren Şiir adlı uzun bölümde Başgöz; bize türkü ve halk türküsü hakkında şu bilgileri vermektedir:

Türkü, gerçekle hayali, sağ düşünce ile rüyayı, sözün ve ona koşulan sazın dili ile birleştiren şiirdir. Bu şiir ve müzik kucaklaşması, bir yanı ile size kanat takar, gökyüzünün mavi yüceliklerine ağar. Tatlı bir ses, güzel bir dil ve ince bir tel sizi kirden pastan arıtır, yenilenmiş hissedersiniz kendinizi, eğer türkü seviyorsanız. Türkünün bir yanı da var, ayağınızı yere basmaya çağırır sizi. Doğanın ve toplumun gerçeği içinde olacaksınız. Oradan uzaklaşmak yok.

---

<sup>145</sup> İlhan Başgöz, **Türkü**, İstanbul, 2008, 7-13

Türkünün bize sunduğu vatan coğrafyasıdır. Bu öyle bir coğrafyadır ki onda hem binlerce yüzyıldır insan eli değmemiş temizliği ve doğallığıyla Anadolu'yu hem de en az bin yıldır halkımızın alın teri ve göz nuru ile değiştire geldiği toprağımızı buluruz.

Daha sonra Başgöz, aşk türküleri üzerine bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu sevda türkülerinde kadının görülebildiği yer olan çeşme başları ile ilgili bazı değerlendirmeler yapan Başgöz, bu yerlerin doğu toplumunda kadının dört duvar arasından çıkabildiği birkaç yerden biri olduğunu ifade etmektedir. Başgöz, türkü'de biçim özelliği bakımından ise şu bilgileri vermektedir:

Tanınmış müzik kültürü bilimcisi alan Lomax türkü biçimini antropologların dili ile şöyle tarif ediyor: türkü biçimi “style”, öteki insan faaliyetleri gibi, bir kültürün insanlarına özgü, öğrenilen bir davranış kalıbıdır. Türkü çağırmak, özel bir iletişim faaliyetidir; konuşmaya yakındır, ama konuşmadan daha biçimsel olarak düzenlenmiştir ve daha çok tekrara dayanır.

Başgöz, ilerleyen paragraflarda türkünün duyguları ve düşünceleri ifade etme aracı olduğunu da belirtmektedir. Türkünün sadece müzik enstrümanları ile söylenmediğine de değinen Başgöz, “kağnısının veya eşeğinin üstüne kurulan her insan, eli kulağa atıp türkü söyleyebilir” demektedir. Türkü ve halk türkülerindeki doğallığı bu şekilde açıklayan Başgöz, günümüz müzik endüstrisinin türkü konusundaki tavrını pek çok noktada eleştirmektedir. Başgöz'e göre bu durum türkülerin de piyasa malı olmasına, bir polemik ve sömürü kaynağı haline gelmelerine neden olmaktadır.

Halk türkülerini sınıflandırma konusuna da değinen Başgöz, bu sınıflandırmayı Boratav'dan aldığı bazı bilgileri kullanarak şu şekilde yapmaktadır:

Halk türküsü, değişik bakışlarla, değişik yönlerden kümelenebilir. Boratav türkülerin söylendikleri yerleri ve konularını esas alarak şöyle bir kümeleme yapmıştır:

1- lirik türküler: ninniler, aşk türküleri, gurbet türküleri, askerlik türküleri, ağıtlar, çeşitli başka duyguluk konuları üzerine türküler.

2- taşlama, yergi, güldürü türküleri.

3- anlatı türküleri: efsane konulu türküler, bölgelere veya bireylere özgü konuları olan türküler, tarihlik konuları olan türküler.

4- iş türküleri.

5- tören türküleri: bayram türküleri, düğün türküleri, dinlik ve mezheplik törenlere değin türküler, ağıt törenlerinde söylenen türküler.

6- oyun ve dans türküleri: çocuk oyunlarında söylenenler, büyüklerin oyunlarında söylenenler.<sup>146</sup>

Başgöz, türküler kümelemenin kolay olmadığına ancak kitabının ilerleyen bölümlerinde konularına göre bazı türküler kümelendirdiğine de değinmektedir. Bu kümelendirdiği türküler (gurbet, askerlik, sevda, ağıt, v.b.) örneklerle açıklayan Başgöz, kitabının sonlarında yer alan türküde biçim özellikler başlığında ise konu hakkında şu bilgileri vermektedir:

---

<sup>146</sup> A. g. e. s. 15-33

Türkünün ana biçimi dörtlüktür. Dörtlükler çoğu zaman birbirine eklenerek ve bağlantılar (nakarat, kavuştak) olarak daha uzun birimler halinde söylenir. Bu uzun birimin uyak düzeni koşmaya benzeyebilir.

Türkülerimizin hepsi dört dizeli birimlerden oluşmaz. İki dizeden, üç dizeden oluşan türkülerimiz de vardır. Bu dizeler bağlantı (kavuştak) olarak uzayabildiği gibi bağlantısız da söylenebilirler.

Bazı türkülerde düzenli bir biçim yoktur. Özellikle iş ve oyun türkeleri, herhangi bir biçim düzeni ile söylenmez. Türkülerde temel birim olan dörtlüğün ilk iki dizesi bize, genellikle, yerel coğrafyayı ve iş hayatını tanıtan bir görev yüklenmiştir. Asıl anlamı, genellikle son iki dize yüklenir.<sup>147</sup>

Bu açıklamalardan sonra Başgöz, bu bağlantıları ve biçimleri çeşitli türkülerden derlediği örneklerle göstermektedir. Türkülerin İşlevi başlıklı bölümde Başgöz, önemli yabancı bilim adamlarından edindiği bilgiler ışığında gerek türkülerin, gerek folklorun ve gerek mitolojinin toplumsal hayattaki işlevini şu şekilde açıklamaktadır:

Folklorcular ne vakit folklorun fonksiyonu (işlevi) üzerinde dursalar Malinowski'nin Avustralya yerlileri arasında yaptığı bir araştırmaya gönderme yaparlar. Trobriant adası yerlileri arasında mitler üzerinde çalışırken Malinowski şöyle bir gözlemde bulunur: "mit anlamsız bir masal değildir, uygarlığın önemli parçalarından biridir. Mitin ilkel kültürde, vazgeçilmez bir işlevi vardır: inanışları ifade eder, güçlendirir, sistemleştirir, ahlak değerlerini korur, destekler, törenlerin etkinliğini artırır."

---

<sup>147</sup> A. g. e. s. 128-142

“Her zaman sosyal bilimlerdeki gelişmeleri yakından izleyen folklorcular, işlev konusunu folklor alanına aktarmada gecikmediler. Araştırması hala önemini koruyan Willam Bascom’un çalışması folklorun fonksiyonunu şu dört ana bölümde özetledi:

1-eğlendirmek ve hoşça vakit geçirtmek

2-değerleri, ,inanişları ve sosyal kurumları kutsamak

3-eğitmek, mevcut kültürü yeni kuşaklara aktarmak

4-baskılardan ve bunalımlardan kurtulmak için bir kaçış mekanizması (bir emniyet sbapı) oluşturmak.”

Başgöz, bu önemli bilgileri verdikten sonra *folklorun işlevine* karşı kendi görüşlerini ve eleştirilerini şu şekilde sıralamaktadır:

Folklorcuların işlev teorisinde bazı eksiler var. İlkin, bölümler arasına sınır çizmek zor. Eğlendirme ile eğitmeyi birbirinden nasıl ayıracağız? Sonra, insanı eğlendiren bir hikâye bazı değerleri de bize taşımaz mı? Ama asıl önemli eksik, bence bu işlevlerden hepsinin mevcut düzeni ayakta tutmak için var sanıldığıdır. Folklor eğlendirecek, eğitecek, yani kültürü bir kuşaktan ötekine aktaracak, bunalımları ve gerginlikleri ortadan kaldıracak. Böylece kurulu düzen tıkır tıkır işleyecek. Bu görüş folkloru pek tutucu ve tek yanlı bir işlev yüklemektedir. Folklorun, kurulu düzene karşı çıkan, değerleri eleştiren, hatta sosyal sistemi taşlayan, onu yıkmayı öneren bir işlevi yok mu? Gelişmiş toplumlarda etnik ve sosyal gurupların, hatta kadın ile erkeğin değerleri, menfaatleri birbiri ile çelişir. Folklor bunlardan birini desteklerse, ötekine ters



düŖecektir. Folklor bunların hepsine birden nasıl koruyucu, tutucu, düzen savunucu bir işlev teklif eder? Bu işlev görüşüne karşı çıkanlar da oldu. A. Murray- Clyde Kluckhohn karşıt görüşlerini şöyle açıkladılar: “Psikologlar bu görüşe ihtiyatla yaklaşıyor. İlkın, psikologların inceledikleri oluşumlar, geleneksel anlamda, işlevsel değil. Çünkü onlar psikolojik mutluluğu, kendinden hoşnut olmayı ve yaşamayı sürdürmeyi sağlamıyor. Fakat ağrılara, acılara, sefalete hatta bazı insanlarda intihara neden oluyor.”

Bu tartışmalarda Başgöz kendi görüşlerini Ŗu şekilde ifade etmektedir:

Ben de, Türk folklorundan aldığım örnekleri kullanarak folklorun “protesto” adını verdiğim beşinci bir işlevi olduğunu belirttim. Bu kuramsal tartışmaları göz önünde tutarsak folklorcuların, işlevin ne olduğunu, nasıl tanınacağını araştırmak için sağlam bir metot geliştiremediklerini görürüz. Hiç kimse bir folklor performansından sonra onun dinleyiciler üzerindeki etkisini incelemiş değil. Bunu incelemenin kolayı da yok. Çünkü dinleyen kendi kişiliğine, sosyal kökenine ve eğitime göre dinlediklerini değişik algılar. Böyle olunca folklorcu işlevin kendi zihninde ne olduğuna karar vermişse işlev odur, demek gerekiyor. Bu folklor teorisi, deneyle ve araştırma ile izah edilmesi mümkün olmayan bir zihinsel engelden başka bir şey değil gibi görünüyor. Sonra, hiç kimse folklorun onu eyleme aktaran anlatıcı veya çalırp çağırıcı üzerindeki etkisinden bahsetmiyor. Folklorun bir işlevi varsa, bunun yalnız dinleyenler üzerinde değil, söyleyenler üzerinde de incelenmesi gerekir.

Başgöz'ün folklorun işlevi üzerine olan bu yorumlarını Türkü adlı bir kitapta değil herhalde Folklorun İşlevi Nedir? adlı bir kitapta yapması daha mantıklı olurdu. Bu konunun bu başlık altında derinlemesine tartışılması büyük ihtimalle folklor ürününün işlevi hakkındaki tartışmalarda genel okuyucuyu bilgilendirme amacı taşımaktadır. Tezin ilk bölümündeki folklor (halkbilimi) tanımı ve tartışmaları Başgöz'ün eserinin bu bölümüne adeta tam uymuştur. Başgöz türkü'nün işlevi hakkında ise aşağıdaki bilgileri vermektedir:

Elimizdeki metinlerden hareket ederek türkünün işlevi veya işlevleri sorununa cevaplar verebiliriz. Türkü, modern iletişim araçlarının yokluğunda bir iletişim aracı olmuştur. Tıpkı mektup gibi, telgraf gibi, elektronik posta gibi. Kitabımıza aldığımız maniler bunu açıkça gösteriyor. Türkü bir efkâr dağıtıcıdır. Hepimiz güzel bir türkü dinleyince rahatlarız, bir cins ruhsal tedavidir bu. Ama, türkü efkarlandırıcı da olabilir. Aynı türkü bazı insanları eğlendirirken, başkalarını fena halde üzebilir.

Daha sonra Başgöz, tanık olduğu bir olayı örnek vererek bu durumu açıklamıştır. Türkünün işlevini-işlevlerini açıklamaya devam eden Başgöz, ilerleyen paragraflarda bu işlevleri şu şekilde sıralamaktadır:

Türkü, tıpkı bilmeceler ve âşık karşılaşmaları gibi bir yarışma ve üstünlük belirtme aracıdır. Kuzeydoğu Anadolu'da sağlam bir geleneği olan türkü atma, bu yarışmanın en açık örneğini verir. Türkü elbet bir değerler taşıyıcısıdır da. Kişisel ve sosyal değerlerimizi türkü, insandan insana, kuşaklardan kuşaklara taşır. Açık veya dolaylı bu değerlere destek verir veya karşı çıkar. Değerlerimiz deyince hangi değerlerin bizim olduğu, hangilerin

olmadığı sorunu ile karşılaşırız. Daha genel bir ifade ile “milli değerlerimiz” sorunu karşımıza çıkar.

Bu uzun paragrafta Başgöz, “milli değerler” kavramı konusundaki tartışmalara değinmektedir. İlerleyen paragrafta türkülerdeki değer kavramı tartışmasına da değinmektedir:

Türkülerde değer taşıyıcılığı gayet açık olabilir. “içme rakıyı zarar, kızlar zülfünü darar” (Konya) diyen türkü açıkça bize türkü söyleyenin bir değer yargısını taşımaktadır.

Başgöz’ün bu alt başlığın sonunda yaptığı çıkarımlar ise, işlev ve değer konusu bakımından önemlidir:

*O vakit genel olarak folklorla, özel olarak da türkülere hazır işlev kalıpları yakıştırmak yanlıştır. İşlev çıkmazından kurtulmanın yolu, belki de her hikâye anlatımına, her masal söyleyişine, her türkü okuyuşu için bir fonksiyonu kabullenmek olabilir. Filan âşık, hikâye boyunca şu veya bu şekilde kişisel görüşlerini ifade ederek, halk hikâyesine laik ilkeleri korumak işlevi yüklüyor, başka âşık, aynı hikâyeye dinsel değerleri yükseltmek işlevi gördürüyor. Sultana, padişaha ve hükümete destek veren türkü metnine ben rastlamadım.<sup>148</sup>*

Başgöz, işlev hakkında bu değerlendirmelerinden sonra, türküler ve işlevi konusuna uygun bazı türkülerini ve manileri okuyucusuyla paylaşmaktadır.

---

<sup>148</sup> A. g. e. s. 142–146

Kitabın sonunda yer alan, ülkemizin yaşayan en önemli düşünürlerinden Ahmet İnam'ın *türkü* hakkında değerlendirmesini taşıyan, Hayata Türkü Olup Duran başlıklı makale ise özetle şöyledir:

“Türkü geçmişten gelir. Çok derinlerdeki, çok eskilerdeki geçmişten. Türküler, köklerimizden ruhumuza vuran izlerdir. Nasıl yaşamış olduğumuzun, nasıl yaşamakta olduğumuzun işaretleri vardır onlarda. Yakıldığı tarihten, yakıldığı yerden çok uzaklara taşınmış olabilirler. Türkü yakmak Türk'ün yeryüzüne iz bırakma çabasıdır. Türkü yakılarak, geçmişten geleceğe ışık yakılır. Türkünün çok eski geçmişten, yaşamın derin köklerinden gelen çağrısını duymadan **türkülü** insan olamazsınız.”

“Türkü, bir **tavırdır** hayata. ‘şöyle bir baktım hayata da, dedim ki, dur hayat geliyor, bekle beni, türküledim, türkü oldum geliyor, yanına!’ hayata türkü tavrıyla durmak!”

“Türkü bir eylemdir. Türküleme fiili, Türkçede böyle yorumlanabilir. ‘haydi, arkadaşlar, türküleyelim’ dendiğinde, yaşamımızı türkü gibi yaşayalım; içten, coşkulu, duya duya, ritimli, müziğin, duygunun, düşüncenin birbirine karıştığı bir türkü olarak.”

“Belki de ‘her Türk genci yaşamını türkülemekle yükümlüdür’ diye yazıyordu, düşünce bahçemizde. Kim bilir, nedir bu sözün anlamı? ‘düşünce bahçesinde yükümlülükler olmamalı’ diyebilirsiniz. Türküleme zorla olmaz. Taklitle de. İçimizdeki aydınlığın adı türkü. O aydınlıkla gördüklerimizdir türkü.

İsteyen perdeleri kapatabilir. Düşünce bahçesi sakinleri, karanlığı sevenleri de severler.”<sup>149</sup>

Kitap, Türkiye türküleri ve genel anlamda türkü hakkında araştırma yapanlar için eşsiz bir kaynak kitap niteliğindedir. Başgöz’ün ustalık eserlerinden biri olduğu aşikârdır.

Başgöz’ün *Yük Taşımıyoruz Sevgi Taşıyoruz* başlıklı kitabı ise folklor ve dil bilimi arasındaki ilişkiyi açıklamak açısından önemlidir. Kitap 2007 yılında Türkiye Bilimler Akademisi tarafından yayınlanmıştır. Kitap, adını Başgöz’ün Van’da gördüğü bir minibüs yazısından almıştır. Başgöz, kitabın giriş bölümünde dil ve folklor arasındaki ilişkiyi aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

Taşıt yazılarını incelerken folkloru bir iletişim olayı olarak görüyorum. Folklorlarda bu yaklaşım, dili toplumdaki soyutlanmış bir sözcükler ve gramer kaideleri bütünü olarak değil, bir konuşma, konuşmayı da bir iletişim olayı (communication event) olarak gören dilbilim araştırmalarından etkilenmiştir. Daha birinci dünya savaşı yıllarında İsviçreli dilbilimci Ferdinand De Saussure, bir kişinin konuştuğu dille (la parole) bir ulusun konuştuğu dili (la langue) birbirinden ayırmak gerektiğini ileri sürüyordu. Ona göre, insanların konuştuğu dili kendi eğitimi, sosyal ve doğal çevresi, psikolojisi, hatta fizik yapısı, bilgi derecesi, dili anlama ve anlatma yeteneği biçimlendirir. Bunun için Chomski bir ulusun dilinin grameri olmaz, onu konuşan insanların dilinin grameri yazılabilir der.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> A. g. e. s. 183–185

<sup>150</sup> İlhan Başgöz, *Yük Taşımıyoruz Sevgi Taşıyoruz*, Ankara, 2007, s. 9-10

Dil- Folklor ilişkisine bu şekilde bir giriş yapan Başgöz, folklor teorisi alt başlığı altında bu ilişkiyi detaylandırmaktadır:

Dil böyle bir konuşma olayı, konuşma da bir iletişim aracı olarak anlaşılınca, folklorcular da kendi kuramsal yaklaşımları ve araştırma yöntemleri üzerinde düşünmeye başladılar. Folklor madem dil ile tel (müzik) ile beden hareketleri ile mesajlar veriyordu, o vakit bu da çok yönlü bir iletişim olayı sayılmalıydı; folklor bir metin olarak değil, bir iletişim, bir gösterim, bir sosyal olay olarak anlaşılmalıydı. Çünkü mesajı veren insan, bu işi bir dinleyici gurubunun önünde, belli koşullar altında konuşarak, çalarak, dans ederek yapıyor. Bu mesajı doğru anlamak için sadece söylemle yetinilemezdi. Onun dinleyicisi, geleneksel metnin tarih içindeki yeri, anlatıldığı zaman, içinde bulunduğu siyasi rejim, bu rejimin söz hürriyetini tanıyıp tanımaması hesaba katılmalıydı. Yani folklor bir canlı gösterim olarak incelenmeliydi, ölü bir metin olarak değil. Metin olarak incelenince folklor bir kadavra idi. (metin sözü ile yalnız sözlü metni değil, dansın, müziğin, oyunun, bilmecenin, tek bir varyantını kastediyorum.)<sup>151</sup>

Bu paragrafta Başgöz, folklor araştırmaları hakkında önemli bir ifade (Metin olarak incelenince folklor bir kadavra idi.) kullanmıştır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde Başgöz, folklor-dilbilim ilişkisini taşıt yazılarından örnekler vererek açıklamaktadır.

Taşıt Yazıları Kültürünün Kaynağı adlı alt başlıkta Başgöz, bu kültürün kaynağı hakkında ciddi gözlemlere dayalı tespitlerde bulunmaktadır:

---

<sup>151</sup> A. g. e. s. 11

Taşıt yazılarında beliren kültürü doğru anlamak için onun kişisel ve sosyal kaynakları üzerinde durmak gerekecektir. Taşıt yazılarının kişisel kaynağı elbet onu yaratan insanın hem bilinçaltının itmelerine bağlı, hem de eğitime, değerlerine, kişiliğine göre bilinçli bir yaratma çabası. Her söz yaratan gibi veya her sanat yaratısı gibi.

Bu uzun bölümde Başgöz, taşıt yazılarını yaratan kültür üzerinde de durmaktadır. Bu geleneği sürdüren insanlar 1950'lerden sonra köyden kente göçmüş insanlardır. Bu insanların özellikleri kent kültürüne tam uyum sağlayamamış insanlar olmalarıdır. Durum Başgöz'ün kaleminden şu şekilde ifade edilmektedir:

Sürücü kente gelince, kent de ciddi bir dönüşüm içinde hem sanayileşiyor, hem de kapitalist bir yapıya kültüre evriliyordu. Kişilik insanda donup kalmış, bir kere yapılandıktan sonra artık değişmeyen bir olgu değildir. Kişilik, insan ile onun toplumu ve kültürü arasında ömür boyu süren bir karşılıklı etkileşimdir (interaction). Bu etkileşim insanın hem kendisi hakkında düşüncesini, hem de başkalarının gözündeki görüşünü olumsuz etkileyince veya insan bir bütün içinde bunları birleştiremeyince kişilik bunalımı ortaya çıkıyor. Birey olarak yeni bir kişilik ihtiyacı beliriyor. Taşıt yazıları bu yeni kişiliğin ele güne, dosta düşmana ilanıdır. Onlarla sürücü bize 'tekerlekli bir mektup' göndermektedir. Bu mektupla adını, huyunu husunu, memleketini, sevgilisini, umudunu, umutsuzluğunu açıklıyor ve diyor ki, "ey insanlar beni es geçmeyin, tanıyın, ben de sizin gibi bir adem oğluyum. Kullandığım makine beni size unutturmasın. Ben şoförüm. Buradayım." Onu artık görmezlikten gelemesiniz. Bu yazılar kalabalıklarda kaybolan insanın verdiği

bireysel bir mesajdır, birey kişiliğinin geliştiğini gösterir. Çağdaşığa doğru demokratik bir gelişmedir.

Taşıt yazıları hakkında bu bilgileri veren Başgöz, bu yazıların ne gibi bir işlevi olduğuna ise şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

Zannediyorum ki; bu hem kendisini hem de dış âlemi etkilemeye dönük ikili bir beklenti. İnsanda hem başkaları hem kendisi tarafından kabul edilmek için sürekli bir gayret vardır. Bu kabul, her gün ortaya çıkan olanaklar karşısında yeniden oluşturulacaktır. Sürücü bu yazılarla ilkin kendisi ile barışmaya, kişisel bunalımlarını azaltmaya, ortadan kaldırmaya çalışıyor. Sonra da sosyal ilişkilerinde olumlu bir düzen kuruyor bu yazılarla, kendisini başkalarına da tanıtıyor. Bu çift yanlı fonksiyonda şoför gerçekten başarılı olmuş. Şoförlerle ilgilenmeyen aydınlar bu yazılar araçları donatınca makaleler ve kitaplar yazmaya başlamışlar.<sup>152</sup>

Devam eden Taşıt Yazıları ve Popüler Kültür adlı bölümde Başgöz; hem popüler kültürün ne olduğu hakkında okuyucuyu bilgilendirmekte hem de bu kültürün taşıt yazıları ile olan ilişkisini incelemektedir:

Son elli yıl içinde popüler kültür üzerinde yapılan çalışmalar bu kültürün ne olduğu, güç kaynakları ile geleneksel halk kültürü ile ilişkisi, fonksiyonu, mekânı, kültür endüstrisi ile bağlantıları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bütün sosyal bilimlerde olduğu gibi popüler kültürü anlamak için ileri sürülen kuramsal izahlar çelişkilidir.

---

<sup>152</sup> A. g. e. s. 28–34



Bu çelişkili kuramlardan Frankfurt Okulu görüşünü ve ona karşı bir görüşü okuyucusuyla paylaşan Başgöz, taşıt yazılarının popüler kültürde nerede durduklarını ise şu şekilde açıklamaktadır:

Görülüyor ki, taşıt yazılarını nitelemek, onun fonksiyonunu anlamak, toplumdaki güç odakları ile ilişkisini tanımakta popüler kültür üzerinde yapılan araştırmalar yeterli görünmüyor. O vakit bu yazıları ne sayacağız?

Burada bize Amerikan folklor araştırmalarının son yarım yüzyılda geliştirdiği teorik bir yaklaşım yardımcı olacaktır. Alan Dundes'in açıklamasına göre, 'folk' halk ve 'lore' bilgi anlamına gelen iki isimden oluşan folklor sözündeki 'halk' ı (kitle, çoğunluk, köylü, olarak değil.) değişik yorumlamak gerekecektir. Ona göre halk ortak bir kültür ögesini paylaşan herhangi bir gurup insandır. Gurubu birbirine bağlayan kültür ögesinin ne olduğu önemli değildir. Bu ortak bir din olabilir, dil olabilir, bir meslek de olur. Grup hangi nedenlerle bir araya gelirse gelsin, önemli olan grubun bizim diyebilecekleri gelenekleri olmasıdır. Grup demiryolculardan veya tahtacılarından oluşuyorsa, o vakit o folklor tahtacıların veya demiryolcuların folkloru deriz.

Taşıt yazılarına, bu görüşten yola çıkarak 'taşıt folkloru' veya 'şoförün folkloru' demek gerekir. Taşıt folklorunu ortaya çıkaran sosyal gelişmeyi, şoförün kişiliğini, yazıların kaynağını, anlamını, çevrenin bunlara karşı davranışını, tıpkı bir sosyal bilimcinin popüler kültürü incelediği gibi incelememiz gerekecektir. Ben bunu yapmaya çalıştım. Böyle olunca taşıt yazılarına verilecek adın önemi kalmaz.

Taşıt yazıları sürücünün ta çocukluğundan beri kültürünü oluşturan aile, köy, eğitim, gelenek, doğa, sosyal çevre, nihayet kent, kentte yeni dünya görüşü, kentteki çevre, belki de şoförlük eğitimi gibi elemanlardan seçip kendine mal ettiği bir bileşkedir. Bilinçli bir çaba ile seçilen bu yazılar sürücüyü kent koşullarına uymakta, kentte kendisine toplumsal bir mekân bulmakta yardım ediyor. Bu bilinçli bir adaptasyon stratejisidir.

Kitabın son paragrafında ise genel bir değerlendirme olarak şu satırlar yer almaktadır:

Şoför de tıpkı bizim gibi çağını yaşayan bir insan; seviyor, sevilmek istiyor, sevgilisini bazen kıskanıyor, bazen bağışlıyor. Yaşamın sıkıntıları içinde bazen tümden kaderci ve umutsuz, bazen umutlu ve neşeli.<sup>153</sup>

Başgöz, bu eserinde dünyanın dil bilim alanında önemli isimleri ile folklor konularını bir araya getirmekte ve bir dilbilim-folklor (halkbilim) sentezi oluşturmaktadır. Bu senteze göre kullanılan dil ister güncel, ister dini açıdan kodlanmış olsun *Halk Kültürü*'nden kopmaz bir bütündür. Yine bu kitapta iletişim ve kültür konusuna da değinen Başgöz, bu yazıların verdikleri mesajların iletişim kültürü açısından önemini de göstermektedir.

Türk Bilmeceleri: İlhan Başgöz

Başgöz, bu eseri ile devasa bir külliyata imza atmıştır. Eser iki cilt halinde toplam 724 sayfa olarak Kültür Bakanlığı tarafından 1993 yılında yayımlanmıştır.

---

<sup>153</sup> A. g. e. s. 35-41

Eser bugüne kadar Türk bilmeceleri hakkında yayımlanmış en kapsamlı ve en büyük kitaptır. Kitabın önsözünde Başgöz, eser hakkında şunları söylemektedir:

Kitabımızda bir araya getirilen bilmeceler iki kaynaktan alınmıştır. Yazılı ve sözlü kaynaklar. Yazılı kaynakların en eskisi İ. Kunos'un 1889 yılında İstanbul'dan derleyip Almanca olarak yayınladığı 49 bilmecedendir başlar. Bu tarihten sonra gerek Avrupa ve başka yabancı ülkelerde, gerek Türkiye'de yayınlanan bütün kaynaklar taranmıştır. Çekinmeden söyleyebilirim ki, görmediğimiz pek az yazılı kaynak kalmıştır: onlarda da karşımıza çıkacak yeni bilmeceler bulunabileceğini hiç sanmıyorum. Sözlü kaynaklardan elde edilen bilmecelerin büyük kısmını ben topladım. Bir kısmını Prof. Şükrü Elçin 1948 yılında tomarlar halinde bana verdi. Bunlar sanat okulu öğrencilerinin derleyip kendisine yolladığı bilmecelerdi. Bu sözlü kaynaklar içinde Prof. Bahaddin Ögel, Wolfram Eberhard, Pertev Naili Boratav, İhsan Altay'ın çeşitli kaynaklardan derlemiş olduğu bilmeceler de bulunmaktadır.

Bu kitabın İngilizcesi 1973 yılında Amerika'da, folklor araştırmaları Serisi'nin 22'inci kitabı olarak yayınlandı ve dünyanın en büyük bilmece külliyyatı olarak nitelendirildi. İngilizce kitabın hazırlanmasında emeğin büyüğü Prof. Tietze'nin idi. Büyük sabrı ve kılı kırk yaran dikkati ile bilmecelerin tümünü İngilizceye o çevirmiştir. Ayrıca kitabın önsözünü yazmış, kitaptaki çeşitli dizinleri de o hazırlamıştır. Ama bu Türkçe kitap tümünden benim işim oldu; bundan bulunacak kusurlarla Prof. Tietze'nin hiçbir ilgisi yoktur. İngilizce kitaptaki önsözü bu kitaba almadım... Kitabımızda bir araya getirilen bilmecelerin çoğunluğu Anadolu ve Trakya Türkiye'sinden toplanmış;

bunların yanına Bulgaristan, Yunanistan, Yugoslavya, Kerkük, Gürcistan, Kıbrıs Türklerinden derlenen 3000'i aşkın bilmece eklenmiştir.

Kültür bir sürekliliktir, bir bütündür. Bizim halk kültürü, klasik kültür ve kümeler oluşturmamız araştırmaları kolaylaştırmak içindir. Yoksa birbirinden tümünden kopmuş, birinin benimsenmesi, birinin yadırganması gereken iki ayrı kültür yoktur. Yurdumuzda tarih ve coğrafya içinde gelişen bütün kültürler, - buna azınlık kültürleri de girer- bizim kültürümüzdür. İçinde bulunduğumuz toplum ve kültür kargaşası içinde, şimdilerde, halk kültürünü horlamak, onu küçümsemek moda oldu. Halkın olan her şeye yukarıdan bakan bir seçkinler dili, edebiyatı, romanı ve şiiri tutkunluğu içinde aydınlarımız. Halk edebiyatını bilmenin bile sanatçıya zararından çekinmeden söz edilebiliyor. Divan şiirini bilmek ve tanımak neden şairlerimize zararlı olmuyor da, halk şiirini bilmek oluyor, anlamak kolay değil. Umudumuz o ki, bu kitapta bir araya getirdiğimiz binlerce bilmedeki dil zenginliği, şiirsel imajların yeniliği ve güzelliği, biçim çeşitliliği bizim seçkinlerin dikkatini çekecektir.<sup>154</sup>

Yukarıdaki paragrafta kültür ve toplum hakkında kısaca bu değerlendirmelerde bulunan Başgöz, daha sonra bilmeceyi okuyucusuyla paylaşmaktadır.

---

<sup>154</sup> İlhan Başgöz, **Türk Bilmecelei II**, Ankara, 1993, s. vii-ix (önsözde)

### c. İki Halkbilimcinin, Halkbiliminin Farklı Konularında Verdikleri Eserlerin Tartışması ve Yorumları

Tanıtilan eserlerde görüldüğü gibi Boratav, halkbiliminin daha çok düzyazı (nesir) türündeki eserleri üzerinde yoğunlaşmışken, Başgöz ise daha çok şiir türüne eğilmiştir. Farklı konularda verdikleri eserlerde göze çarpan ilk özellik buradadır. Boratav, masal ve halk hikâyeciliği hakkında oldukça detaylı ve külli eserler kaleme almıştır. Hoca'nın eserleri bu alanda araştırma yapmak isteyenlerin ilk başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Başgöz ise gerek halk şiiri gerek halk ozanları gerekse türkü alanlarında temel kitaplar yazmıştır.

Eserlerde biçim olarak önceki bölümde de görüldüğü gibi dil açısından farklar görülmektedir. Boratav oldukça zor bir dil kullanmışken Başgöz daha yalın bir dilde eserler kaleme almıştır. Konunun meraklısı, sıradan bir okuyucu Başgöz'ü bu alanda da yine kendine daha yakın bulacaktır.

Başgöz, eserlerinde folklor başta olmak üzere diğer sosyal bilimler alanında da güncel ve uluslararası bilim adamlarının konu/konular hakkındaki görüş ve düşüncelerini kullanmıştır. Eserlerinde yer alan Noam Chomski'nin ve Alan Dundes'in görüşleri buna en güzel örnektir. Boratav ise eserlerinde daha çok Türk yazar ve düşünürlerin (Zeki Velid Togan, Peyami Safa, Nurullah Ataç v.d.) konu/konular hakkındaki görüşlerini kullanmıştır. Ancak Wolfram Eberhard ile birlikte yaptığı çalışmasında yabancı bilimcilerin konu/konular hakkındaki görüşlerine de yer vermiştir.

Başgöz'ün eserlerinde gerek ülkemiz siyaseti gerek genel siyaset hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. Özellikle Âşık Ali İzzet Özkan ve Yük Taşımıyoruz

Sevgi Taşıyoruz adlı eserleri bu duruma en güzel örnekleri teşkil etmektedir. Boratav ise eserlerinde daha çok Osmanlı tarihini ve genel Türk tarihini konu edinmektedir. Bu durum büyük olasılıkla iki halkbilimcinin seçtikleri konuların bu bilimlerle olan ilişkisiyle bağlantılıdır. Folklor ve edebiyat arasındaki ilişki iki halkbilimcinin eserlerinde de tartışılmaktadır. *Modern* edebiyat, halk edebiyatına gerek düzyazı, gerek şiir alanında bağlıdır. Modern edebiyatın konuları ve biçimi halk edebiyatı ile bazı alanlarda kesişmektedir. Bu durum iki halkbilimcinin eserlerinde detaylarıyla açıklanmaktadır.

İki halkbilimcinin de halk edebiyatının temel taşları olan dört yazın türü (hikâye-masal-şiir-türkü) hakkında farklı konular ve kişiler hakkında verdikleri eserler bu alanda ilerde araştırma yapacak olanlara, konunun meraklılarına ve sıradan okuyuculara ışık tutacak eserlerdir. Bu alanda iki bilim adamı da gerek sosyal bilimci olmanın gerek aydın olmanın sorumluluğunu fazlası ile yerine getirmişlerdir.

### **3. İKİ HALKBİLİMCİNİN HALKBİLİMİ KONULARI DIŞINDA VERDİKLERİ ESERLERİN İNCELENMESİ**

Bu başlık altında iki bilimcinin halkbilim konuları dışında verdikleri eserleri incelenecektir. İlk olarak eserler tanıtılacaktır. Bu bölümde diğer başlıklarda olduğu gibi ayrı bir karşılaştırma ya da değerlendirme bölümü bulunmayacaktır, bu karşılaştırmalar ve değerlendirmeler yorumlar ve değerlendirmeler başlığında yapılacaktır.

### **a. Pertev Naili Boratav: Kùltür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar**

Bu eser bir söyleşi kitabıdır. Kitabın önsözünde eseri yayıma hazırlayan Ferit Edgü eser hakkında şu temel bilgileri vermektedir: Adına ne dersek diyelim, ister eski ya da yeni milliyetçilik, ister ulusçuluk... Üçüncü dünya ülkeleri arasında gün geçtikçe yayılan, gelişen bir akım var. Bu akım kendisini, genel görünüşü içinde Batı'ya karşı olmakla tanımlamaktadır. Yüzyıllar boyu Batı'nın devam eden sömürücülüğüne karşı haklı bir tepki olan Batı düşmanlığı, son yıllarda kendisini kùltür alanında da göstermektedir.

Batı kùltürüne karşı, denge sağlayacak bir kùltür ağırlığı yaratma çabasından çok Batı kùltürünün paralelinde, ya da az önce de belirtmiş olduğum gibi onun kaynaklığını yapmış eski bir kùltür bugün geçer akçe yapılmak istenmektedir.

Ferit Edgü'nün yukarıdaki paragraftaki düşüncesine verdiği örnek ise; Afrikalı bir tarihçi olan Alioune Diop'un tüm Batı kùltürünün aslında antik Mısırlılar ve Yahudiler aracılığıyla öğrenildiği savıdır. Bu tarihçiye göre matematik ilk kez Bantularca\* bulunmuş ve araçlar vasıtasıyla Batı'ya sıçramıştır. Benzer bir durumun İslam dünyasında da olduğunu belirten Edgü, aslında tüm kùltürlerin birbirleriyle ilişki içinde bulunduğunu belirtmekte ve bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir:

Açıkça söylemek isterim ki, Batı emperyalizmine karşı yürütölen savaşta emperyalizmin kalıntıları temizlenmek istenirken, bu emperyalizmin buyruğunda olmayan eski ve yeni Batı kùltürünün değerleriyle ilişkilerin kesilmesinden zararlı çıkacak ancak bizler oluruz. Özgürlük, eşitlik, toplumsal

---

\* Bir Afrika kabilesi

adalet ilkelerinin en şaşmaz dayanaklarını Batı düşüncesinde bulduğumuz, o düşüncelerle beslendiğimiz, az gelişmiş ülkeler *entelijansiya'sının* bilmediği bir şey değildir. Ulusal bir bilinç yaratmak, bu bilinci halk yığınlarına benimsetmek isteyen *entelijansiya'nın* bu haklı çabasını böylesi dar sınırlar içinde yürütmesi yanlış ve zararlıdır.

Kültür emperyalizmi diye bir şey vardır. Ama buna karşı savaşmamız için, emperyalizmin nerede başlayıp nerede bittiğini kesinlikle bilmemiz, politik ve kültürel bazı kavramları da birbirine karıştırmamamız gerekmektedir.

Edgü, bu sözlerinden sonra Batı'nın rasyonel düşünce tarzını almayı önermekte ve kültür alanında seçiciliği şu şekilde açıklamaktadır: Gerçekte bu ayrımları yapmak zorundayız; tersi durumda varılacak sonuçlar apriori olacaktır. Bilimsel olmayan sözüm ona doğrulardan yola çıkarak da, emperyalizme karşı yürütmek istediğimiz savaşta başarıya ulaşamayız.

İşte Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar, böylesi kaygılardan doğmuş bir gereksinmenin; sorunu kendi koşullarımız içinde cevabını aramakla yardımcı olacak bir katkıyı küçük çapta sağlamak isteğinin sonucunda doğmuştur. İçinde bulunduğumuz yılın\* mart ayında, Paris'te yapılan bu konuşmalardaki yıllardır yabancı bilim yurtlarında çalışmak zorunda bırakılan Prof. Pertev N. Boratav, filolog Güzin Dino ve çok yanlı sanatçımız Abidin Dino'nun katkılarının, daha uzun bir süre tartışma konusu

---

\* 1967 yılının



olacağı anlaşılan kültür emperyalizmi konusuna olumlu tartışma elemanları getireceğini sanıyorum.<sup>155</sup>

Kitabın bundan sonraki bölümü konuşmalardan oluşmaktadır. Bundan sonra, paragrafta adı geçen ve Fransa’da yaşayan Türk aydınlarıyla yapılan büyük tartışma kitabın temelidir. Burada tezde alakalı olarak daha çok Boratav’ın konu ile ilgili görüş ve düşünceleri üzerinde durulacaktır. Boratav, kültür emperyalizminin ne olduğu hakkında genel olarak şunları söylemektedir: “Evet, ben emperyalizm-sömürgecilik kavramlarının kültür alanına da aktarılacağı kanısındayım. Emperyalist bir kültürün varlığından söz edilebilir, çünkü politik bir emperyalizm –yeni kılıklara bürünmüş olarak- bugün de ayakta duruyor; onun buyruğu altında tuttuğu ülkelerde –ya da çevrelerde- örgütleri var; bu örgütler, emperyalist düzeni yürütmek için, her alanı olduğu gibi kültür alanını da denetlemek isteyecektir: okullar, basın yayın organları, edebiyat ve sanat kolları... Kurulu düzenin bozulmasını önleyecek yolda, *fikirlerin ve duyguların* beslenmesini sağlamak için çaba gösterecektir.”

*“Emperyalist bir dış politikanın uyruğu olan hükümetlerin milli eğitim politikasının da bu genel politikanın etkisi dışında kalacağı düşünülemez ve bu etkinin direnme güçlerinden yoksun olan, her öğretim basamağında – üniversite ortamına kadar- kendini uydurması bir alın yazısıdır.”<sup>156</sup>*

Söyleşide devam eden sorularda F. Edgü, Boratav’a antiemperyalist milliyetçilik alanında bazı sorular yöneltmektedir. Boratav, romantik milletçiliğin bir yararı olmadığını vurgulamaktadır. Boratav’ın romantik milliyetçilik sözünden kastı

<sup>155</sup> Ferit Edgü Et. Al. , **Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar**, İstanbul, 1967, s. 3–6 (önsöz)

<sup>156</sup> A. g. e. s. 8–9

1930'ların güneş dil, Türk tarih tezi vb. teorileridir. Bu alandaki tepkinin nasıl olması gerektiği sorusuna ise Boratav özetle şu cevabı vermektedir:

“Batının sömürgeci-emperyalist tutumuna karşı direnmeyi Batı-yabancı düşmanlığı şeklinde yozlaştırmamak, Batıdan delen her şeyi küfür saymamak; bilimde ve sanatta yerli-özel niteliklerle, uluslararası insanlık değerlerine ayrı ayrı haklarını tanımak gerekir.”

“Batılı bilimin, her gün daha belirli olarak, eskiden kurtulamadığı önyargılardan (Aryan soyunun ve uygarlığın, Hıristiyanlığın üstünlüğü vb.) kurtulduğu, insanlığı değer yargılarıyla sınıflamadan görmek çabasında çok ilerlemeler yaptığını kabul etmek, böylece Batı bilimine karşı eski güvensizlikle direnmek bu gerçekçi tutumun ana ilkeleri olmalıdır.”

Boratav, bu tutumun bazı özelliklerini konuşmasının ilerleyen bölümlerinde kısaca açıklamıştır:

“Halkın zevki, eğilimleri çok kazançlı bir işletme niteliğindedir bu iş alanı için. Eskiden din için halkın *afyonu terimi* kullanılırdı. Şimdi belli bir çeşit edebiyatla, sinema ile, radyo- televizyon v.b. yayınlarla halk yığınlarını uyuşturan ya da kolayca erişilen başarıların hayaliyle oyalayan çeşitli *kültür araçları* nı bu terimle tanımlamak yanlış olmaz. Yayının devletleşmediği ülkelerde, bu yalancı kültüre karşı savunmanın tek yolu, onun eriştiği yerlere olumlu gerçek kültürü ulaştırabilmekle mümkün olur.”<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> A. g. e. s. 11

Boratav'ın konuşmasında Türk kültürü ve ulusçuluğu için söyledikleri ise dikkate değerdir:

“Türk kültürü, Türk ulusçuluğu deyince ne anlaşılması gerekiyor? Söz dönüp dolaşp bu soruya dayanıyor, görüyorsunuz. İzin verirseniz burada Türk ulusçuluğu kavramının gelişmesinin kısa bir tarihçesini yapayım: *bir defa 19. Yüzyılın başlarına değin Osmanlı deyimi bile yok –ulus anlamında ancak Müslümanlık söz konusu. Osmanlı emperyalizminin bir özelliği bu. Halifeliği üstüne almış bir hükümdarın sürdüğü imparatorlukta, hâkim ulusu göstermek için Osmanlı deyimi bile kullanılmamış; dediğim gibi, söz konusu olan Müslümanlık. Ama bu konvensyonel bir şey; yani Müslüman adı altında bütün imparatorluk ülkelerinde, bazı ortak nitelikleri taşıyan bir kültür gelişmiş; ama şuuruna varılmamış. Osmanlı kendini bir kültürün temsilcisi olarak görmüyor, bunu düşünmüyor bile.*”<sup>158</sup>

Boratav'ın Osmanlı tarihi ve kültürü konusunda dile getirdiği bu görüşleri ülkemizdeki pek çok *tarihçinin* ya da bu konularda *uzman görülenlerin* görüşlerinden çok daha açıklayıcıdır. Hocanın kültür emperyalizmine nasıl direnmek gerektiği hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

“Kültürün emperyalist olmayan her şeyi benimsemek ve tarih boyunca da Türk kültürünün yerli olsun, yabancı olsun, bütün kültürlerin bir sentezini yapmak yolunda geliştiğini kabul etmek gerekiyor. Böyle bir kültür anlayışını kabul edersek öyle sanıyorum (baştan bir tutum sahibi olmak gerek) bugüne kadar geçirdiği safhalarda, Türk kültür ve ulusçuluğunun getirdiği unsurlardan

---

<sup>158</sup> A. g. e. s. 24–25

(görüşler, yöntemler...) olumlu olanları almak ve olumsuz olanları reddetmek sonucuna varmış oluyoruz. Tek çıkar yol bu olacaktır sanıyorum.”

“Kendi kültürümüz yönünden bugünkü çalışmalar yeterli olmamakla birlikte iyimserlik vericidir. İki kurum, Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu eski belgeleri yayınlıyorlar. (dönüp dolaşıp gene Atatürk’e dönüyoruz; bu çalışmaları gördüğümüz gibi onun kurduğu kurumlara borçluyuz). İleride bu metinler üstünde çalışacak olanlar için oldukça önemli bir hazırlık. Birey olarak ilerici aydınların yapamayacağı şeylerdir bunlar. Çünkü çok zaman, çok emek, dolayısıyla çok para isteyen işlerdir.”

“En çok ihmal edilen de ne yazık ki bu folklor, halk kültürü alanı. Çünkü çok emek isteyen bir iş, kolektif bir çaba gerektiriyor. Kültür alanında bizde en geri kalmış alan bu alandır. Benim tek başıma yapmaya çalıştıklarım o kadar az ki, deryada bir katre kalır. Bugünkü şartlar içinde ne yazık ki daha fazla yapılacak bir şey yok.”

“Abidin Dino: Hiç değilse yöntemini ortaya koyuyorsun.”

“Pertev Boratav: Eh, o kadar oluyor tabii. Bir dereceye kadar bu yöntemi sağlamak imkânı oluyor. Ama çok gecikiyoruz. Bu alandaki gecikme çok şey kaybettiriyor. Sözlü kaynaklardan derlenmesi gereken bir yığın önemli belge zamanla kayboluyor. Tabii sosyal değişmeler de bu kaybolmayı hızlandırıyor.”

“Ferit Edgü: Ve Pertev Bey yabancı bilim yurtlarında çalışmak zorunda kalıyor eleman bolluğundan.(!)”<sup>159</sup>

Kitapta Boratav’ın kültür emperyalizimi üzerine olan sözleri ve görüşleri özetle bu şekildedir. Tezin yorumlar ve değerlendirmeler ve sonuç bölümlerinde bu konular üzerinde daha detaylı olarak durulacaktır.

### **b. İlhan Başgöz: Türkiye’nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk**

Başgöz, halkbilimi konusu dışında kalan en önemli eseri olan bu kitabında Türkiye’deki eğitim sorununa değinmektedir. Kitabı Howard Wilson adlı ABD’li bir uzmanla beraber hazırlamıştır. Eserin arka kapağında Başgöz’ün kaleminden şu önemli çıkarımlar yer almaktadır:

Bir toplumda ekonomik yapının, siyasi güçlerin, kanun yapan ve uygulayan kurumların ve kişilerin, teknoloji düzeyinin, gelir dağılımının, aile yapısının, iş hayatının ve sokağın dışında kalan bir eğitim düşünülemez. Eğitim, adı geçen bu güçlerin ve kuruluşların bir dengesi olarak ortaya çıkar, eğitime bunlar yön verir. Sonra eğitim de döner bu güçleri etkiler.

Türkiye’nin yalnızca bir eğitim sorunu yoktur, bir kalkınma sorunu vardır. Ve sosyal yapıyı değiştirmeye eğitimin gücü yetmez. 1960’tan beri aydınlarımız ve siyaset adamlarımız eğitimi neredeyse tamamen unutarak başka bir dilden konuşmaya başladılar. Bu yeni dil teknokratların dilidir ve yatırım, anapara, gelir, gelir dağılımı, üretim, enflasyon gibi sözcüklerden

---

<sup>159</sup> A. g. e. s. 41–50

örülmüştür. Artık biliyoruz ki, köylü okuyup yazma öğrenince tavukları daha fazla yumurta vermeyecektir. Bunun için yol, tavuk yemi, tavuk aşısı ve para gibi olanaklar gereklidir. Ama her şeyi eğitimden beklemek nasıl yanlışsa, eğitimi bir yana iterek, her şeyi ekonomik kalkınmadan ve sanayileşmeden beklemek da aynı şekilde yanlıştır.

Atatürk'ün Türk eğitim çalışmaları içinde önemli bir yeri de var. Eğer onun verdiği destek olmasa 1920'lerde ve 30'larda girilen, karma eğitim, Latin alfabesinin kabulü ve köy eğitimi projeleri gibi önemli reformlar herhalde gerçekleştirilemezdi.

Eserin önsözünde Başgöz arka kapaktaki değerlendirmelerine ilaveten kitap hakkında şu bilgileri vermektedir:

Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı'nın uzunca bir hikâyesi var. Bu kitabın tamam olmayan ilk baskısı Amerika'da yapıldı. Bir güzel Amerikalı olan Wilson, Türkçe bilmezdi; Türkiye'nin eğitim sorunları üzerinde çalışmışlığı da yoktu. Ama o, üçüncü dünyanın eğitim sorunlarına yabancı değildi; Unesco'nun kuruluşunda görev almıştı. Yeni fikirlere açık, dürüst ve değerli bir bilim adamı idi. 1967 yılında ölene kadar Kaliforniya Üniversitesinde profesör ve eğitim fakültesi dekanı olarak görev yaptı... (bu) Kitabın yapısını değiştirdi, bölümleri yeniden düzenledi. Kısacası, kitabımıza Amerika'da basılacak biçimi o verdi. Bu emeğe saygı duyduğum için İngilizce kitaba onun adını yazar olarak koydum.

Başgöz, bu bilgilerden sonra Howard Wilson'un eğitim raporunu hangi tarihler arasında ve nasıl yazdığını okuyucuyla paylaşmaktadır. Rapor Demokrat

Parti'nin iktidarda olduğu 1959 yılında yazılmıştır. Ancak raporun Parti'yi memnun etmeyen özellikleri olması sebebiyle, 27 Mayıs devriminden sonra 1961 yılında yayınlanabilmiştir. Başgöz, eğitim ile ilgili bu raporda neden yer aldığını da şu sözlerle açıklamaktadır:

Wilson Türkiye'ye yaptığı kısa gezide, her okulda bir Atatürk köşesi görünce şaşırır. Köşelere yazılan Atatürk'ün sözlerinden çıkarır ki, Mustafa Kemal'in Türk eğitimine büyük etkisi olmuş. Ford Vakfı'na bir öneride bulunur. Bir Türk araştırmacı seçilmeli, bir zaman için Amerika'ya gönderilmeli ve Wilson'la işbirliği ederek, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti'nde eğitim konusunda bir kitap yazmalıdır. Gerekli burs Ford Vakfı'nca sağlanır ve Türkiye'den böyle bir insan aranmaya başlar. Seçilen iki kişiden biri bendim. Wilson kendisine bildirilen iki addan benimkini seçti ve ben böylece Amerika'nın yolunu tuttum.

Benim eğitimci olmamam, Wilson'un da Türk eğitimine yabancı olması çalışmamıza değişik bir nitelik kazandırdı. Türk eğitimcileri, konuyu incelikleri ile bildikleri için, çalışmalarında, yalnızca soyut eğitim sorunları üzerinde duruyorlar. İlköğretim, ortaöğretim, ders kitapları, ders programları derken toplumda eğitime yön veren kurumlar dikkatlerinden kaçıyor, çalışmalarının dışında kalıyor. Böylece eğitim toplumdaki soyutlanıyor; havada sallanan bir kurum hali alıyor.

Önsözde yer alan bu bilgilerden sonra Başgöz, kitabın arka kapağında da yer alan eğitim ile ilgili görüşlerini tekrar okuyucuyla paylaşmaktadır. Kitabın 2005 yılı baskısının diğerleri ile olan farklılıkları hakkında ise şunları söylemektedir:

Pan Yayınevinde Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı adı ile basılan bu kitap, Dost Yayınevi'nce yapılan ilk baskının aynı değildir. Yeni baskıya Köy Enstitüleri ile ilgili bir çalışma eklenmiş; ayrıca "Ve Sonrası" başlıklı bir bölümle 1950'den sonraki gelişmelerin kısa bir eleştirisi yapılmıştır. Bunlardan başka, kitabın tümü yeniden elden geçirilmiş, daha sonraki yayınlardan ve çalışmalardan faydalanılarak hemen her bölümde, irili ufaklı değişimler gerçekleştirilmiştir.<sup>160</sup>

Kitap hakkında bu temel bilgilerin verildiği Önsözden sonra, bibliyografyasıyla birlikte 308 sayfa tutan bu kitabın bölümlerini kısaca şu şekilde tanımlayabiliriz. Birinci bölüm Yakın Çağda Osmanlı İmparatorluğu Eğitimine Bir Bakış adını taşımaktadır. Bölüm iki başlığa ve sekiz alt başlığa ayrılmıştır. Alt başlıklar sırasıyla 19. Yüzyıl modernleşmesi öncesi Osmanlı eğitim kurumlarını ve Tanzimat sonrası dönem eğitim kurumlarını kısaca tanıtmaktadır. İkinci bölüm, İkinci Meşrutiyet ve Eğitim Başlığını taşımakta ve bu konu hakkında bilgiler içermektedir. Üçüncü bölüm Kurtuluş Savaşı ve Eğitim hakkında bilgiler içermektedir. Dördüncü bölüm olan Türkiye Cumhuriyeti başlıklı bölümde ise Cumhuriyetin ilan edildiği tarihte ülkedeki eğitimin durumu anlatılmaktadır. Beşinci bölümde Cumhuriyet devrinde modern eğitimin kurulması bu dönemde yapılan reformlarla (tevhidi tedrisat, alfabe değişikliği, karma eğitim v.d.) birlikte açıklanmaktadır. Altıncı bölüm Modern Eğitimin Geliştirilmesi başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Köy Enstitülerinin kurulmasına giden yol, aşamaları ile birlikte açıklanmaktadır. Ayrıca bölümde üniversite reformu, halk evleri, tarım eğitimi gibi konuların da kısaca üstünde durulmaktadır. Yedinci bölümde Köy Enstitüleri girişimi ve sonrasında

---

<sup>160</sup> İlhan Başgöz, **Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk**, İstanbul, 2005, 7-11



yaşanalar üstünde durulmaktadır. Sekizinci bölüm Mustafa Kemal'in Yetiştirilmesi ve Eğitimle İlgili Fikirleri başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Mustafa Kemal'in hem kendi aldığı eğitime ve eğitim ile ilgili fikirlerine yer verilmektedir. Dokuzuncu bölümde ise istatistikler ve eğitim bakanlarının listesi bulunmaktadır.

Eser Türk eğitim tarihi açısından oldukça kapsamlı ve önemli bir çalışmadır. Bu alanda araştırma yapanların ve yapacakların ilk başvuru kaynaklarından. Ayrıca yabancı bir uzmanın Türk eğitim sistemi hakkındaki görüşlerini içermesi açısından da önemlidir. Başgöz, bu eseriyle Türk eğitim tarihi araştırmacılarına çok önemli bir kaynak sunmaktadır.

## V. YORUMLAR VE DEĞERLENDİRMELER

Halkbilimi konularının etnoloji ve sosyal antropoloji ile iç içe olduğu bilgisini okumuştuk. Bu konu ve alan ortaklığının nerede başlayıp nerede bittiği ise hala bir muammadır. Gerek Bascom gerek diğer sosyal bilimciler bu *alan* konusunda bir uzlaşmaya varamamışlardır. Sosyal bilimlerin temel sorunu olan tanım ve yorum farkları halkbiliminde de gözlemlenmektedir. Halkbiliminin araştırma evreninin nerede başlayıp nerede bittiği, hangi bilimlerle ortak olduğu, bu ortaklığının hangi alanları kapsayıp hangi alanları dışarıda bıraktığı gibi tartışmalar daha uzun yıllar devam edecek gibi görünmektedir. Bu tartışma alanlarının ortak sorunu olan “Hangi halkın bilimi?” sorusu ise henüz net bir cevaptan uzaktır. Birinci bölümde değinilen sosyal antropoloji ve etnolojinin konu aldığı *halk* ve halkbiliminin konu aldığı *halk* arasındaki farklılıklar ve benzerlikler de daha uzun bir süre tartışmaya açık bir alan olarak kalacaktır. Ancak değinildiği üzere az eğitim görmüş ya da hiç eğitim görmemiş, taşralı, okuryazarlığı pek olmayan, alt gelir gurubundan olan halk kitlesi, halkbiliminin çalışma alanının temelini oluşturmaktadır.

Modernleşme ve kentlileşme ile birlikte bu özellikleri taşıyan halk kitlesinin zaman içerisinde yok olacağı fikri tezin birinci bölümünde dile getirilmişti. Bu durumda Willam Thoms’un 150–160 yıl önce kurduğu bu bilim dalı iki binli yılların ortalarında *gerçek anlamda Batılı ve modern* toplumlarda, yerini psikoloji- sosyoloji ya da siyaset bilimi gibi daha modern ve daha kapsamlı sosyal bilim dallarına bırakmak durumuna gelebilir ya da bu dallarla birleşmek zorunda kalabilir. Ülkemizde ise sağlam bir kentlileşme ve modernleşme süreci yaşanmadığından

halkbilimi daha uzun yıllar araştırma alanı sorunu çekmeyecektir. Kent görünümünde olan büyük köylerin oluşması, insanların kendilerini yaşadıkları kente ait hissetmemeleri, şehirlerde yerleşimde hemşerilik kurumunun ön planda tutulması, ülkemizde temel sorunlardan olduğuna göre halkbiliminin ülkemizin modernleşmesinde yapacağı epey hizmet var gibi görünmektedir.

Özellikle Boratav tarafından belirtildiği gibi halkbiliminin araştırdığı konular, destan, masal ve halk hikâyesi gibi konular, insan toplumlarının ilksel devirlerine mahsus edebi yaratımlarıdır. Günümüzde artık bu tarz anonim edebi eserler modern toplumlarda ortaya konmamaktadır. Ancak günümüzde özellikle çocuk edebiyatı alanında verilen eserlerde yukarıda sayılan edebi türlerden sıklıkla faydalanılmaktadır.

Ülkemizde halkbiliminin diğer bir hizmeti ise kültür emperyalizmine karşı direnişte yardım edebilmesidir. Gerek Başgöz'de gerek Boratav'da gördüğümüz kültür ve dil emperyalizminin tehlikeleri halkbiliminin uğraşması gereken diğer bir sorundur. Bu kültür yayılcılığı sanat ve edebiyatta özellikle çocuk edebiyatında kendisini göstermektedir. İnsanların erken yaşlardan itibaren dinledikleri masalların, şarkıların, türkülerin yabancı kültür kaynaklı olması onların ilerde yaşadıkları topluma yabancı kalması sorununu doğurabilir. Gerek Boratav gerek Başgöz bu duruma seyirci kalmamışlar ve derledikleri yerel masallar, şarkılar, türkülerle Türkiye'nin öz değerlerini sonraki kuşaklara bırakmayı başarmışlardır. Öte yandan kültür ve geleneğin korunması gereken tarafları olduğu gibi toplumsal gelişmeyi baskılayıcı tarafları da bulunmaktadır. Kültürde, saklama-ayıklama yapma işlemi ise görüldüğü kadar kolay değildir. Kültürde ve gelenekte neyin iyi neyin kötü olduğu ülkemizde, hemen her zaman *dönemin* siyasi iradesinin aldığı kararlara ve

uygulamalara bağılıdır. Bir başka deyişle kültürde seçicilik –tezde, tıpkı Nasreddin Hoca fıkralarında görüldüğü gibi- siyasal sistemden ve otoriteden bağımsız değildir. Yine tezde değinilen bir toplumun kendi öz kültürünü istememesi, tarihini ve geleneğini tamamen reddetmesi o toplumda acı sonuçlara yol açmaktadır. Bu durumda kültürümüzde ve geleneğimizde neyin kalıcı neyin gidici olduğuna bilim çevreleri ya da *gerçek anlamda* aydınlar değil dönemin siyaseti karar vermektedir. Kültür ve gelenek halkbiliminin temel çalışma alanları olduğuna göre bu alanın siyasetten bağımsız olması özellikle ülkemiz için ciddi bir önem arz etmektedir.

Bunun haricinde halkbilimi alan çalışmaları maliyeti yüksek çalışmalardır. Devlet desteği olmaksızın ülkemizde bu alandaki çalışmaların ilerleyemeyeceği de açıktır. Ekonomik engellerin ortaya çıkardığı diğer bir sorun ise ilgisizliktir. Gerek halkbilimi alanında gerek sosyal antropoloji ve etnoloji alanında yapılan çalışmalar popüler olmadıklarından dolayı ekonomik getiri sağlamadıkları için genç ve istekli sosyal bilimciler bu alanlara yönelmede ilgisiz kalmaktadırlar. Ülkemizde folklor a ait isimler hala daha gelişmiş ülkelerdeki folklor isimleri kadar evrensel nitelik arz etmemektedir. Şöyle ki; bir Robin Hood, Kral Arthur ya da Giyom Tell aşağı yukarı Çin'den Afrika'ya, Güney Amerika'dan Arap Yarımadası'na kadar tüm dünya ülkelerinde az-çok eğitim almış, diploma sahibi olmuş (lise ve dengi) hemen herkes tarafından bilinmekte ya da tanınmakta iken; bir Köroğlu, Karacaoğlan, Nasreddin Hoca ya da Yunus Emre dünya kültürleri tarafından yeterince tanınmamaktadır. Bu durum elbette o ülkenin askeri - politik gücü, geçen yüzyıllardaki ve günümüzdeki emperyalist tavrı ile bağlantılı olsa da ülkenin kültürünü tanıtmadaki isteği ile de yakından alakalıdır. Bu alanda verimli ve başarılı çalışmaların yapılması ise sağlam bir kültür politikasının *devlet eliyle* yürürlüğe girmesiyle mümkün olabilecektir.

Atatürk'ün belirttiği üzere Türkiye Cumhuriyetinin temeli kültürdür. Ancak bu *kültür* ün neleri kapsayıp neleri kapsamadığı henüz tam anlamıyla açıklığa kavuşmamıştır. Bu durum iktidara gelen her hükümetin kendi siyasi görüşüne göre kültür alanında ciddi değişikliklere gitmesine sebep olmaktadır. Neredeyse her on yılda bir yapılan bu değişiklikler ise ülkemizde sağlam ve tutarlı bir kültür ve eğitim politikasının oluşmasını engellemektedir. Ülkemizin karşılaştığı en temel sorun Başgöz'ün kitabında belirttiği gibi eğitim sorunudur. Bu sorunun hafifletilmesinde halkbilimi eğitime yardımcı olabilir. Sosyal gelişimin temel kaynağının da sosyal bilimler olduğu göz önüne alınırsa halkbilimine de bu alanda önemli bir rol düşmektedir. Yeter ki siyasi ve ekonomik liderler tarafından desteklensin.

Boratav, halkbilimin önemini ortaya koymaya çalışırken, tarih çalışmalarına değinir ve burada toplumların tarihinin sadece resmi tarih kaynaklarına dayanılarak değil, folklorik malzemelerin kullanılarak ortaya konması gerektiğini savunur. Dolayısıyla çalışmalarını yazılı halk edebiyatı üzerinde de yoğunlaştırır. Bunun sonucu olarak Dede Korkut, Nasreddin Hoca, Köroğlu, Pir Sultan Abdal ve benzeri kişilerle ilgili yazılı kaynaklara yönelir, bu kaynakların verilerini yorumlamaya çalışır. Başgöz ise, Boratav'dan farklı olarak, resmi tarih meselesine pek girmez. Bu, onun kaynağı belli konulara değil, anonim türlere ilgi duyuyor olmasıyla açıklanabilir. Türküler, bilmecele onun gözde konusudur ve bu malzemelerin toplumun tarihini yazma noktasında fazla bir işlevleri yoktur.

Halkbiliminin diğer işlevi olan *halkın tarihinin* araştırılması konusunda da ülkemizde ciddi sorunlar bulunmaktadır. Devletin resmi tarih tezleri ile çoğu alanda çakışan ve çatışan halkbilimi araştırmaları bu anlamda da ciddi engellemelerle karşılaşmaktadırlar. Tüm dün ya da resmi tarih ve gayri resmi tarih arasında ciddi

farklılıklar vardır. Bu iki tarih anlayışı arasındaki farklılıklar Halil Berktaş tarafından kısaca şu şekilde belirtilmektedir:

Zira dolaysız insan tecrübelerinin kapsamına giren birey ve aile anıları başka; “ulusal bellek” (*national memory*) dediğimiz kurgulanmış, inşa edilmiş söylem, büyük anlatı (*grand narrative*) ise gene başka. Ernest Renan’da olmayan bu ayırım, Benedict Anderson’ın “hayalî cemaatler” ve Hobsbawm ile Ranger’in “geleneğin icadı” kavramları başta olmak üzere, günümüzün milliyetçilikten millete giden “sübjektif” yaklaşımları için çok kuvvetle geçerli. Anderson’ın milleti, “ortak acı”larını illâ dolaysızca yaşamış olması gerekmeyen, ama yaşadığı kendisine *öğretilmiş*, dolayısıyla kendini bütün bunları yaşamış gibi *hisseden* veya *hayal eden*, buna *alıştırılmış* bir cemaat. Kim(ler) tarafından? Hem Hroch’a, hem Anderson’a göre, milliyetçiliğin henüz bir muhalefet akımı olarak yükselişi sırasında, düşünsel öncüleri arasında yer alan aydın, yazar, şair, romancı, gazeteci ve “millî tarih”çiler tarafından.<sup>161</sup>

Ulaş Başar Gezgin adlı bir sosyal bilimcinin Reha Çamuroğlu’ndan aldığı bilgiler ışığında yaptığı bazı çıkarımlara göre halk tarihi resmi tarih ayırımı ve bu ayırımın siyasi görünümü şu şekilde olmaktadır:

Yalnızca yabancıların sömürgeci olduğu, ‘kendi insanının’ sömürgeci olamayacağı savı, yalnızca devlet içinden bakınca mantıklı görünür. Dolayısıyla, burada yerli sömürgeci-yabancı sömürgeci ayırımı ortaya atılmaktadır (bu ayırımı dile getirmese de, *halktan bakış ve devletten bakış*

---

<sup>161</sup> Halil Berktaş, ‘Ortak Acı’ ları Kurgulayıp Yayanlar, **Taraf**, 15 Kasım 2008

*ayrımını Selçuklu dönemi ayaklanmaları bağlamında ele alan Çamuroğlu (2000)'e bakınız. Yerli sömürgeciler sömürdükçe, halk, barbarları bekler.*

Yine yalnızca devlet içinden bakıldığında, kalkınma yenilikçilerle tutucular arasında bir çekişme olarak görünür. *Halktan bakış ise, kalkınmayı devletin insanına verdiği değerle açıklar: Halk, devlet tarafından, köleci toplumlarda köle; derebeylik düzenlerinde toprağa bağlı köylü olarak görülür. Yine halktan bir bakış, kalkınmayı paranın yabancı paralara göre değeriyle değil, 'yaşam kalitesi' göstergeleriyle açıklar. Bebek ölümleri, beklenen yaşam süresi, toplumsal hizmetlerden yararlanabilme düzeyi vb.*<sup>162</sup>

Ülkemizde ise tarih alanındaki bu ayrımlar çok daha derindir. Özellikle araştırma yapılan alanlar ya da konular söz konusu olduğunda ayırım araştırmacı açısından tehlikeli bir boyuta varmaktadır. Bu durum pek çok araştırmacının doğal olarak bu alana girmekte çekingen olmasına sebebiyet vermektedir. Elimizdeki tezde özellikle Nasreddin Hoca, Pir Sultan Abdal ve Yunus Emre konularında gözlemlediğimiz bu ayırım da maalesef dönemin siyasi otoritesinden bağımsız değildir. Siyasetin bu alanlardan (halkbilimi ve diğer sosyal bilimlerin alanından) elini çekmesi ise maalesef pek olası gözükmemektedir. Şöyle ki döneminin düzenine muhalif olan halk adamları pek çok alanda bugün için de muhalif kabul edilmektedir. Büyük oranda eğitim sistemi kaynaklı tolerans ve empati sorunu olan bir toplum olduğumuza göre bu halk adamlarının dönemlerinin sorularına takındıkları muhalif ve eleştirel tavır günümüzün genel okuyucusu için de rahatsız edici bir nitelik taşıyabilmektedir. Durum böyle olduğu müddetçe maalesef Boratav'ın özlediği anlamda bir *halk tarihi* araştırmamız olmayacaktır. Yeni yetişen nesiller de büyük

<sup>162</sup> Ulaş Başar Gezgin, "Tüfek, Mikrop ve Çelik" Üstüne, **Teori Org internet sitesi**, 11 Mart 2006

oranda ezberci ve dönem siyaseti tarafından belirlenen tarihi bilgilerle yetişmeye devam edeceklerdir.

Halkbilimi çalışmalarında diğere bir önemli sorun olan milliyetçilik ise ülkemizde oldukça ciddi sıkıntılar yaratmaktadır. Türkiye’de Cumhuriyet’i ortaya çıkartan *milliyetçilik* fikirleri, Batı’da ya da Osmanlı yönetimi altındaki Balkan uluslarında olduğu gibi tabandan gelmemiştir. Osmanlı’nın son döneminde milliyetçilik ya da Türkçülük bir *muhalefet düşüncesi* olarak ortaya çıkmıştı. Cumhuriyetten sonra ise yeni kurulan devletin temel düsturu Türkçülük oldu. Bu durum tepeden inmece bir milliyetçiliğe yol açmıştır. Bunların sebep olduğu Türk tarih tezi tartışması ise gerçekten ciddi sorunlar yaratmıştır. 1930’lardaki Türk tarih tezi nasıl sosyal alandaki bilimsel çalışmalara engeller çıkarttıysa 1980 sonrası uygulanan baskıcı yönetim de sosyal alanlardaki çalışmaları önemli ölçüde baltalamıştır. Halkbiliminin ise darlaştırılmış bir milliyetçilik anlayışından kesin olarak ayrılması, onun insanlığın ortak kültürel ve tarihi mirasını koruyup geliştirmesi, bunu yaparken de akademik özgürlük içinde hareket etmesi şarttır. Birleşmiş Milletler eğitim ve sanat kurumu olan UNESCO, Türk-İslam kültüründen yetişen, Anadolu topraklarında yaşamış Nasreddin Hoca’yı ve Yunus Emre’yi tüm dünyanın ve insanlığın ortak manevi mirası arasında göstermektedir. Durum böyle iken yıkıcı bir milliyetçilik ya da siyasi tutuculuk gereği bu büyük halk adamlarının verdikleri eserlerin bazılarını reddetmek ya da yok saymak Türk kültür tarihi için büyük kayba sebebiyet verecektir.

Sosyal bilimlerin alanı -tarih başta olmak üzere- spekülasyona açık alanlardır. Bu alanda yapılan araştırmalar araştırmacının değer yargılarının ve dünya görüşünün de işe karışması sebebiyle doğa bilimleri alanında yapılan araştırmalardan daha az



objektiflik göstermektedir. İncelenen iki halkbilimci de gerek negatif ve zararlı milliyetçiliğe gerek siyasi tutuculuğa karşı akademik tavır takınmışlar ve inceledikleri tüm halk kahramanları hakkında bilimsel objektivizm çerçevesinde, kendi değer yargılarını ve dünya görüşlerini işe katmadan, *gerçekleri* söylemekten çekinmemişlerdir. Tutarlı bilim insanlarının benimsemesi gereken hümanist bir tavır benimsemiş halkbilimciler verdikleri eserlerle halkbiliminin evrensel olduğunu göstermektedirler. İki bilim adamı da milliyetçiliğin aydınlanma ve romantizm arasındaki seçiminde aydınlanmadan yana tercih yapmışlar ve verdikleri eserlerde bu tercihlerini göstermişlerdir.

Halk felsefesi alanı ise iki halkbilimcinin de temel çalışma alanını oluşturmaktadır. Resmi tarih-halk tarihi ayrımı olduğu gibi resmi ya da genel felsefe ve halk felsefesi ayrımı da görülmektedir. Halk zihniyeti, eğitimli ve şehirli zihniyetten ciddi farklılıklar göstermektedir. Genel halkın (avam'ın) belirli sosyal, siyasal ve tarihi durumlara gösterdiği tepki diğer halk kitlelerinin (elit'in) gösterdiği tepkiden daha farklıdır. Bu farklılıklar iki halkbilimcinin eserlerinde de temel taşı oluşturmaktadır.

Bunlar haricinde Boratav'ın eserlerinde zor bir dil kullandığı bilgisi tezde verilmişti. Boratav'ın bunu yapmaktaki amacı ise okuyucusunu bu yolla eski dildeki ve halk dilindeki kelimeleri öğrenmeye sevk etmektir. Boratav'a göre bu yolla okuyucu dilinin dağarcığını zenginleştirecektir. Boratav, bu tavrı ile kendisine göre haklı olsa da ülkemizin okuma ve araştırma alanında çok gerilerde olduğu düşünülürse, bu tavır Boratav'ın eserlerini daha az popüler yapacaktır. Yine Boratav'ın eserlerinde anlatımda Başgöz'e oranla daha mesafeli ve akademik bir dil kullandığı da gözlenmektedir. Bu sebeplerden ötürü akademik kaygısı olmayan,

konunun meraklısı bir okuyucu, Nasreddin Hoca örneğinde olduğu gibi, halkbilimi alanında bir şahsiyet üzerinde araştırma yaparken Başgöz'ü ve eserlerini kendisine daha yakın bulacaktır.

Yapılan bu çalışma, Boratav ile Başgöz'ün bir tür usta-çırak ilişkisine sahip oldukları sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Gerek kronolojik olarak önce oluşu ve gerekse ortaya koyduğu çalışmaların niteliği Boratav'ı, Başgöz'ün gözünde bir usta konumuna yerleştirmekte ve bu durum kendisini bir biçimde Başgöz'ün eserlerinde de göstermektedir. Durum böyle iken daha baştan şu konuya dikkat etmek gerekir ki bu değerlendirme büyük oranda usta-çırak değerlendirmesine benzeyecektir. Boratav Cumhuriyet sonrası dönemde yetişen *ilk* halkbilimcidir. Kendisinden önceki isimler Mehmet Halit Bayrı, Selim Sırrı Tarcan, Ziya Gökalp ve diğer önemli isimler akademik anlamda herhangi bir resmi ya da gayri resmi eğitim almamışlardı. Zaten dönem koşullarında bu durumun imkânı da yoktu. Buna rağmen bu önemli isimlerin topladıkları bilgiler genç Cumhuriyet'in ilk folklor çalışmalarına temel olmuştur. Boratav'ın folklor ve edebiyat alanında yanında yetişen önemli bir diğer isim ise Oğuz Tansel'dir. Ardında on kitap bırakarak 1994 senesinde aramızdan ayrılan masal derleyicisi Oğuz Tansel de Boratav'ın öğrencileri arasındadır. Tansel'in 1942–46 yılları arasında Amasya'dan derlediği masallardan bir bölümü Boratav ve Eberhart'ın hazırladığı Türk Masal Kataloğu'nda yer almaktadır.<sup>163</sup>

Müslüman doğu toplumlarında, *kültür* olgusunun temelini dini inanç teşkil etmektedir. Osmanlı'da belirgin, hatta temel olan bu öge Cumhuriyet ile birlikte yerini *dil* alanındaki birliğe bırakmıştır. Kültür alanındaki bu köklü değişim şüphesiz

---

<sup>163</sup> Mavisel Yener, Balıkları Konuşturan, Dağları Öpen Masalcı: Oğuz Tansel, **Cumhuriyet Kitap Eki**, Sayı 1020, 3 Eylül 2009, s.24

halkbilimi alanında da görülmüştür. İki halkbilimci de değişen konjonktüre uygun olarak çalışmalarında daha seküler konulara el atmışlardır. Dini kişilikler üzerinde yaptıkları çalışmalarda dahi olaya etik açıdan yaklaşmamışlar inceledikleri konuları akıl, mantık ve tarih çerçevesinde ele almışlardır. Ne var ki dini inanç artık folklor haline gelmiştir. Edward. B. Tylor'un da belirttiği gibi kültür; bir toplum tarafından üretilen maddi manevi her şeyi kapsayan karmaşık bir bütün ise, bu *bütün* ülkemiz kültüründen neleri içermekte, neleri içermemektedir? Sorunun cevabı henüz netlikten uzak görünmektedir. Cumhuriyetten sonra verilen kültürel eserlerde *milli kültüre* ait olma koşulu aranmaktadır. Bu koşul, henüz tam anlamda tanımlanamamış ve bir temele oturtulmamış bir *milli kültürün* bulunduğu da göz önüne alındığında, yapılan ve yapılacak olan halkbilimi çalışmalarının da sonuçlarını etkileyecektir.

İki isim hakkında söylenecek bir diğer söz ise iki önemli ismin de kendi siyasi görüşlerini çalışmalarında yansıtmamalarıdır. Her ne kadar özellikle Boratav 'solcu' damgası yapıştırılarak üniversitedeki görevinden ayrılmaya mecbur bırakılmışsa da bu ona yapılan haksız ve temelsiz bir etiketlemedir. Halil İncik tarafından *Marksist görüş açısında* olduğu belirtilen Boratav'ı 'solculuktan' ziyade 'gerçekçilik, nesnellik' eleştirilerin ve kovuşturmanın içine çekmiştir. Eserlerinde arı-duru bilim adamlığı ile ve seçip incelediği konulardaki tarafsızlığı ile Boratav uluslar arası anlamda bilim adamı unvanını taşımaya layık *ilk* Türk halkbilimcisidir. Bu durum büyük ölçüde Başgöz için de geçerlidir. O da eserlerindeki akademik tavrı yanında bu duruşunu daha kolay anlaşılabilir ve okunabilir hale getiren rahat Türkçesiyle, başta ABD olmak üzere pek çok ülkede tanınan ve saygı duyulan bir halkbilimcidir.

Halkbiliminin günümüzdeki çalışma alanları daha ziyade kentleşme, kültürel değişim ve dönüşüm gibi alanlarda yoğunlaşmaktadır. Bu olgu büyük oranda

değişen sosyal konjonktür ile ilgilidir. Başgöz yakın tarihte verdiği bir röportajda bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir:

**Evrin Ölçer Özünel:** Modernleşmeyle birlikte dünyanın pek çok yerinde folklor çalışmalarının köyden kente doğru bağlamsal bir göç yolu izlediğini gözlemek mümkün. Bu bağlamda, folklor konusunda yarım asır hizmet vermiş bir insan olarak son dönemde folklorla ilgili yapılmış çalışmalar arasında ufuk açıcı bulduğunuz bir yapıt var mı? Bu bağlamda özellikle Türkiye’de yapılan yakın dönem folklor çalışmaları ve akademik düzeydeki kurumsal faaliyetler hakkındaki düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?

**İlhan Başgöz:** Folklor kuramsal yaklaşımlarda son elli yılda büyük değişimler yaşadık. *Fransız mitoloji bilgini George Dumezil’in çok sevdiğim bir yorumu var. Diyor ki, ‘En değerli folklor kuramının ömrü on beş yıldır, sonra yerini bir başka yaklaşıma bırakır. Ama gerekli bilgilerle derlenen malzeme değerini hiç kaybetmez.’* Ben Amerika’ya gelince metin yayımlanması ve motif çalışmaları moda idi. Sonra öteki sosyal bilimlerin etkisi ile fonksiyon çalışmaları moda oldu. Ben de Türk bilmecelelerinin fonksiyonu konusunda bir araştırma yayımladım. Sonra V. Propp’un etkisi ile masalın morfolojik yapısı moda oldu. Onu sosyal çevre içinde araştırma yöntemi izledi. Onun ardından, Gösterimci (performance) yaklaşım ön safta yer aldı. Gösterim 30 yıldan fazla bir zamanda bugün de ilgi çeken bir yaklaşım. Şimdilerde ‘etnopoetic studies’ modası var. Her söylemde şiirsellik arayan bu gelişme etnografya ile folklor çalışmalarını yaklaştırdı. Ötekinin söylemlerini incelerken, ötekinin bakış açısı önemli sayılıyor.

*Bu kuramları izleyen çalışmalar yaparken dikkat edilecek bir şey var. Hiçbir kuram, bir kültürü tümünden izah etmeye yetmez. Amerika'ya gelen yabancı öğrencilerin çoğu hemen bir kuramı öğrenir kendi kültürlerine uygular ve tamam bizim kültürü de bu kuram açıklıyor derler. Bu yanlış bir yaklaşımdır. Kuram alıp oradan kültüre bakmak yerine kültürden kurama varmak daha doğrudur. O vakit kuramı eleştirmenin yolu açılır.<sup>164</sup>*

Başgöz'ün özellikle son paragrafta söyledikleri gerek *kültür kuramları*, gerek *kültür tanımı* açısından dikkate değer çıkarımlardır. Bu sözlerden Başgöz'ün kuram konusu ile pek ilgilenmediğini anlayabiliriz. Daha çok derleme üzerinde duran Başgöz kuramı ikinci planda tutmaktadır. Anglo Sakson ve kıta Avrupa'sı folklor ekolleri arasında ise ciddi farklar bulunmaktadır. Şöyle ki; kıta Avrupa'sı halkları yerleşik kıtayı bin yıldır mesken tutmuş, yerleşik halklardır durum böyle olunca bu ülkelerdeki folklor çalışmalarının ciddi bir köken arama ve milliyetçilik kaygısı taşımadıklarını görürüz. Bu durum milli aidiyet konusunda ciddi önem arz eder. Anglo Sakson ekolü ise daha ziyade ABD'de etkin olmuştur. ABD ise Avrupa halklarından farklı olarak iki yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış bir devlettir. Bu durum kültürel köken arama çalışmalarına ve milli aidiyet akımlarına yanıt verecek çalışmaların ABD'de ve Anglo Sakson ekolünde daha yoğun yapılmasına sebep olmuştur ki; bunları ilk bölümde Bascom'un kaleminden okumuştuk.

Folklor alanında yapılan çalışmalar çalışmanın yapıldığı tarihteki moda akımların etkisini taşır. Başgöz günümüzde etnopoetic studies adı verilen çalışmaların moda olduğunu belirtmektedir. Bu akım etnoloji ve folklor çalışmalarını

---

<sup>164</sup> Evrim Ölçer Özünel, "Prof. Dr. M. İlhan Başgöz İle Söyleşi", **Milli Folklor**, bahar 2010, C.11,S.85, s. 11-14.

yakınlaştırmıştır. Başkalarının söylemlerini incelerken bu söylemi yapanların bakış açısının önem kazandığını görüyoruz. Bu durum söylem hakkında, söylemi yapanların haricinde, yapılan değerlendirmenin önemini yitirmesine sebep olacaktır.

Başgöz, tümevarım yolu ile belli bir kültür kuramından yola çıkarak kültürü açıklamak yerine, tümünden gelim yolu ile kültürden kurama varmanın daha mantıklı olduğu düşüncesinde olduğunu verdiği röportajda görmekteyiz. Boratav ise kültür alanındaki sorunlara özellikle 1960'lardan itibaren daha geniş bir açıdan bakmıştır. Çalışmada değinilen Fin Okulu metodu Boratav için önemlidir. Bu okula göre halk yaratısı ortaya çıktığı andan itibaren değişime uğrar. Bu değişime uğramış yaratı (destan, halk hikâyesi vb) ilk kaynağına göre incelenmelidir. Bu kaynağa inme ise o kadar kolay değildir. Köroğlu çalışmasında görülen bu durum diğer destan ve halk yaratılarını araştırma için de önem taşır.

Bu bilgilere rağmen iki halkbilimciyi herhangi bir ekole bağlamak yanlış olur. Tezde, Boratav'ın daha ziyade düzyazı (nesir) ve tarih alanındaki halkbilimi çalışmaları gerçekleştirdiğini Başgöz'ün ise eserlerinde daha çok şiir ve sosyal psikoloji alanlarına değindiğini belirtmiştik. Folklor alanında çeşitli ekoller olsa da daha çok psikoloji ve tarih üzerinde duran ekoller önem arz etmektedir. İki halkbilimcinin verdikleri eserleri inceleyerek hangi halkbilimi ekolüne dâhil olduklarına karar vermek pek olanaklı gözükmemektedir. Çok farklı alanlarda eserler veren iki halkbilimci görünüşe göre halkbiliminin tüm ekollerini ilgilendiren alanlara el atmışlardır.

Her ikisi de edebi gelenekten (sözlü gelenekten) gelmiş olmalarına karşın halkbilimini evrensel bilim anlayışı içinde ele alıp, sınırlarını genişletmişler ve bu

bilim dalının kültürel antropoloji (etnoloji) ile olan bağlarına dikkat çeken isimleri olmuşlardır. Halkbilimci yanları ile oldukları kadar, dönemlerinin bilimsel, politik, ideolojik arka planlarının önemli aktörleri olmuşlardır.

Türkiye’de halkbilim’in kuruluşu ve gelişmesi Atatürk ilke ve inkılâplarından olan *halkçılık* ilkesinin uygulanması ile de yakından ilgilidir. Bu ilke Osmanlı’nın son dönemlerinde ortaya çıkan *halk’a doğru* yaklaşımının bir ürünüdür. Tepeden inmece bir yaklaşım ile devrim yapılamayacağını bilen Atatürk getirdiği toplumsal yeniliklerin halka inmesi için bu ilkeyi Anayasa’ya eklemiştir. Bu ilke ile beraber özellikle 1930’lu ve 40’lı yıllarda, devrimlerin kâğıt üzerinden uygulamaya geçirildiği tarihlerde, özellikle Boratav tarafından halkbilimi alanında ciddi çalışmalar yapılmıştır. Halk’ın tarihini ve kahramanlarını ortaya çıkaran bu çalışmalar yeni kurulan Cumhuriyet’in manevi özünü de oluşturmuşlardır.

Boratav ve Başgöz özellikle siyasi nedenlerden dolayı uzun yıllar yurtdışında yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu durum eserlerine de yansımıştır. Boratav, Nasreddin Hoca’yı, Türkiye’de yaşasaydı ya da çalışsaydı, herhalde bu biçimde kaleme almazdı.

## SONUÇ

Bu çalışmadaki temel araştırma problemi (sorun) iki halkbilimcinin *Türk kültürü* hakkında inceledikleri konuları nasıl değerlendirdikleri ve bu değerlendirmelerindeki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkartmaktır. İki halkbilimcinin eser verdikleri alan olağanüstü genişliktedir. Dolayısı ile sadece halkbilimi alanı değil, sosyal tarih başta olmak üzere diğer pek çok alanda da araştırma yapanlar da iki ismin çalışmalarından faydalanabilir. Çalışmayı yaparken izlenen yol ve yöntem basit bir literatür taraması olmamıştır, yapılan yorumlarda metinlere bağlı kalınmakla beraber siyasal, sosyal ve edebi çıkarımlar tezin; Yorumlar ve Değerlendirmeler başlıklı bölümünde önemli yer tutmaktadır.

Bunun haricinde iki bilim adamının verdikleri eserler *Türk kültürü* ögesini içeren şekli ile değerlendirilmişlerdir. Tezin amacına ulaşması amacı ile İki bilim adamının Türk halk kültüründe yer tutan önemli kişilikler üzerine verdikleri eserleri belirli kıstaslara bağlı olarak (antropoloji, tarih, psikoloji, sosyoloji v.b.) akademik bakış açısı ile yorumlanmıştır.

Tezde ayrıca kültür tarihimizdeki çeşitli dönemlerde meydana gelen değişimler üzerinde bilgiler bulunmaktadır. Bazı sosyal tahliller de yapılarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte kültür alanında yaşanan değişimleri ve bu değişimlerin halkbilimi alanındaki yansımaları üzerindeki tartışmalar gerek incelenen iki halkbilimcinin kaleminden gerek diğer önemli sosyal bilimcilerin kalemlerinden okuyucuya aktarılmaktadır. Bu açıdan tez Türk kültür hayatındaki değişimi ve gelişimi anlamaya da yardımcı olabilecek niteliktedir.



Halkbiliminin kuruluşunda büyük Alman filozof Hegel'in halkın ruhu (*volkgeist*) kavramı önemli rol oynamıştır. Bu kavram etrafında şekillenen bu bilim dalı incelediği konuları seçerken bu kavramı göz önünde tutar. Halkın tarihi, halkın düşüncesi ve halkın yetiştirdiği figürler bu kavram vasıtası ile anlaşılır ve değerlendirilir. Tezde değinilen Tanzimat modernleşmesinin başarısızlığı ve Mustafa Kemal'in bu duruma verdiği tepki inkılâpların ya da değişimlerin halk ruhundan kaynaklanması gerektiğini açıklar. Bu durum Atatürk ilkelerinden olan *halkçılık* ilkesinde de somutlaşır. Bu ilke ile birlikte halkbilimi çalışmaları Cumhuriyet sonrası dönemde Osmanlı'da yapılan çalışmalardan farklı bir yol izlemiştir. Bu yol Osmanlı tebaa ve ümmetinden yeni bir ulus –Türk ulusu- inşa etme sürecidir. Cumhuriyet ile birlikte girilen modernleşme hamlesi içinde geçmişten gelen; *gelenek, geleneksel değerler ve bu geleneğin yetiştirdiği önemli isimler*, modernleşme hamlesinden sonra yeni kurulan modern devletin ve bu yapının yetiştirdiği ilk sosyal bilimciler tarafından nasıl değerlendirilmişlerdir? Bu soru tezde tartışılmıştır. Ayrıca Türk kültür tarihinde yer alan önemli isimler hakkında girilen tartışmalar ve bu tartışmalarda gerek incelenen halkbilimcilerin gerek devletin tavrı da tezde yer almaktadır. Halk kültürümüzün önemli isimlerinden olan Yunus Emre, Karacaoğlan, Pir Sultan Abdal, Köroğlu ve Nasreddin Hoca gibi kişiliklere devletin kültür politikasının yaklaşımları ve incelenen halkbilimcilerin yaklaşımları arasındaki ayrımlar ya da benzerlikler de tezde tartışılmıştır.

Tezde değinilen bir diğer husus da Türk kültür tarihinin önemli isimlerinin iki halkbilimci tarafından ele alınış şekilleridir. Halk kültürümüzün önemli isimlerinden olan Yunus Emre, Karacaoğlan, Pir Sultan Abdal, Köroğlu ve Nasreddin Hoca, incelenen iki halkbilimcinin eserlerinde nasıl ele alınmışlardır? Bu soru detaylı olarak tartışılmaktadır. Bu açıdan tezin bu halk kahramanlarına ilişkin araştırma yapanlar için de bir başvuru kaynağı haline gelmesi muhtemeldir.

## KAYNAKÇA

- Alangu, Tahir, **Türkiye Folkloru El Kitabı**, İstanbul, Adam Yayıncılık, 1983.
- Başgöz, İlhan, “Dede Korkut Üzerine Notlar”, **Folklor Ve Etnografya Araştırmaları Dergisi**, 1985, s. 65–77.
- Başgöz, İlhan, **Aşık Ali İzzet Özkan**, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları- TTK Basımevi, 1979.
- Başgöz, İlhan, **Folklor Yazıları**, 1. B., İstanbul, Adam Yayınları, Ocak 1986.
- Başgöz, İlhan, **İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul, Ararat Yayınevi, 1968.
- Başgöz, İlhan, **Karacaoğlan**, 3. B., İstanbul, Pan Yayıncılık, Ekim 2003.
- Başgöz, İlhan, **Köroğlu**, Ankara, Emek Basım-Yayım Evi, 17.12.1957.
- Başgöz, İlhan, **Nasreddin Hoca**, 1. B., İstanbul, Pan Yayıncılık, Ocak 1999.
- Başgöz, İlhan, **Türk Bilmeceleeri Cilt I Ve II**, 1. B., Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları- Başvuru Kitapları, 1993.
- Başgöz, İlhan, **Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı Ve Atatürk**, 1. B., İstanbul, Pan Yayıncılık, Şubat 2005.
- Başgöz, İlhan, **Türkü**, 1. B., İstanbul, Pan Yayıncılık, Nisan 2008.
- Başgöz, İlhan, **Yunus Emre**, 3. B., İstanbul, Pan Yayıncılık, Ekim 2003.
- Başgöz, İlhan, **Yük Taşımıyoruz Sevgi Taşıyoruz**, 1. B., Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi (Tüba) Yayınları, 2007.
- Berktaş, Halil, “‘Ortak Acı’ ları Kurgulayıp Yayanlar”, **Taraf Gazetesi**, 15 Kasım 2008
- Boratav, P.N. ve Fıratlı, H. V. , **İzahlı Halk Şiiri Antolojisi**, Ankara, Maarif Matbaası, 1943.
- Boratav, Pertev Naili, “ Nasreddin Hoca Fıkraları İçin Bir ‘Kaynak Kitap’ Tasarısı”, **Boğaziçi Üniversitesi Halkbilimi Yıllığı**, 1975, s.39–45.

Boratav, Pertev Naili, “Nasreddin Hoca Fıkralarının Çeşitlenmelerinde Türlü Etmenler Üzerine”, **Folklor Ve Etnografya Araştırmaları Dergisi**, 1985, s.79–86.

Boratav, Pertev Naili, **100 Soruda Türk Folkloru**, 2. B., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1984.

Boratav, Pertev Naili, **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, 4. B., İstanbul, Gerçek Yayınevi, Ocak 1982.

Boratav, Pertev Naili, **Az Gittik Uz Gittik**, 1. B., İstanbul, Adam Yayınları, Haziran 1992.

Boratav, Pertev Naili, **Folklor Ve Edebiyat I**, 1. B., İstanbul, Adam Yayınları, 1982.

Boratav, Pertev Naili, **Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, Aralık 2002.

Boratav, Pertev Naili, **Köroğlu Destanı**, 1. B., İstanbul, Adam Yayınları, Kasım 1984.

Boratav, Pertev Naili, **Nasreddin Hoca**, 1. B., İstanbul, Kırmızı Yayınları, Eylül 2006.

Boratav, Pertev Naili, **Nasreddin Hoca**, Ankara, Edebiyatçılar Derneği Yayınları, 1996.

Boratav, Pertev Naili, **Pir Sultan Abdal**, İstanbul, Der Yayınevi, 1991.

Boratav, Pertev Naili, **Zaman Zaman İçinde**, 1. B., İstanbul, Adam Yayınları, 1992.

Çaykara, Emine, **Tarihçilerin Kutbu “Halil İnalçık Kitabı”**, 2. B., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ekim 2005.

Çetik, Mete (yayıma hazırlayan), **Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi Ve Pertev Naili Boratav’ın Müdafaası**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Değirmenci, Koray, “Türk Milliyetçiliği Ve Folklor Çalışmaları: Romantizm İle Aydınlanma Arasında”, **Kırkbudak**, 2007, Sayı 9, s.97–106.

Dursun, Çiler, “Türk-İslam Sentezi: İdeolojisi Ve Öznesi”, **Doğu Batı**, 2003–04, Sayı 25, s.59–83.

Edgü, Ferit, (Et. Al.) **Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar**, 1. B., İstanbul, Ataç Kitabevi yayınları, Ekim 1967.

Evlıyaoğlu S. ve Başkurt ř. , **Türk Halk Bilmi**, 2. B., Ankara, Ofset Reprodüksiyon Matbaacılık, 1988.

Gezgin, Ulaş Başar, "Tüfek, Mikrop ve Çelik" Üstüne", **Teori.Org internet sitesi**, 11 Mart 2006.

Gümüşoğlu, Firdevs, "Kemalist Milliyetçilik Ve Irkçı Milliyetçilik", **Bilim ve Ütopya**, Haziran 2001,S.84, s.53–55.

Gürpınar, Doğan, "Zamanın Ölümü ve Ulusal çıkar", **internet sitesi**, [www.tpe.org.tr](http://www.tpe.org.tr)

Güvenç, Bozkurt, **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, 5. B., İstanbul, Remzi Kitabevi, Kasım 1997.

Karabaş, Seyfi, **Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru**, 2. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Oğuz, M. Öcal et. Al. , **Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar Cilt I Ve II**, Ankara Geleneksel Yayınları, 2006.

Oğuz, M. Öcal, **Küreselleşme Ve Uygulamalı Halkbilimi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002.

Örnek, Sedat Veyis, **Türk Halkbilimi**, 2. B., Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Öztürkmen, Arzu, **Türkiye’de Folklor Ve Milliyetçilik**, 1. B., İstanbul, İletifim Yayınları, 1998.

Özünel, Evrim Ölçer, "Prof. Dr. M. İlhan Başgöz İle Söyleşi", **Milli Folklor**, bahar 2010, sayı 85, s.11-15.

Pultar, G. ve Aygün-Cengiz, S. , **Kardeşliğe Bin Selam: İlhan Başgöz İle Söyleşi**, İstanbul, 1. B., Teyatron- İletifim Yayınları, 2003.

Subaşi, Necdet, "Kültürel Mirasın Çeşitliliği Ve Seçicilik Sorunu", **Doğu Batı**, 2003–04, Sayı 25, s.135–147.

Şaul, Mahir, “İlhan Başgöz’ün Halk Edebiyatı Araştırmalarına Katkısı”, **Milli Folklor**, Bahar 2010,C.11, sayı 85,s. 19-26.

Tan, Nail, **Folklor- Halkbilimi Genel Bilgiler**, genişletilmiş 3. B., İstanbul, Yayılım Matbaası, 1995.

Turan, Metin (yayıma hazırlayan), **Pertev Naili Boratav’a Armağan**, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Yener, Mavisel, “Balıkları Konuşturun, Dağları Öpen Masalcı: Oğuz Tansel”, **Cumhuriyet Kitap Eki**, 3 Eylül 2009, Sayı 1020, s.24.

## ÖZET

Bu çalışmada amaçlanan Türkiye'nin ve daha önemlisi Cumhuriyet döneminin yetiştirdiği iki önemli halkbilimcinin –Pertev Naili Boratav ve Muzaffer İlhan Başgöz- Türk kültürünü konu alan eserlerinin sosyal antropoloji bilimi açısından karşılaştırmalı olarak incelenmesidir. Tezin böyle bir amacı gütmemesinin sebebi ise iki halkbilimcinin Türk kültür tarihinde önemli yer tutan isimleri ve bu isimlerin verdikleri eserleri hangi açılardan değerlendirdikleri ve bu değerlendirmelerindeki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkartmaktır.

Bunun haricinde tezde Türk kültür hayatındaki değişim süreçleri de tartışılmış ve bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu değişim süreçleri özellikle iki bilim adamının eserleri vasıtası ile okuyucuya sunulmuştur. İki halkbilimcinin özellikle anonim halk kahramanlarını ve dini kişilikleri ele alan yapıtları dönem siyasetini ve yaşayış tarzını açıklayıcı niteliktedir. İncelenen eserler araştırma evreninin sınırlılığı gereği Türk kültürü ögesini içeren eserlerdir. İki bilimci, halkbiliminin çok farklı alanlarında eserler vermişlerse de tezde önemle üzerinde durulan eserleri Türk kültür tarihinde yaşamış anonim ve önemli isimleri konu edinen eserleri olmuştur. Bu açıdan tez halk tarihi araştırmaları açısından önem taşımaktadır.

Tezde saptanan bir diğer husus da iki bilim adamının konuları ele alırken sosyal bilimlerin hangilerinden faydalandıklarını ve hangi ekole daha yakın durduklarını örneklerle açıklamaktır.

Tezde ayrıca dünyada ve ülkemizde halkbiliminin geçmişi, şu andaki durumu ve gelecekte nasıl olması gerektiği gibi bilgiler de okuyucuya aktarılmaktadır. Halkbilimi alanındaki tartışmalar –bu bilimin ne olması ve nasıl olması gerektiği hakkında yapılan tartışmalar- ve bu bilim dalının diğer bilim dalları ile ama özellikle sosyal antropoloji ile olan ilgisi de tezde yer almaktadır. Bunun haricinde halkbiliminin doğumunda ana rol oynayan milliyetçilik kavramı ve bu kavramın halkbilimi ile olan ilişkisi dünyadan ve ülkemizden çeşitli örnekler aracılığı ile açıklanmaktadır. İki halkbilimcinin folklor ve milliyetçilik ilişkisinde durdukları noktada tezde yorumlar ve değerlendirmeler bölümünde ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

Kısacası tez iki halkbilimcinin Türk kültür tarihinin önemli isimlerini konu alan eserlerinde nasıl bir benzeşme ya da ayırım olduğunu anlamak ve bu farklılıkları ya da benzerlikleri anlatmak açısından önemlidir. Kültür sürekli değişen ve sürekli yeniden üretilen bir olgu olduğuna göre, sosyal antropoloji açısından bu iki önemli halkbilimcinin Türk kültür tarihinin önemli isimlerini konu edindikleri çalışmaları kültür tarihimizdeki değişimi anlamaya da yardımcı olacak niteliktedir.

## ABSTRACT

The aim of this study, the period of the Republic of Turkey and, more importantly, raised two important folklorists-Pertev Naili Boratav and Muzaffer İlhan Başgöz-Turkish culture in comparison to examine the issue in terms of the science of social anthropology works. The reason that the thesis to have such an aim is that the two folklorists having the names which holding an important place in Turkish culture history and from which aspects do these names evaluating their works and reveal similarities and difference of this evaluation.

Another matter referred to in this thesis, the Turkish culture in the life processes of change were discussed and some inferences were made. These processes of change, especially through the Works of two scientists presented to the reader. The two scientist-term policy of addressing the works of a descriptive nature and life style of Folk heroes of the people in particular and religious personalities. Limitation of the universe due to added research containing the works studied the works of Turkish culture. The two scientists, the science of public works in order not very different fields of work emphasized in the thesis, who lived on the Turkish culture, focusing on large public works has been the heroes. In this respect, the thesis is important for public historical research.

Another matter referred to in this thesis, two issues when scientists make use of social sciences, which ones and describe examples in which school closer.

The thesis also conveyed the current status and future information such as how it should be the science of history in our country and in the world to the



reader. Public debate in the field of science-what science is and how it should be made about the debate-and this branch of science with other disciplines, but especially with its interest in social anthropology thesis is. Apart from this, the concept of nationalism played a major role in the birth of public science and folklore of this concept, the relationship between the reader through various examples from around the world and our country are described. Two scientist's stopped off point about the relation of popular folklore and nationalism is discussed in reviews and evaluations part of the thesis.

In short, the thesis area subject to the names of two popular works of scientists in the history of Turkish culture, or how the distinction is an affinity or similarity to the reader to understand and explain these differences is important. Culture is constantly changing and constantly re-produced, in terms of social anthropology, the names of these two important public issue scientist have gained significant studies the cultural history of the Turkish culture will also help to understand change in our history.