

**Selçuklu'dan Cumhuriyet'e:**

## **HALK ŞÂİRLERİNDE TÜRKÇE SEVGİSİ\***

**İsmail GÖRKEM\*\***

Kültür, bir milleti diğerlerinden farklı kılan “hayat tezâhürleri” ile, her milletin kendisine has olan “millî değerleri”dir.(Ergin 1986:31-37) Onu kısaca bir milletin hayat tarzı olarak tanımlayabiliriz. Milletlere ait kültürlerin temel özelliklerinden birisi de “tarihî” ve “sürekli” oluşudur. Bir kültürün sürekliliğini “töre”, tarihîliğini ise o milletin “dil”i temin etmektedir. Töreler, millet fertlerinin “davranış kalıplarının ve tutumlarının tümünü” içine almakta olup, töreleri zedeleyen ve törelere “aykırı sayılan davranışlar” toplum içerisinde affedilemez. (Örnek 1995:128). Töreler, bir milletin sürekliliğini sağlamak için, millet fertleri ve onların hayatlarını ileriye doğru değişim ve gelişime sevk etmelidir. Milletin ilerlemesini engelleyici nitelikteki törelerden, haliyle burada söz edilmemektedir. Bir milletin “dil”inin, kültürün tarihîliğini nasıl sağladığını ifade edebilmek için, onun, “temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar ve sözleşmeler sistemi” olma özelliği ile “milleti birleştiren, koruyan ve onun ortak malı olan sosyal bir müessese”(Ergin 1986:7) olması niteliklerine bakmak yararlı olacaktır. Töre ile dilin, millete ait kültürün tarihîlik ve sürekliliğini bu şekilde ayrı ayrı sağladığını düşünmek yerine, törenin sürekliliğinin dil vasıtasıyla sağlandığını göz ardı etmemek gerekir.

Bir dilin düşünce, duygu, amaç ve isteklerin aktarılmasını sağlayan “temel” işlevinin yanında, “şiişsel işlev”[poetic function] denilen “dinleyen ya da yazılı bir metni okuyanda değişik, güçlü, etkileyici ve zevk verici duyguların, çeşitli tasarımların oluşmasına” (Aksan 1999:15) yol açan özelliği de vardır. Dilin bu özelliği, onun günlük ihtiyaçların ötesinde, sözlü veya yazılı olarak oluşturulan sanat eserlerinde âdeta bir *üst dil* olarak kullanılması olarak anlaşılmalıdır.

Dilin ifade vasıtası “söz” ve “yazı” olduğuna göre, başlangıcından günümüze kadar gelen Türk edebiyatını ifade vasıtaları bakımından “sözlü” ve “yazılı” edebiyat olarak ikiye ayırabiliriz. Bütün kültürlerde olduğu gibi Türk kültüründe de önce “sözlü edebiyat” vardı; “yazılı edebiyat” ise –yazılı metinlerin bulunabildiği- daha yakın zamanlara aittir<sup>1</sup>. Türk milletinin edebî niteliği hâiz sözlü kültür ürünleri –Halk Edebiyatı ana başlığı altında Anonim, Âşık ve Tekke edebiyatı ürünleri-, “sözlü”, “yazılı” ve “elektronik kültür ortamları” mârifetiyle bugüne kadar taşınabilmiştir (Çobanoğlu 2000: 124-158). Bu kültür ortamlarının ard arda sayılması, birincisinin bitip sonra

\* *Türk Yurdu / Türkçe'ye Saygı Özel Sayısı*, c. XXI, nr. 162-163, (Şubat-Mart 2001), s. 155-161.

\*\* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-KAYSERİ.

ikincisinin, o da bittikten sonra üçüncüsünün başladığı anlamında değildir. Yazılı kültür ortamı 1729 tarihinde matbaanın ülkemize gelişi neticesinde canlanmaya başlamıştır. XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Türk Halk edebiyatı ürünleri hem sözlü hem de yazılı kültür ortamlarında yaşamaya ve yaşatılmaya devam edecektir. Ülkemizde elektronik kültür ortamının başlangıcı 1900'lü yıllardır. XX. yüzyılın başından itibaren sözlü edebiyat ürünleri, geleneksel kesimlerde bugün kısmen zayıflamış olsa da; “sözlü”, kısmen yazılı ve -yazılıya göre- daha fazla bir oranda da “elektronik” kültür ortamlarında yaşatılmaktadır. Özellikle sözlü ve elektronik kültür ortamlarında yaşatılmaya devam eden, anonim ve halk şairlerine ait ferdi ürünler, “bestelenmiş” olmaları ve “müzik eşliğinde” söylenmeleri sebebiyle bunlardaki şiiriyetin gücü âdeta “doruğa” çıkmaktadır (Aksan 1999:16). Halk edebiyatı, “büyük ölçüde canlı söze, belleğe, sözlü tekrarlamaya dayanıyor”; onun yazıya geçirilmesinin “daha çok bu edebiyatın incelenmesine ilişkin bir aşama” olduğu söylenmektedir (Uygur 1999:92). Bu ifadelerdeki doğruluk payı göz ardı edilemez kanısındayım.

Anadolu’da, önceleri Selçuklu ve onun devamı olarak Osmanlı şeklinde görülen Türk devlet geleneğinde, “yönetici-halk” veya bir “merkez-çevre” ikileminden söz edilebilir<sup>2</sup>. “Merkez”de - Prof. Dr. Nur Vergin’in ifadesiyle söyleyecek olursak- XI.-XII. yüzyıllar arasında Selçuklu’yu, ondan sonra da Birinci Dünya Savaşı’na kadarki dönemde Osmanlı’yı görmekteyiz. “Sözlü kültür”ü dolu dolu yaşayan ve iletişimde “yazı”nın ikinci derecede rol oynadığı bir kültürün mensupları olan “çevre”deki konar-göçer bir hayat yaşayanlar, merkezdeki Selçuklu ve Osmanlı tarafından, “yerleşik düzene” sokulmak ve “muzafferiyet kazanan Sünnî İslâm’ın yayılmasını sağlamak” maksadıyla, mecburî iskâna ve “Sünnîleşme biçiminde telâkki edilen İslâmlaşma”ya tâbi tutulur (Vergin 1991:11). Burada, niçin Sünnî İslâm’ın merkezdekiler tarafından tercih edildiği sorulabilir. Bunun sebebi ise - bizim de katıldığımız- “Sünnî İslâm’ın gerçekte bir kent dini olarak tebâruz ettiği” ifadesinde gizlidir (Vergin 1991:11).

Selçuklular döneminde çevrede yaşayanların merkeze baş kaldırısı Babaî isyanıyla başlamış ve bu oluşum, Osmanlı Devleti’nin yaşadığı Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar bir anlamda devam etmiştir. Merkezdekiler çevrede yaşayanları iskân etme ve Sünnîleştirmede –kısmen- başarılı

<sup>1</sup> Sözlü ve yazılı kültür kavramları ile, bunların tarih içerisindeki gelişim, değişim ve dönüşümü için bk. Ong 1995.

<sup>2</sup> “Bu çift-kutupluluğa yol açan bir diğer etken de merkezin resmî seçkinleriyle çevre seçkinleri arasındaki nitelik farkıydı. (...) Osmanlı seçkinlerinin kültürel türdeşliğinin kaynağını biliyoruz. Sünniliğin evrensellik ilkeleri teşkil ediyordu. Bu ortodoks görüştür ki, merkez seçkinlerinin hayat tarzlarının Arap-Fars modeline yakın olmasını sağlıyordu. Oysa ki, Anadolu çevresinde yer alan göçebe ve köylü sosyal kategoriler, karşılaştıkları bu galipler kültürünü yadsıyarak, İslâmlaşmadan önceki dönemlere ait bir yığın kültür öğelerinin mayalandığı Türk kültürüne kapanıyor, köylerine çekiliyorlardı. (...) Birinci kültür Bâb-ı Âli etrafında hayat buluyor ve yeşeriyorsa, ikincisi, çevrenin öz malı olarak, çevre halkının ördüğü ‘anamlar ağında’ canlılığını korumaya devam ediyordu. (...) Toplumsal tabakalaşma sisteminin en altında bulunan, Türk dilinin ve törelerinin muhafızları olan köylülerle Türkmen aşiretler ise, Alevîlik ile Anadolu tasavvufunun ilham kaynağı olan Ahmet Yesevî’nin kozmogonik çağrısına kulak asmaya devam ediyor, tarikatlar vasıtasıyla din ve kültürü bütünleştiriyor ve bu suretle de kültürel nefesinin tükenmediğini gösteriyordu.”(Vergin 1991: 13).

olmuşlar, fakat buna karşılık olarak da çevre mensupları tarafından “merkezî iktidarın [-ki bunlar Selçuklu ve Osmanlı iktidarlarıdır] egemenliğine karşı, toplumun bastırılmış kesimlerince bir “red kültürü“ oluşturulmuştur (Vergin 1991:11). Bu red kültürünün çoğunlukla “Anadolu Şiiliğinin Alevî varyantı”(Vergin 1991:11) şeklinde tecelli ettiği söylenebilir; fakat Cumhuriyet dönemine kadar uzanan, geçmişte çevrede yaşayan Sünnî tarikat mensuplarının merkeze karşı geliştirdiği alenî olmasa da alttan alta yaşamaya çalışan bir red kültürünün varlığına da işaret etmek gerekecektir.

Çevrede zaman içerisinde oluşan bu “red kültürü”, önceleri Babaî isyanı ile “siyasî-sosyal” bir mahiyette iken, zaman içerisinde “merkez”e karşı “bir dinî akım” haline dönüşür (Ocak 1996:201). Bu dinî akım zaman içerisinde yeni bir “dinî dil”[din dili] ortaya koyacaktır(Vergin 1991:13). Bu dilin ifade vasıtası, “Türkçe”dir. Bu tavır, bir anlamda “bilinç altı Türk kimliğinin korunması”(Günay 1999b:241) maksadıyla, “atalarından kalma hayat tarzını idame ettirme ısrar ve azmi”nin (Vergin 1991:12) ifadesinden başka bir şey değildir. Zaman içerisindeki bu oluşum ve dönüşümün ortaya çıkışında, siyasî-sosyal mahiyetteki Babaîlerin Selçuklu yönetimine karşı başlatmış oldukları isyanlarının başarıya ulaşamaması etkili olmuştur. Bu hususu, Türkmen babaları da “ideallerini fikrî yoldan hareket ederek gerçekleştirmeyi düşündüler ve ona göre faaliyetlerine çeki düzen verdiler”(Ocak 1996:201) hükmü güzel bir şekilde açıklamaktadır.

Yazımızın ilerleyen sayfalarında, XI.-XX. yüzyıllar arasında Selçuklu ve Osmanlı merkezî yönetimlerinin ve “merkez”de yaşayan sanatkârların “Türk” kavramı ile “Türkçe”ye tavır alışlarındaki çelişkiyi açıklayabilmek için “avâm” ve “havass” kavramlarının merkez mensupları tarafından nasıl algılandığına bir göz atmak yararlı olacaktır:

Medreselerde okutulan “klâsik felsefî rûhiyât”, insanda “muhayyile”[hayâl gücü, imgelem] ile “müdrîke”[idrak etme, akli ve zihni kullanabilme yetisi] olarak biri âvâre, diğeri mazbut iki zihni yetenek olduğunu var saymaktadır. Medreselerde, avâm[herkes, kaba ve cahil halk, ayak takımı]’da âvâreliğin, havass[muhterem, saygın olanlar]’ta ise mazbutluğun galip olduğu öğretilir. Ayrıca eşraf ve zâdegân zümreleri de yönetim, siyaset ve askerlikte önemli görevler îfa ettikleri için kendilerini irade ve aksiyon bakımından “rekabet kabul etmez bir üstünlüğe sahip” görürler. Osmanlı’nın kuruluşuna kadar bu zümreler, etkisini merkezde kuvvetle hissettirirler; fakat zaman içerisinde Osmanlı idaresi hızla merkezîleşecektir (Tunç 1943b:107). Unutmamak için bir kez daha hatırlatalım ki, “çevre”de yaşayanlar geleneksel kültürü yaşatırlar, bunlar avâma mensupturlar, yani halktırlar. Sözlü kültüre mensup olup, bu kültürü “yaşayan Türkçe” vasıtasıyla devam ettirme gayreti içindedirler. “Merkez”deki sanatkârlar, iletişimde “söz”den ziyade “yazı”yı öne çıkarırlar<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> “Kırsal çevrenin insanlarından ve göçebelerden kendilerini tamamen soyutlamış olan merkez seçkinleri, çevrede seçkin/âvâm ayırımı bile yapmaksızın çevreyi bir bütün halinde sürü olarak algılıyor, kendilerini bu sürünün tabii yöneticisi olarak görüyorlardı. Bu bağlamda, 16. yüzyılda, Osmanlı iktidarının gücünün zirveye ulaştığı ve merkezin üstünlük damgasını tescil ettirmeyi başardığı bir dönemde, ‘başı kaba’ olarak nitelendirilen Türk halkı tarafından

Meselâ, yazılı kültürün hâkim olduğu Osmanlı dönemine ait Divan şiiri geleneğinde şâirlerin “kalem”i -bir anlamda- “kutsayan” şiirler yazdıkları bilinmektedir.

Makalede “yazı”ya “merkez”de yaşayan sanatkarların verdiği değerden ziyade, “çevre”ye mensup olan “sözlü kültür”ün taşıyıcısı ve aktarıcısı sanatkarların “söz”e atfettikleri değer ve önemi örneklendirmek gerekecektir. Bu hususta çok bilinen ve meşhur örnek Yûnus Emre’ye ait olan bir şiirdir<sup>4</sup>. Bu şiirde, “şiirin Tanrı âvâzından geldiğine inanan Yûnus, şiire [belki de daha çok “söz”e] çok üstün bir mânâ verir ve şâire büyük bir sorumluluk yükler”(Kaplan 1976:174). Prof. M. Kaplan’ın da isabetle kaydettiği gibi, bu şiirde “söz”, “kaynak bakımından değil, insanlarla münasebet bakımından ele alınmıştır.”(Kaplan 1976:174). Milletlerin tarihlerine baktığımızda, “söz”e “sözlü kültür” bağlamında yüklenen anlam daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır<sup>5</sup>.

Babaî isyanı, ilk zamanlar “siyasî-sosyal bir mahiyet” arz etmekteydi. Daha sonraları “çevre”de yaşayan tarikat şeyhlerinin de katılımıyla “Türk dili” ile kitlelere ulaşılmaya çalışılan bir “dinî akım” haline, “dinî bir söylem” kazanarak ulaştı. (Ocak 1996:201, Vergin 1991).

XIII. yüzyılda Anadolu’da resmî yazı dili olarak Farsça kullanılıyordu. Cimri, Konya’yı ele geçirince Sultan Siyavuş tahta oturtulur ve Karamanoğlu Mehmed Bey de onun veziri olur.

---

bilinen ve okunan bir şâir şüpheye düşüyor ve kendini sorgulamak ihtiyacını duyabiliyordu: ‘Halkın hoşnut olduğunu görüyorum, bir hata işlemiş olmayayım?’ Diğer taraftan, kırsal bölgelerdeki ozan ve âşıkların yaydığı halk şiirinin ‘kocaman bir eşek anırması’ olarak değerlendirilmesinden çok önce de, Selçuklu döneminde bile, Sünnî bir mutasavvıf olan bir büyük şâir Âşık Paşa, karşılaştığı olumsuz durumu izale etmek için Türkçe yazmayı kendisine görev edinmişti. Gerçi, tıpkı zamanın saray şâirleri ve okumuşları gibi, onun gözünde de ana dili edebiyata elverişli ve inceliğe yatkın değildi. Ama Âşık Paşa, çevre halkının Farsça şiire nüfuz edememesinden ötürü edebiyatta yer alan sünnî öğretiden mahrum bırakıldığını düşünüyor... Gerçekten de kırsal bölgeleri arşınlayan halk ozanları ve âşıklar, şu veya bu Alevî dedenin düşüncesini ve mistik coşkusu yaymış olmakla kalmıyor, aynı zamanda Türkmen aşiretlerin siyasî münadiliğini [sözcülüğünü] de yapıyorlardı.” (Vergin 1991:14).

<sup>4</sup> *Keleci bilen kişünün yüzünü ağ ide bir söz/ Sözi bişirüp diyenün işini sağ ide bir söz  
Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı/Söz ola ağulu aş bal ile yağ ide bir söz  
Kelecilerün bişirgil yaramazını şeşirgil/Sözün us-ıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz  
Gel ahi iy şehriyari sözümüzi dinle bari/ Hezâr gevher ü dinarı kara toprağ ide bir söz  
Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini/ Bu cihan cehennemini sekiz uçmag ide bir söz  
Yüri yüri yolun-ıla gafil olma bilün-ile/ Key sakın ki dilün-ile cânuna dağ ide bir söz  
Yûnus imdi söz yatından söyle sözi gayetinden/ Key sakın o şeh katından seni ırağ ide bir söz* (Timurtaş 1972:78-79).

[keleci: söz, mânâlı söz; şeşür-: çözmek, bağını koparmak; şehriyar: padişah; bilü: bilgi; dağ: yanık yarası; yat: yol, usûl; gayet: nihayet, uç, nokta].

<sup>5</sup> “Kelimelerde bir sihir kuvveti tasavvur edilerek bunların bazı formülleri delâletiyle realitelere hükümlenabileceği kanaati de en eski inançlarımız arasındadır. Muska taşımak, evlerin alınına ‘maşaallah’lar takmak âdeti bu inancın son artıklarını gösterir. İncillerden biri ‘Her şeyin evveli kelâm idi’ cümlesiyle başlar. Semavî bütün dinler en büyük mucizenin ‘kelâm’ olduğunu söylemekte birleşirler. Yalnız bu mucizeyi fani insanların elinden almışlar, bütün dünyaların hakiki sahip ve efendisi tanınan ezeli bir varlığa yükselterek ebedileştirmek istemişlerdir.(...) O halde kumandan, hatip, peygamber, şâir dediğimiz kimseler sözlerini dinletmesini, sözün kudret ve icazına hakim olmasını bilmekte birbirlerine yaklaşıyor ve aşağı yukarı aynı iktidarı temsil ederler.”(Tunç 1943a: 47-48).

“...bütün bilgi, his ve faaliyet dünyamızı ‘kelime’ dediğimiz ses kalıplarına doldurarak bunları kolayca ve istediği tarzda, yani olmuş ve olabilecek şeyler tarzında tertip eden dil bize, hem vâkıa hem de mefkûre dünyasını nekledebilecek bir iktidarı hâizdir.” (Tunç 1943a:48).

Karamanoğlu Mehmed Bey, Türkçe'nin böylesi bir duruma düşürülmesine üzülmüş ve 10 Zilhicce 675 [15 Mayıs 1277] tarihinde tellâllar vasıtasıyla halka şu fermanı duyurtmuştur: “Şimden gerü divânda, dergâhta, bârigâhta, mecliste ve meydanda Türkçe'den başka dil kullanılmayacaktır”. Fakat, Karamanoğlu Mehmed Bey'in Türkçe konusundaki bu duyarlılığının, daha sonra gelen “merkez”dekiler tarafından gösterildiğini söylemek zordur.

Selçuklular zamanında Konya merkezi ile “çevre”nin ilişkilerinin bozulma sebeplerini siyasî değil fakat kültürel ve edebî anlamda Âşık Paşa'nın *Garibnâme* isimli eserinden hareketle izlememiz mümkündür. Âşık Paşa'nın dedesi Baba İlyas, babası ise rivayete göre Konya'da altı ay padişahlıktan sonra kendi isteğiyle görevini Karamanoğulları'na bırakan Muslihiddin Mûsa'dır. Âşık Paşa (1272?-1333) çevrede yaşayan halkın Farsça şiiri anlayamamasından ötürü, “edebiyatta yer alan Sünnî öğretiden mahrum bırakıldığını” düşünmektedir (Vergin 1991:14). Köprülü ise onun bir şeyh olarak sadece dar bir çerçevede yaşayanlara hitap etmek yerine, düşüncelerini “bütün halka anlatmak maksadıyla saf ve sade bir lisan” kullananlardan birisi olduğu kanaatinde (Köprülü 1986b:201).

Her ne kadar “çevre”de yaşamış olsa da, genellikle kaleme aldığı eserden yola çıkarak onun bize intikal eden şekliyle “yazılı kültür” dairesinin bir sanatkâr ve düşünürü olarak kabul etmemiz daha doğru olacaktır. *Garibnâme*'nin birinci bölümünü değerlendiren Prof. M. Kaplan, onun “vahdet”[birlik] fikrine “dinî mânâsının yanında politik, sosyal, hattâ pratik bir mânâ vermiştir” cümlesiyle görüşünü ortaya koymaktadır. Haklı olarak Kaplan, devrinin önemli bir “ideologu” olan Âşık Paşa'nın çağının insanlarına Yûnus Emre ve Mevlânâ'dan daha çok tesir ettiğine inanmaktadır (Kaplan 1976:178).

Âşık Paşa sesinin ulaşabildiği “merkez” ve “çevre”de yaşayan herkese şöyle seslenmektedir: Fert, tek başına şaşkın ve çaresizdir. “İnsan, birlik şuuruna ulaşmak ve aynı inanca sahip olanlarla birleşmek sûretiyle güç ve kuvvet kazanır ve doğru yolu bulur” (Kaplan 1976:185). Böyle yapanlar “iki cihan devleti”ne

–hem mutluluğa hem de dünyevî anlamdaki “cihan devleti”ne- sahip olurlar<sup>6</sup>.

Onun Türkçe'ye ait dönemin bakış açısını ve yapılması gerekenleri telkin ettiği ifadeleri de, aynı millete mensup olanların aynı dille -Türkçe ile- konuşup yazması yoluyla iletişimdeki ayrılıkların yok edilmesi isteğinden başka bir şey değildir<sup>7</sup>. Bir anlamda Âşık Paşa'nın bu ifadeleri

<sup>6</sup> “Bes bilün kim kanda birlük varise/Kim kimünle ikiliksüz yârise  
Devlet-i her dü cihân anlardadır/ Anlurun menzilleri canlardadır” (Kaplan 1976:185).

<sup>7</sup> Gerçi kim söylendi bunda Türk dili/İlle ma'lûm oldu ma'nâ menzili

de “merkez”dekilere ve gelecekte bir “red kültürü” oluşturacak olan “çevre” mensuplarına, iletişimde dil birliğinin önemini vurgulaması açısından önemlidir.

Bir örnek olması bakımından Âşık Paşa'nın oğlu ve XIV. yüzyılda yaşayan Elvan Çelebi'nin Türkçe konusundaki tespiti önemlidir<sup>8</sup>. Bu tespit, daha sonraları kâmil mânâda ortaya çıkacak olan “red kültürü”nün oluşumunda Türkçe'nin önemini ortaya koymaktadır. Zaten bu halife ve abdalların kitlelere Türkçe dışında başka bir dille hitap etmeleri de mümkün değildir.

Selçuklu ve Osmanlı “merkez” mensupları, “çevre”de yaşayanları topyekûn “sürü” olarak algılamakta ve kendilerini de “bu sürünün tabîî yöneticisi olarak” görmektedirler (Vergin 1991:14). Bakış açısı merkez mensuplarında böyle olunca, aynı merkezde yaşayan sanatkârların -büyük çoğunluğu aynı millete mensup olsa da- “Türk”<sup>9</sup> ve “Türkçe”ye<sup>10</sup> bakışlarında da “çevre”yi bir

---

*Çün bilesin cümle yol menzillerin/Yirmegil sen Türk ü Tâcîk dillerin  
Kamu dilde var idi zabt ü usûl/ Bunlara düşmüş idi cümle ukul  
Türk diline kimesne bakmaz idi/Türklere hergiz gönül akmaz idi  
Türk dahi bilmez idi ol dilleri/İğnce yolu ol ulu menzilleri (Levend 1960:8)*

<sup>8</sup> *Hulefa kopdı hem niçe abdal/ Görmedi bunların gibi meh ü Sal  
Dili Türkçe tolu ki yani pür/ Işk u şevk u muhabbet u ikbal” (Elvan Çelebi, vv. 111b-112a. Ocak 1996:201;1960 ve 1961. beyitler).*

Farklı bir okuyuş şekli için ayrıca bk.

*“Hulafa kopdı hem niçe abdal/ Görmedi bunların gibi meh ü Sal  
Delü Türkçe tolu ki ya 'ni pür/ Işk u şavk u muhabbat u ikbal (Tulum 2000:625).*

İzzeddin Ahmed'in *Süheyl ü Nevbahar* isimli eserinde Türkçe sevgisine dair şu beyitler de konumuz bakımından önemlidir:

*Cihanda bugün resm eyle gider/ Ki öğüş kişi Türkiye meyl eder  
Bu hikmetdürür kişi ger eyleye/ Ki dilince her kavm ile söyleye (Levend 1960: 8).*

<sup>9</sup> Gerek Anadolu-Rumeli ve gerekse Orta Asya coğrafyasında yaşayan bazı fikir ve sanat adamlarının “çevre”de yaşayan “Türk” olarak kabul ettikleri halkı/ahâliyi değerlendirmeleri ilgi çekicidir. Buradaki hâdiseyi merkez-çevre karşılığı bağlamında “yazılı kültür” mensuplarının “sözlü kültür”ü yaşayan ve yaşatanlara karşı bir bakışı olarak görmek daha doğru olacaktır:

*“Türk'e şehir içi zindan gelir”* atasözüne dayanarak A. Vefik Paşa(1823-1891) “Türk kelimesinin kaba, köylü mânâsında müsta'mel olduğunu” iddia ediyor (Köprülü 1986b:198).

Abdülhak Hâmid Tarhan (1852-1937), *Eşber* isimli eserinde yer alan şu beytinde bu duyguyu açık olarak ifade etmektedir: *“Pek hoştur o halka yâver olmak/ Zira biliriz ki hepsi ahmak”* (Tunç 1943b: 107).

*Adlî* mahlâsıyla şiirler yazan II. Bâyezıd (1442-1512)'in Türkler hakkındaki görüşleri ise şöyledir: *“Değme etrâk ne bilsün gam-ı aşkı Adlî/ Sırr-ı aşk anlamağa haylice idrâk gerek”* (Eyuboğlu 1991:86).

“Atayî adlı bir divan ozanı da Türk'ü nitelerken: *Türk'ün asılmak olur mi'râcı* demekten kendini alamıyor.” (Eyuboğlu 1991:86-87).

Aslen her ikisi de Türk olan Bâkî(1526-1600) ile Nef'î'nin (1527?-1635) ifadeleri:

*“Türk ehlinin ey hâce biraz bâşı kabâdır” (Bâkî)*

*“Türk'e Hak çeşme-i irfânı harâm etmiştir/ Eylese her ne kadar sözlerini sihr-i helâl” (Nef'î) (Köprülü 1986b:197).*

Türk'e böylesi bir bakış açısı, sadece Osmanlı Türklerine ait bir husus değildir. Doğu Türkleri arasında da bu görüşün yaygın olduğunu görüyoruz: Ali Şîr Nevâî (1441-1501) “Türk” kelimesini - *Mecâlisü'n-Nefâis* ve *Muhakemetü'l-Lûgateyn* isimli eserlerinde- “taşralı”, Türkâne kelimesini ise “kaba saba” anlamında kullanmıştır. Çağatay şâiri İsmet-i Buharî de benzer görüşler ileri sürüyor (Köprülü 1986b:198).

XVII. yüzyıl halk şâiri Âşık Ömer'in bir şiirinde yer alan “Türk” hakkındaki görüşleri ise ibret vericidir. Bu şiirin sadece birinci ve son dörtlüğünü veriyoruz:

*Türk kavmine minnet etmek olur mu/Karnında dalağı şiştikten kelli/ Bin nasihat etsen birin alır mı/ Öykelenip aklı şaştıktan kelli.*

*Ömer dedi kim nasihat tutana/ Türk kavminde hicap yoktur utana/Her ne gelir ise söyler lisana/Haya damarları şiştikten kelli. (Eyuboğlu 1991: 84-85).*

“sürü” olarak algılamamanın izleri elbette görülecektir. Aynı ayrı ele alarak açıklamaya değer bulmadığımız bu ifadeler hakkında: “Bunların hepsi de –bir kaçı müstesna- yüz kızartacak kadar çirkin ve küstahçadır. Bu hususta bunu söyleyenler için ne bir mâzeret, ne de bir te’vil bahis mevzu’u olabilir”(Levend 1984:595) diyen Âgah Sırrı Levend’e hak vermemek elde değildir. XX. yüzyıl başlarında merkezdekilerin çevrede yaşayan insanlara bu bakış açısının verdiği rahatsızlığı benliğinde hisseden İttihat ve Terakki mensupları, I. Dünya Savaşı devam ederken, “çevre”de yaşayan bu insanları “merkez”deki aydınlara tanıtmaya yönelik bilimsel çabalara girişmişlerdir<sup>11</sup>.

Arap-Fars dil, kültür ve edebiyatının ilhâm ve tesiriyle, Anadolu’daki kültürel merkezlerde önceleri tercüme, daha sonraları ise te’lif eser verme şeklinde görülen “yazılı edebiyat” oluşturulmaya çalışılır. Arap ve Fars edebiyatları örnek alınarak oluşturulmaya çalışılan bu yeni tarz yazılı edebiyatta Türk dilinin yetersizliklerinden şâirlerin şikâyet ettikleri de bir vâkıdır<sup>12</sup>. Şâirlerin bu ifadeleri, Türkçe yazmadaki sıkıntılar ile, bu dille yazdıkları için özürlerini beyan eden ifadeler içermektedir.

\* \* \*

XVIII. yüzyıl imparatorluk hayatında birbiriyle geçirgenlik özelliği olan üç büyük ve önemli kültür dairesi olduğu bilinmektedir. Bunlardan “*büyük şehir kültürü*”, “sistematik eğitim yolu ile edinilen ve geliştirilen kültür”; “*göçebe ve yarı göçebe kültürü*”, “hayat tarzı itibarıyla eski an’anevî kültürü muhafaza ederek yaşayan göçebe ve yarı göçebeler ile küçük köylerde yaşayanlar”ın kültürü; “*geçiş veya tekke-tarikat kültürü*” ise “her iki kültüre ait unsurları kısmen

---

[“Geri” ayaklı şiirdeki bu kelimenin “kelli”[sonra] olması lâzım; böyle düzeltilmiştir.] “Çevre”deki insanlarla ilgili olarak Âşık Ömer’in bu değerlendirmesi, “merkez” ve orasının “yazılı kültür”ü ile irtibat kurmaya başladığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Onun Türk dediği, “çevre”de yaşayan ve Türkçe konuşan, geleneksel kesimdir.

<sup>10</sup> Tokatlı Leâli (XV. yüzyıl) Lâtifi Tezkiresi’nde kaydedilen şikâyetnâmesinin matla’ında “*Olmak istersen itibara mahâl/ Ya Arap’tan yâhut Acem’dan gel*” diyor. Şâir Mesihî (1490?-1535) de bir Türk olarak kendisine “merkez”in “yazılı kültür” muhitinde yer olmadığından şu ifadelerle yakınıyor: “*Mesihî gökten insana sana yer yok/ Yürü var gel Arap’tan yâ Acem’dan*” (Köprülü 1986b:198).

<sup>11</sup> Bu cümleden olarak Baha Said Bey’in (1882-1939) Anadolu’daki Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî zümreleri hakkındaki katımlı gözlem tekniğiyle yapmış olduğu araştırmaları ve bu araştırmalardaki Türkçe konusundaki duyarlılığı zikredilebilir. Bk. Baha Said Bey 2000: 87-89; 115-120;123-148;200-231.

<sup>12</sup> Devletoğlu Yusuf, 1423-1425’de yazdığı manzum *Vikaye*’nin ön sözünde Türkçe sevgisi ve bu dille Arap-Fars tarzında şiir yazmanın güçlüğüne şöyle anlatıyor:

*“Dinle imdi Türkî bir manzum kitab/İtdiğümçün siz bana itmen itâb  
İy nice gördük ulu âlimleri/ İlmîyle âmil ü kâmilleri  
Türk dilince bunca te’lif itdiler/ Ol (ki) maksuddur âni gözetdiler  
Özrini hem anda kıldılar beyan/ Hayr-ı nas olmak dilediler heman  
Yani kim çok düzdiler Türkçe kitab/ Ma’ni yüzünden götürdiler nikab  
Kimse âni görüp inkâr itmedi/ Hem idenler dahi hiç ar itmedi* (Levend 1960: 9).

*Süheyl ü Nevbahar* isimli eseri Farsça’dan çeviren Mesud bin Ahmed’in bu konudaki yakınmaları ise şöyledir: “*Bu arada özrüm hemin nenkdürür/ Ki Türk’ün dili gen [geniş] değil tenkdürür*” diyor ve eseri bitirinceye kadar çektiği zahmeti: “*Bu bir nice beyti düzünce benüm/ Hacâletten eridi yaru tenüm*” sözleriyle anlatıyor.

Sarıca Kemâl, *Selâtin-nâme* adlı eserinde ise şöyle demektedir: “*Bu Türkî dil begaayet sert dildür/ Söz ehli iş bi dilden key hacildür*”(Levend 1984: 619).

bünyelerinde muhafaza etmekle birlikte, bir nev'i te'lif karakteri taşıyan bir kültür"dür (Yıldırım 1998:58). Bunlardan birincisi, yani *büyük şehir kültürü*, ağırlıklı olarak "yazılı", *geçiş veya tekke-tarikat kültürü* "sözlü", kısmen de "yazılı", fakat *göçebe ve yarı göçebe kültürü* ise hemen tamamıyla "sözlü" kültür ortamlarının mahsûlüdür. Meseleyi bu bağlamda ortaya koyduğumuzda, ikinci ve üçüncü kültür dairesi mensuplarının kültürel iletişimde yazıdan daha ziyade "söz"ü iletişim aracı olarak kullandıklarını söyleyebiliriz.

"Sözlü kültür ortamı" içerisinde halk şâirlerinin "söz"e atfettikleri önem, sözün şiirsel işlevi ile ilgilidir. Her ne kadar ilk plânda birer "ferdî eser" hüviyetinde görünseler de gerçekte zamanla birer folklor ürünü haline gelen şâirlere ait bu ürünler, "sözlü", "geleneksel", "çeşitlenme", "anonimlik" ve "kalıplaşma" özelliklerine sahiptir (Yıldırım 1998: 68-69). Şâyet bir folklor hâdisesini "canlı gösterim" olarak algılamamız gerekecekse, o zaman da "gelenek", "anlatıcı", "dinleyici çevresi", "metin" ve "müzik" unsurları göz ardı edilmemelidir (Görkem 2000:4-12).

Özetle söylemek gerekirse, Halk Edebiyatı (anonim, âşık ve tekke) mensubu olan ismi bilinen veya bilinmeyen sanatkârlar "söz"ü "saz"a koşarak söylemişlerdir<sup>13</sup>. Buradaki "söyleme" kavramına özellikle dikkat çekmek istiyorum<sup>14</sup>. Çünkü Halk Edebiyatı ürünleri ne yazık ki bu güne kadar "yazılı edebiyat"ın kurallarına göre değerlendirilmiştir.

<sup>13</sup> Prof. Dr. Umay Günay, "Alevî-Bektaşî Edebiyatı" diye ayrı bir edebiyat kabul etmemektedir. Bizim de katıldığımız Günay'ın görüşlerini aşağıya kaydetmek istiyoruz:

"Türk Edebiyatı içinde önce Fuad Köprülü tarafından ifade edilen, diğer araştırmacılarca da tekrarlanan Alevî-Bektaşî Edebiyatının varlığı konusu bence tartışmaya açıktır(...) Alevî-Bektaşî Edebiyatı adıyla anılan edebiyat, temsilcilerinin alevî olmaları ve bu inancın ve tercihin kabûllerinin bir kısmının şiirlerde yer alması ve bazı temsilcilerinin Osmanlı Safevî daha sonra da İran çatışmalarında tercihlerini Osmanlı karşıtı yapmaları dışında gerek şekil, dil, üslûp ve estetik anlayışı gerek kültür birikimi edebî gelenek olarak müstakil bir edebiyat olabilecek örneklerle sahip değildir. Örneklerinin ve uygulamalarının Âşık ve Tekke edebiyat tarzları ile büyük ölçüde örtüşmeleri sebebiyle ben Alevî-Bektaşî inancını belli bir kabul ve düzen içinde dile getiren halk şâirlerinin eserlerinin Âşık ve edebiyat tarzları içinde bir akımı temsil ettikleri görüşündeyim. Bazı şiirlerinde belirli bir konunun işlenmesinin, koşma ve mani nazım şekillerinin türevi olan nefes ve demelerin bütünüyle farklı bir edebiyat meydana getirebileceği görüşüne katılmıyorum. Alevî semahlarındaki ezgi bütünlüğü Orta Asya'dan taşınan Türk kültür birikiminin bu grubun sünnî kesimler kadar Arap-Fars etkisine açık olmadığını gösteren örneklerinden biridir. Sünnet inancıyla sünnî kesim Arap ve diğer İslâm ülkelerinin etkilerine daima çok açık olmuşlardır. Osmanlı devletinde Türk kimliği de diğer imparatorluk üyeleriyle eş değer görülmüştür. Kabul gören kimlik Osmanlı sünnî müslüman kimliği olmuştur." (Günay 1999b: 241).

<sup>14</sup> Burada maksadımızı daha iyi ifade edebilmek için Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün Yûnus Emre ve şiirleri hakkındaki kanaatlerini vermek istiyoruz:

"Yunus Emre 'söz çattım', 'soy soyladım', 'dilimi Tanrı söyletti', 'söz söyledim' diyor da, 'yazdım', 'şiir yazdım', 'elime kalem aldım', yahut 'Tanrı yazdırdı' demiyor. Onun söylediklerinin hiç biri elde kalem şiir yazmanın işareti değil. Halbuki, ondan sonra gelen Divan şâirlerinin çoğu kalemlerini metheden şiirler yazmıştır." (Başgöz 1990:79).

"...Yunus Emre'yi, eğer yazdıklarını şiir gibi okusa, Oğuz ve Türkmen obalarında kimse dinlemeyecekti. Bizim halk edebiyatımızda türküsüz şiir okuma diye bir gelenek yoktur. Şiir, çalmır söylenir de öyle dinlenir. Sesi türkü söylemeye yatkın olmayan hikâyeciler, yanlarına bir çalgı çalan ve türkü söyleyen bulduktan sonra halka hikâye anlatırlar. O kadar ki at üstünde giden hikâye kahramanları, ya kargısını saz edip 'basar dertli sinesine, gelir sözün binasına', yahut eğer kadın ise, on iki belik saçtan birini ayırıp saz yerine 'dertli sinesine kor, saç siyah, gerdan beyaz birbirlerine yakışır'. Türkü ancak böyle söylenir." (Başgöz 1990:80).



Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hareketle, çeşitli tarikat meclislerinde icrâ edilen eserlere ait (semah, nefes, ilâhî, deme v.b.) “müzik” eşliğinde söylenen “söz”lerin “dinleyici çevresi”nin anlayabileceği cinsten olması kadar doğal bir şey olamaz. Dolayısıyla halk şâirinin ait olduğu dönemdeki “yaşayan Türkçe”yi kullandığını söyleyebiliriz.

Halk şâirleri tarafından Türkçe söylemenin niçin tercih edildiğine dâir Kaygusuz Abdal’ın (XIV.-XV. yüzyıllar) görüşleri ve bakış açısı cidden önemlidir<sup>15</sup>. Bun ifadeler bize Alevî-Bektaşî inancında ibadet[din] dili olarak niçin Türkçe’nin tercih edildiğini, Türkçe bilmeyen Bektaşî inanç mensuplarının ibadetlerinde Türkçe’yi ana dili olarak kullandıklarını ve ana dili Türkçe olmayan fakat gerçekten içten ve güzel eserler ortaya koyabilen gayrı müslim ve gayrı Türk olan sanatkârları düşündürmektedir.

XV. yüzyılda *Kabusnâme* isimli eseri çeviren İlyasoğlu Mercimek Ahmed’in şiirin niteliği konusundaki düşünceleri de, Türkçe şiir söyleyecekleri önemli mesajlar vermektedir<sup>16</sup>. Yazarın istek ve arzuları “yazılı kültür” mensubu sanatkârların Türkçe’ye gereken duyarlılığı göstermesine işaret etmektedir.

\* \* \*

Selçuklu’dan Cumhuriyet döneminin başına kadarki zaman dilimi içerisinde halk şâirlerinin eserlerine baktığımızda, Selçuklu ve Osmanlı “merkez”lerine karşı bir “red kültürü” oluşturma gayreti içerisinde olan Alevî-Bektaşî şâirlerinin “Türk kimliğinin korunması ve yaşatılması” yolunda önemli hizmetler îfa ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

---

*“Yunus eder erenlerin dirliğini dirilmedim/ Gücüm yettiğince bari soylarını soylayayım”* (Başgöz 1990:79) “Yunus yukarıdaki dizelerinde ‘Erenlerin iyi günlerine yetişemedim, bari soylarını soylayayım’ diyor. Soy soylamak bizim epik edebiyatımızda bir kimseyi, yahut bir kimsenin soyunu sopunu ululamak için türkü söylemek olur; türküye de bir müzik âleti eşlik eder. (...)Yunus da ‘soy soylarken’ herhalde bir müzik aleti çalıyordu. (...) Yunus Emre bizce bu çalgılardan birini [şeşte, kopuz] çalmayı öğrenmiştir.” (Başgöz 1990:80).

Kaldı ki Yunus’un şiirlerini dinî meclislerde çalıp söyleyip ibadet edenlerle ilgili Ebussud Efendi’ye soru sorulur ve onun da bu husustaki cevabına dâir fetva metninde yer alan Yunus’a ait mısralar, bize onun şiirlerinin meclislerde çalınıp söylendiğini göstermeye yetecektir. (Bk. İz 1964:48’den Başgöz 1990:43. )

<sup>15</sup> Kaygusuz Abdal Tanrı’yı, Cebrail’i ve Hz. Âdem’i Türkçe şöyle konuşturmaktadır:

“Cenâb-ı Hak Cebrâil Aleyhisselâma: ‘Yâ Cebrâil, Âdem’e git, Türk diliyle ona söyle hemen Cennet’i terk etsin’. Cebrail de Hz. Âdem’e Allah’ın emrini Türk diliyle bildirir. Neticede Hz. Âdem Cennet’ten ayrılır.

*“Türk dilin Tanrı buyurdu Cebrâil/ Türk dilince söylegil dur git dedi*

*“Türk dilince Cebrail ‘hey dur’ dedi/ ‘Durugel Uçmag’ın terkin ur didi”* (Güzel 1981: 191-192).

Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ* isimli eserindeki aşağıda vereceğimiz ifadelerle, dillerden yalnız Türkçeyi bildiğini ve iletişim dili olarak da ısrarla bu dili kullandığını söylüyor:

*“Biz dillerde Türk dilin bilürüz, gün dogıcak ‘irte oldı’ dirüz, tolanıcak ‘gice oldı’ dirüz. Sunun geldüğünden yana ‘yukarı’ dirüz, gitudüğünden yana ‘aşağı’ dirüz. Türk dilince heman bu kadar bilürüz.”* (Güzel 1987:96).

Kaygusuz yine *“Ey derviş ‘mî-dâni mî-dâni’[biliyorsun, biliyorsun] dir durursun. Sen hiç Türkice bilmez misin?”* diyerek Türkçe konusundaki duyarlılığını ortaya koyuyor (Güzel 1998:138).

<sup>16</sup> *“Ey oğul, şâir olup da şiir söylemeye niyetlenirsen, şiirde sözünün rûşen olmasına, yani açık olmasına çalış, sakın gaamız söylemeyesin, yani örtülü söylemeyesin. Meselâ bir şiirde bir sözün anlamını yalnız sen biliyorsan başkası bilmiyorsa, böyle sözü söyleme, çünkü şiiri halk için söylerler, kendi kendileri için söylemezler. Öyleyse şiirin anlamı açık gerekir ki, açıklığından ötürü herkes beğensin.”* (Kabusname:73).

Halk şâirleri, eserlerinde, “yaşayan/canlı Türkçe” ile ve genellikle halktan birisi gibi konuşmaktadır. Şâirlerin kullandıkları Türkçe’ye baktığımızda, bu dilin “şiirsel işlev”e sahip olduğunu görüyoruz. Çünkü, “Türk milleti bütünüyle şâirdir, zariftir, incedir ve bunlar onda iğreti değildir. Kısacası Türkçe bir mecazlar dilidir; bu, hepimizin gururudur.” (Gökyay 1995:338).

Halk şâirlerinin Türkçe’si, ait olduğu dönemin yaşayan Türkçesi olduğu için, edebiyat ve dil araştırmacılarının bu şiir dilindeki anlatım özelliklerini kolaylıkla anlayıp kavrayabileceği düşünülebilir. Bu eserlerde “halk dili” “canlı haliyle” yer aldığı için (Boratav 1982:352) aslında araştırmacıların işi daha da zorlaşmaktadır. Bu hususu rahmetli Orhan Şâik Gökyay, “halk şâirlerini anlamamanın bir bakıma, divan şâirlerini anlamaktan daha güç olduğunu söyleyebiliriz” (Gökyay 1995:337) şeklinde haklı olarak dile getirmiştir.

#### KAYNAKÇA:

- AKSAN, Doğan (1999). *Halk Şiirimizin Gücü*, Ankara: Bilgi Yayınları.
- BAŞGÖZ, İlhan (1990). *Yunus Emre/ Araştırma ve Şiirlerinden Güldeste*, İstanbul: Indiana Üniversitesi Türkçe Programı Yayınları-I, Pan Yayıncılık.
- BAHA SAİD BEY (2000). *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, (Girişi yazan ve yayına hazırlayan: İsmail Görkem), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (1982). “Dilimizin Gelişmesi” [1942], *Folklor ve Edebiyat(1982)-I*, İstanbul: Adam Yayınları, s.351-356.
- BOZKURT, Fuat (1990). *Semahlar (Alevi Dinsel Oyunları)*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- BOZKURT, Fuat (1993). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, 3. baskı, Ankara:Tekin Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (1986). *Üniversiteler İçin Türk Dili*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki (1991). *Alevî-Bektaşî Edebiyatı*, İstanbul: Der Yayınları.
- GÖKYAY, Orhan Şâik (1995). “Yunus Emre’yi ve Halk Şairlerini Anlamak” [1986], *Eski, Yeni ve Ötesi (Seçme Makaleler 1)*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.337-361.
- GÖRKEM, İsmail (2000). *Halk Hikâyesi Araştırmaları/ Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuarı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜNAY, Umay (1999a). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 3. baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜNAY, Umay (1999b). “Pir Sultan Abdal Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 3. baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 241-264.
- GÜZEL, Abdurrahman (1981). *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî)*, Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜZEL, Abdurrahman (1987). *Kaygusuz Abdal, Dilgüşâ*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜZEL, Abdurrahman (1998). “Halk Şâirlerimizde Türk Dili Şuuru”, *Türk Dili*, nr. 435 (Mart 1998), s.130-138.
- İZ, Fahir (1964). *Türk Edebiyatında Nesir*, İstanbul: Küçükaydın Matbaası.

- KAPLAN, Mehmet (1976). "Âşık Paşa ve Birlik Fikri", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.177-189.
- KEYKÂVUS Mercimek Ahmed. *Kabusname*, c.II, (Hazırlayan ve sadeleştiren: Atillâ Özkırmılı), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1986a). "Sazşairleri, Dün ve Bugün" [1962], *Edebiyat Araştırmaları*, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s.165-193.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1986b). "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşei ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe", [1331/1915], *Edebiyat Araştırmaları*, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s.195-238.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1986c). "Arûz", [1942], *Edebiyat Araştırmaları*, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.317-360.
- LEVEND, Âgâh Sırrı (1960). *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 2. basım, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LEVEND, Âgâh Sırrı (1984). *Divan Edebiyatı/Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, 4. baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- MELİKOFF, İrene (1998). *Hacı Bektaş/ Efsaneden Gerçeğe*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- NOYAN, Bedri (1987). *Bektaşilik, Alevilik Nedir?*, Genişletilmiş 2. baskı, Ankara: Sanat Kitabevi.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1996). *Babaîler İsyanı/ Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Genişletilmiş 2. basım, İstanbul : Dergâh Yayınları.
- ONG, Walter J.(1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür/Sözün Teknolojileşmesi*, (Çev.:Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1995). *Türk Halkbilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZKAN, Zeki (1998). *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- TİMURTAŞ, Fâruk Kadri (1972). *Yunus Emre Divanı*, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları.
- TULUM, Mertol (2000). *Tarihî Metin Çalışmalarında Usûl*, İstanbul: Deniz Kitabevi.
- TUNÇ, Mustafa Şekip (1943a). "Sözün Tesiri", *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası. 1943, s.47-49.
- TUNÇ, Mustafa Şekip (1943b). "Halk Mefhumundan Ne Anlıyoruz?", *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul:Cumhuriyet Matbaası, s.106-108.
- UYGUR, Nermi (1999). *İnsan Açısından Edebiyat*, Yapı ve Kredi Yayınları.
- VERGİN, Nur (1991). "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", *Türkiye Günlüğü*, nr. 17 (Kış 1991), s.11-21.
- YILDIRIM, Dursun (1998). "Türkiye'de Folklor Araştırmalarının Gelişme Devreleri", [1983], *Türk Bitiği- Araştırma/İnceleme Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 43-60.