
FİLOLOJİ

Editör: Prof.Dr. Ömer ŞEKERCİ

FİLOLOJİ

Editör

Prof. Dr. Ömer ŞEKERCİ

yaz
yayınları

2024

FİLOLOJİ

Editör: Prof. Dr. Ömer ŞEKERCİ

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-6104-49-5

Ekim 2024 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Trabzon Manilerinde Ölüm Teması ve Ölüm ile İlgili Bazı Gelenekler.....	1
<i>Ferhat ÖZMEN</i>	
Linguistic Human Rights in Turkey.....	12
<i>Eser ÖRDEM</i>	
Cönklerde Geçen Müfredler Üzerine	32
<i>Mehmet EROL</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

TRABZON MANİLERİNDE ÖLÜM TEMASI VE ÖLÜM İLE İLGİLİ BAZI GELENEKLER

Ferhat ÖZMEN¹

1. GİRİŞ

Yaşamın bir parçası ve her canlının kaçınılmaz sonu olan ölüm, biyolojik bir gerçeklik olmakla birlikte toplumsal doğrudan ilgilendirin bir olgu olarak farklı disiplinlerin çalışma alanına girmiştir. Mitoloji, felsefe, sanat, psikoloji, sosyoloji vb. alanların ilgisini çeken ölümün ne zaman ve nasıl geleceğinin bilinmemesi onun insanlık tarihi boyunca ilgi ve merak konusu olmasına neden olmuştur. *“Ölüm, insanlığın ortak kaderidir. Her insan doğacak, yaşayacak ve nihayet hayata veda edecektir. Hayat ve ölüm kavramları her zaman bir uç sınır olarak yer almıştır hafızalarda... Ölüm, insanların, nefesini ensesinde hissettikleri, hep yanında olduğunu düşündüğü bir tükeniştir.”* (Şenocak, 2006: 436). Teolojik ve metafizik açıklamalar ile ölümü kabullenip yaşamını devam ettirmeye çalışan insanlar toplamdan topluma farklılık gösteren kültürel uygulamaları ile ölüm karşısında ruh sağlığının korumaya çalışmıştır.

Kültürel hayatı bütün boyutları ile yansıtan edebi eserlerde de ölüm kaygısı ve düşüncesi konu edilerek ölüme karşı farkındalık geliştirilmeye çalışılmıştır. İslamiyet öncesi Türk edebiyatında “sagu”, halk edebiyatında “ağıt”, divan edebiyatında “mersiye” şeklinde adlandırılan edebî türlerde ölüm olgusu ele alınmıştır. Halk edebiyatının en yaygın türü olan ve toplumsal yaşamı her yönü ile anlatan manilerde de ölüm

¹ Öğr. Gör. Dr., Samsun Üniversitesi, Dilmer, ferhat.ozmen@samsun.edu.tr, ORCID: 0000 0003 2969 5726.

işlenmiştir. “*Maniler, başta sevda ve ayrılık olmak üzere, insanoğlunun, acı-tatlı her türlü duygusunu konu alan, az sözle çok anlamın ifade edildiği, genellikle 7 heceli (4+3 şeklinde duraklı) olup, aaxa şeklinde kafiyeli müstakil (diğer manilerden bağımsız) dörtlüklerdir.*” (Şimşek, 2015:64). Çoğu zaman sevgiliyi duyulan aşkın ifade edildiği manilerde ölüm, ölümün yarattığı acı, mezarlık, ölüm sonrası uygulanan çeşitli adet ve inançlar da vb. dile getirilir. Ölüm kaygısı ve düşüncesinin manilerde işlenmesi halk bilimi ürünleri ile toplum arasında organik bağın varlığını ispatlar.

2. TRABZON MANİLERİNDE ÖLÜM TEMASI VE ÖLÜMLE İLGİLİ GELENEKLER

Doğa Karadeniz bölgesinin önemli şehirlerinde biri olan Trabzon, insanlık tarihi boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Bu durum Trabzon’un çok kültürlü bir yerleşim yeri olmasını sağlamıştır. Trabzon’un bu çok kültürlü dokusu zengin bir sözlü kültürün oluşmasına da yardımcı olmuştur. Çalışmanın kaynağını oluşturan ve Ali Çelik tarafından hazırlanan “Manilerimiz ve Trabzon Manileri” adlı kitapta Trabzon’un çok kültürlü yapısının izleri görülür. Trabzon ve çevresinden derlenen manilerin bir araya getirildiği kitap, halkbilimi alanında büyük bir boşluğu dolduracak niteliktedir.

Trabzon manileri üzerine içerik çözümlemesi yapmak, ölüm algısı üzerine bazı tespitlerin elde edilmesine yardımcı olur. “*İçerik çözümlemesi iletilerin açık, aşıkâr içeriğinin nesnel, ölçülebilir ve doğrulanabilir bir açıklanmasını yapabilmek amacıyla yapılır.*” (Bal, 2001: 61). İçerik çözümlemesi ile Trabzon manilerinde ölüm temi üzerine anlam okumaları yapılabilir: Bireyler ölüm olgusunu nasıl değerlendirmiştir? Ölüm sonrası uygulanan adetler nelerdir? Ölümden hangi mesajlar çıkarılabilir? vb. sorulara yanıt bulunabilir.

2.1.Trabzon Manilerinde Ölüm Konusundaki Değerlendirmeler

Bu başlık altında, bireylerin yetişmiş oldukları kültür bağlamında ölüm olgusu hakkındaki genel değerlendirmeleri, bir başka ifadeyle ölümü nasıl algıladıkları analiz edilecektir. Trabzon manilerine göre bireyler bu dünyada bir yolcudur ve bu yolculuk ölümle son bulacaktır. Ömür bir sermayedir ve bunun iyi kullanılması gerekir. Ölüm ile ilgili bir başka değerlendirmeye göre ise yâlden ayrılmak ölüm demektir. Sevgilinin ilgisizliği ve vefasızlığı âşığı her gün öldürmektedir. Ölüm ile ilgili diğer değerlendirmeler şu başlıklar etrafında sıralanabilir.

İnsanların ölümü asla unutmaması gerekir:

“Ölürsem mezarımı

Yol üstüne koysunlar

Ordan gelip geçenler

Bu dertludur desinler” (Çelik, 2005:490)

Modern yaşam ölümü kabullenmeyi reddederek refah, mutluluk ve cinselliğin hâkim olduğu bir düşünce tarzı ile bireylerin yaşaması gerektiğini söyler. Ölümü hatırlatan her şeyden uzak durulması gerektiğini kabul eden bu düşünceye göre mezarlıklar şehir dışında olmalı, ölüm hastane odalarında ya da film sahnelerinde yaşanmalıdır. Yukardaki manide mezarın yol kenarına yapılmasını isteyen âşık bu düşüncenin zıt olarak ölümü hayatın merkezine koymuştur. Ölümün yadsınmaz bir gerçek olduğunu ve derdinin çok büyük olduğunu anlatmak için de mezarını yol üstüne koyulmasını vasiyet etmiştir.

Yaban ellerde/gurbette yaşamak ölmekten daha zordur:

“Arpa ekim az oldu

Atım yaramaz oldu

Düşüm el köyelerine

Bana ölüm farz oldu” (Çelik, 2005: 228)

Bireyler çeşitli nedenlerden dolayı başka yerlerde/gurbette yaşamak zorunda kalabilir. Söz konusu yerlerde kimi zaman büyük sıkıntılar ile karşılaşılır. Bu sıkıntılar gurbet elde bulunmanın neden olduğu ayrılık acısı ile birleşince birey için hayat çekilmez hale gelebilir.

Sevdalık, öldürür:

“Susadım susuzluktan

Bir su verin oluktan

Benim derdim su değil

Ölüyum sevdalıktan” (Çelik, 2005: 199)

Manilerde âşık olmak, çoğu zaman ölmek demektir. Sevgili, vefasızlığı ile âşığa acı ve ıstırap verir. Onu öldürmek için her türlü zulmü yapar, kimi zaman da âşığın canına kast eder. Sevgiliyi ne açlık ne de susuzluk öldürür. Onun tek derdi yolunda ölmeye razı olduğu sevgiliye kavuşmaktır.

Hesap vakti ölümle başlar:

“Ah yârim öleceksin

Mezara gireceksin

Dokuz tahta altında

Ne cevap vereceksin” (Çelik, 2005: 199)

Bireyler dünyada belli bir süre kalacak ve sonra hesap vermek üzere dokuz tahta altına/mezara girecektir. İster uzun ister kısa yaşasın bütün bireyler bu kaçınılmaz sonra karışılacak ve hesap gününde her şeyi hakkında sorgulaya tabi tutulacaktır. Bireyler bu bilinç ile hareket etmeli, ölmeden önce kendilerini hesaba çekmelidir.

Ölüm genç yaşlı dinlemez:

“Hiç kimseler kalmadı

Habı benim halımda

Koydum kardaş toprağa

Yirmi dokuz yaşında” (Çelik, 2005:244)

Yaşamın bir gerçeği olan ölümün nerede ve ne zaman geleceği belli değildir. Kimi bireyler çok uzun süre yaşamını sürdürür kimi bireyler ise erken yaşta hayata gözlerini kapar.

Âşık sevgili için kurban olmaya hazırdır:

“Esmerim kıyma bana

Kül oldum yana yana

Yılda kurban bir olur

Her gün kurbanım sana” (Çelik, 2005: 126)

Âşık, sevdiğine kendini adar ve onun istediği her şeyi yapar. Çok sevdiğine hiç düşünmeden canını feda etmeye ve onun yoluna kurban olmaya hazırdır.

Genç yaşta ölüm büyük acılara sebep olur:

“Yağmur vurdi toprağa

Serpti da vurdi bağa

Bu gencecuk gelini

Nasi göydün toğrağa” (Çelik, 2005: 119)

Bireylerin yoluna ölüm kimi zaman beklenmedik bir şekilde çıkar ve henüz hayatın baharındaki kişileri yaşamdan koparır. Özellikle genç yaştaki ölümler büyük acılara neden olur.

Ölüm meleği Azrail'den başkasının canını olması istenir:

“Kazan kazan üç bakla

Mevlam yârimi sakla

E ezrail gelirsən

Kayınbabamı yokla” (Çelik, 2005: 121)

Âşık, sevgilisinden asla ayrılmak istemez. Bunun için Azrail'den sevgilisinin canı yerine kayınbabasının canını almasını ister.

Ölüm Allah'ın emridir:

“Bu dağlar olmasaydı

Çiçeği solmasaydı

Ölüm Allah'ın emri

Ayrılık olmasaydı” (Çelik, 2005: 147)

Ayrılığa dayanamayan ve ölüm karşısında herhangi bir korku hissetmeyen âşıklar, ölümün Allah'tan geldiğini düşünerek tevekkül eder.

Ölüm, bir vuslattır:

“Fındık serdim harmana

Karışıyor samana

İkimizin sevdası

Kaldı ahir zamana” (Çelik, 2005: 123)

Âşıklar bu dünya çeşitli sebeplerden dolayı bir araya gelemmez. Onlar bir araya gelmesi ölümden sonraya kalır. Ölüm, sevene sevdiğini veren bir vuslattır.

Ölüm bir cezalandırma yöntemidir:

“İki koyun bi kuzi

Yayılır düzi düzi

Babam görürse yârim

Öldürür ikimizi” (Çelik, 2005: 147)

Bireylerin çeşitli suçlardan sonra ölüm ile cezalandırılması, insanlık tarihinin her döneminde bulunmuştur. Yaşam hakkını ilgilendiren bu ceza kimi zaman birbirini seven bireyleri ayırmak için uygulanmıştır.

2.2.Trabzon Manilerinde Ölüm ile İlgili Bazı Adetler

Üzerinde değerlendirme yapılan Trabzon manilerinde ölüm anı ve sonrasında yapılan bazı adetlere de rastlanmıştır. Bunlar şu başlıklar etrafında sıralanabilir:

2.2.1.Sala Verme

“Ölünce zayıf çıkar

Fukaranun selasi

Bir ömür boyi olur

Alemun maskarasi” (Çelik 2005:385)

Kandillerde, perşembe akşamlarında, cuma namazından önce okunan sala, Türk kültüründe ölümlerden sonra da verilir. Bu manide sala verme âdeti bağlamında zengin ve fakir ölümü birbirinden farklıdır, mesajı verilir. Gelir yoksulluğu, yeteri kadar ekonomik gelire sahip olmama durumudur. Bireyler parasızlıktan dolayı günlük temel ihtiyaçlarına erişemez ve konforlu bir hayat süremez. Bu durum öldükten sonra da geçerli olabilir ve fakirin

ölümü sonrası okunan sala hızlıca okunup bitirilir. Manide ölümün neden olduğu büyük bir üzüntüde bile zengin ve fakir ayrımı gözetilen bireylere ironik mesaj gönderilmiştir.

2.2.2. Ölmek Üzere Olana Kuran Okuma

“Habu sudan içeyim

Çıkalım yüksek dağa

Kucağında can versem

Kuran ne lazım bağa” (Çelik, 2005: 247)

Ölüm döşegindeki bireylere Kuran-ı Kerim okumak özellikle Yasin okumak yaygın bir inanıştır. Bu manide âşık, sevgilinin kucağında can vermenin daha önemli olduğunu söyler. Kendisine Kuran okumanın bir faydası olmayacağını söyler.

2.2.3. Hoca Mezarları (Türbe) Ziyareti

“Benzemeyi bu dağlar

Zigana dağlarına

Haydi yârim gidelum

Hoca mezarlarına” (Çelik, 2005: 275)

“Genellikle ünlü bir kimse için yaptırılan ve içinde o kimsenin mezarı bulunan yapı” (URL-1) şeklinde tanımlanan türbe, birtakım dileklerde bulunmak ve manevi destek almak için Türk kültüründe ziyaret edilen mekânlar arasında yer alır.

2.2.4. Mezar Taşı Diktirme: İnsanı En İyi Mezar Taşı Anlatır

“Erenler çorbasinden

Katamadum aşuma

Elursam cahil yazın

Mezarumun taşına” (Çelik 2005:279)

Bireyin kendini ve evreni sorgulaması, bu sorgular sonrasında da yaşamın gizemini çözmesi gerekir. Yaşam sırrını çözen bireyler erenler kervanına katılır ve bu kervanın çorbadan tatma imkânı bulur. Varlık gayesini çözemeyen bireyler ise cahil kalır.

2.2.5. Ağıt Yakmak

“Mezarıma su dökün

Çayır çimen bağlasın

Mezarımın başında

Beni seven ağlasın” (Çelik 2005:458)

Ağıtlar, *“başta ölüm olmak üzere ayrılığın yahut üzüntünün doğurduğu ıstırap sebebiyle ortaya konulan lirik ürünler”* (Kaya, 2004: 258) şeklinde tanımlanır. “Ağıt yakma” geleneği Türk kültür tarihinde çok eskilere dayanır. Eski Türklerde kutsal bir özellik taşıyan ve Orhun Abidelerinde ifade edilen “yuğ” törenlerinde “yuğcu” ve “sığıcı” ların söyledikleri “sagu”lar ağıt yakma geleneğinin en eski örneklerindendir.

2.2.6. Ölüyü Hayvanların Yemesi

“Dumanum çekil dağdan

Göreyim güneşumi

Ben bu dertten ölürsem

Kuşlar yesun leşumi” (Çelik 2005:361)

Türklerde ölüyü defnetme gelenekleri arasında ağaçların üstüne yerleştirip bırakmak da yer alır. *“Cesedi bir ağacın dalları üstüne yerleştirirlerdi, böylece et çürür, fakat kemikler saklı kalırdı; ya da cesedi bozkırlarda yaşayan hayvanlara havale ederlerdi; bazen de kemikleri etlerden ayırırlardı. Cesedi bir ağacın dalları üstüne yerleştirmek çok eski bir gelenektir.”* (Paul Roux, 2020: 107). Yukarıdaki manide cesedini akbabalarının

yemesini isteyen âşık, Türk kültüründe ölüyü defnetme geleneğindeki farklı uygulamaya dikkat çeker.

3. SONUÇ

Trabzon manilerinde ölüm, özellikle sevda konulu manilerde seven, sevilen ve rakip üçlüsü bağlamında bakıldığında çokça işlenen bir temadır. Bununla birlikte manilerde bireylerin ölümü Allah'ın emri, yaşamın kaçınılmaz sonu ve hesaplaşma olduğu noktasında da değerlendirmeleri vardır. Trabzon manilerine göre ölüm, şartlı bir var oluşturma ve bütün canlılar doğumla başlayan bu şartlı var oluşla karşı karşıya kalacaktır. Manilerde ölümle ilgili Türk kültüründe görülen çeşitli gelenek ve göreneklere de rastlamak mümkündür. Trabzon manilerinde ölümün incelenmesiyle Türk kültüründe ölüm konusunda geniş bir birikim olduğu görülmüştür. Bu tespit bağlamında kültürün gelecek kuşaklara aktarılmasına manilerin önemli bir işlevi yerine getirdiği sonucuna ulaşılabilir. Birer bellek nesnesi olan maniler, Türk kültür hayatını bütün boyutları ile yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

- Bal, H. (2001). *Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları: Isparta.
- Çelik, A. (2005). *Manilerimiz ve Trabzon Manileri*. Akçağ Yayınları: Ankara.
- Kaya, D. (2004). *Anonim Halk Şiiri*. Akçağ Yayınları: Ankara.
- Paul Roux, J. (2020). *Eski Türk Mitolojisi (Çev. Musa Yaşar Sağlam)*. BilgeSu Yayıncılık: Ankara.
- Şenocak, E. (2006). “Halk Hikâyelerinde Ölüm Kavramının Tematik Değerlendirilmesi”. *Prof. Dr. Saim Sakaoğluna Armağan*, Kömen Yayınları: Konya
- Şimşek, E. (2015). “Anonim Halk Şiiri İçerisinde Manilerin Yeri”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 5, s. 59-87.
- URL-1: <https://sozluk.gov.tr/>

LINGUISTIC HUMAN RIGHTS IN TURKEY

Eser ÖRDEM¹

1. INTRODUCTION

Linguistic human rights have become a central issue in the discussion of social justice, particularly in contexts where languages serve as markers of cultural and political power. In Turkey, linguistic policies and practices have historically been shaped by the nation-state's commitment to creating a homogeneous national identity. This has often come at the expense of linguistic diversity, with local languages marginalized or suppressed (Skutnabb-Kangas, 2012).

The rise of English as a global lingua franca, driven by neoliberal globalization, has introduced new dynamics into Turkey's linguistic landscape. English, now viewed as essential for economic success and global integration, increasingly threatens local languages. This linguistic shift can be understood within the broader theoretical frameworks of linguistic imperialism (Phillipson, 1992) and cultural hegemony (Gramsci, 1971), which explore how dominant languages displace others, leading to linguistic homogenization and cultural loss. At the same time, concepts like translanguaging offer alternative approaches to language use, where speakers fluidly navigate multiple languages, potentially fostering linguistic equity and inclusion (García & Wei, 2014).

¹ Associate Prof. Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University, Faculty of Humanities, Department of Translation and Interpreting, eserordem@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9529-4045.

This chapter engages with these themes through the lens of linguistic human rights, focusing on Turkey's unique socio-political context. It also draws on the theory of radical democracy (Mouffe, 2005) to explore how linguistic rights can play a role in creating more inclusive and pluralistic democratic spaces. By addressing these theoretical concerns and providing statistical and qualitative insights, the chapter aims to contribute to ongoing debates on language rights and justice in Turkey. In analyzing Turkey's approach to linguistic rights, combining the theories of Hardt and Negri, Gramsci, and Agamben provides a comprehensive critique. Hardt and Negri's *Empire* (2000) explains how globalization and neoliberalism have created a decentralized form of power that privileges English as a global lingua franca, marginalizing local languages. This mirrors the broader influence of global capitalist networks, where language becomes a tool for maintaining economic dominance. Gramsci's concept of cultural hegemony adds another layer by showing how the Turkish state has used language, particularly Turkish, to maintain social and political control, marginalizing local languages through state policies that reinforce Turkish as the sole legitimate language (Gramsci, 1971). Agamben's notion of *homo sacer* (1998) further illuminates how local language speakers in Turkey can be seen as "bare life" – excluded from the political realm and denied full citizenship rights because their linguistic identity places them outside the state's vision of the national body. Together, these theorists help us understand how both global and national forces perpetuate linguistic inequalities in Turkey, suppressing local languages under the guise of national unity and global integration.

1.1. The Rise of the English Language As A Neoliberal and Neocolonial Practice

The rise of the English language in Turkey is deeply intertwined with processes of globalization and neoliberalism. In

many ways, English functions as the language of global capitalism, embodying both opportunity and exclusion. The dominance of English in global communication, trade, and education has led to its privileging in many non-English-speaking countries, including Turkey. English language education, particularly in private schools and universities, is increasingly viewed as a pathway to success in the global economy (Harvey, 2005).

Neoliberalism has reinforced this linguistic hierarchy, promoting English as the key to accessing global markets and networks. The commodification of English has had significant cultural and economic implications, often positioning English as superior to local languages and perpetuating neocolonial dynamics (Phillipson, 1992). In Turkey, the emphasis on English has led to its widespread adoption in both private and public sectors, while local languages are marginalized (Kaya, 2019).

The influence of English can also be linked to cultural hegemony. Antonio Gramsci's concept of cultural hegemony explains how dominant groups maintain power through cultural means, including language. In the case of Turkey, the adoption of English as a global language serves as a form of soft power, where Turkey's elite can align with global economic forces at the expense of linguistic and cultural diversity within the country.

1.2. The Wane of Local Languages in Turkey

Turkey is home to a rich diversity of languages, including Arabic, Kurdish, Laz, Arabic, Zaza, and Circassian, among others. However, many of these languages are under threat of extinction due to the dominance of Turkish as the national language and the increasing prevalence of English. According to UNESCO (2019), 18 languages in Turkey are

classified as endangered, with several others at risk of disappearing within the next few decades.

The Turkish state's language policies have historically emphasized linguistic homogeneity, promoting Turkish as the sole language of public life. This has led to the marginalization of local languages, which are often associated with lower social status and limited opportunities. The decline in the number of speakers of these languages is evident in census data: for example, the number of Kurdish speakers has decreased significantly over the past few decades, with only about 11 million remaining fluent speakers, and younger generations increasingly opting for Turkish and English in education and public life (Kaya, 2019).

Globally, the situation is similarly alarming, with approximately 7,000 languages spoken around the world, but more than 40% at risk of extinction (UNESCO, 2019). The global spread of English as a lingua franca has exacerbated this trend, contributing to the erosion of linguistic diversity both in Turkey and worldwide. The wane of local languages in Turkey reflects broader global patterns of linguistic homogenization, where economic and political pressures drive the adoption of dominant languages at the expense of local ones. Speakers of local languages often face economic and social marginalization, as their linguistic identity is associated with lower social status and fewer opportunities. In many cases, local language speakers are forced to abandon their languages to gain access to education, employment, and social mobility. This creates a cycle of linguistic and economic disenfranchisement, where speaking a local language becomes a marker of backwardness, while proficiency in Turkish or English is associated with success and modernity. This political apathy toward local languages is particularly glaring when contrasted with Turkey's push to integrate English into its education system and global image.

English is seen as the language of progress, while local languages are left to wither in the shadows. The state's failure to support local languages economically and institutionally exacerbates social inequalities and reinforces hierarchies based on language.

International human rights conventions, such as the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2007) and the European Charter for Regional or Local Languages (1992), emphasize the importance of protecting linguistic diversity. However, Turkey has consistently failed to uphold these standards, leaving many of its local languages without protection. The lack of state recognition and support for local languages has contributed to their decline, especially among younger generations. Languages like Laz and Circassian are now spoken by only a fraction of the communities that once used them, as Turkish dominates both in public and private life. This decline is not just a linguistic issue but a form of cultural erasure, as languages are intimately tied to cultural identity, history, and community. When a language dies, so too does much of the cultural knowledge and heritage it carries.

The state's indifference to these languages can be seen as a continuation of its policy of promoting a singular national identity at the expense of its diverse cultural heritage. Despite Turkey's pluralism, official policies often treat linguistic diversity as a threat to national unity rather than as an asset. The Turkish state has largely failed to provide institutional support for the protection and promotion of its local languages. There is no significant state-sponsored education in languages like Kurdish, Arabic, or Laz, despite the sizeable communities that speak them. While there have been token gestures, such as the inclusion of Kurdish in elective courses in some schools and the allowance for some private media outlets to broadcast in local languages, these efforts fall far short of meaningful protection.

In contrast, the state invests heavily in promoting Turkish and, more recently, English, through education and media. This apathy toward local languages reflects a broader policy of linguistic assimilation, where the state promotes a monolingual Turkish identity, ignoring the cultural richness of linguistic diversity. Linguistic human rights scholars argue that the right to use one's language is a fundamental human right, tied to dignity, identity, and social participation (Skutnabb-Kangas & Phillipson, 1994). By neglecting these rights, Turkey is not only allowing linguistic diversity to erode but also denying its citizens a key aspect of their cultural identity and human dignity.

Turkey's political apathy toward its linguistic diversity represents a missed opportunity to embrace its rich multicultural heritage. The state's failure to support local languages has not only contributed to their decline but has also marginalized the communities that speak them, exacerbating social inequalities and erasing cultural histories. To reverse this trend, Turkey must adopt policies that actively promote and protect its local languages. This includes providing state-sponsored education in these languages, offering legal protections, and encouraging their use in media and public life. Linguistic diversity should be seen not as a threat to national unity but as a source of cultural richness and resilience. Without such changes, Turkey risks losing its linguistic heritage, as well as the unique perspectives, histories, and identities that come with it. It is time for the Turkish state to move beyond apathy and take meaningful action to protect the languages that are integral to its diverse and vibrant society.

1.3. The Potential of Translanguaging in Turkey

In response to the dominance of English and the decline of local languages, the concept of translanguaging offers a

potential solution. Translanguaging refers to the process by which multilingual speakers draw on all of their linguistic resources to communicate, rather than adhering to rigid boundaries between languages (García & Wei, 2014). This approach not only validates speakers' diverse linguistic repertoires but also challenges the hierarchical positioning of languages.

In Turkey, translanguaging could be an effective strategy for revitalizing local languages while promoting linguistic justice. For example, in regions where local languages are spoken, translanguaging practices could be incorporated into schools to allow students to use both local languages and Turkish, helping to preserve the local language while ensuring access to the national language. Similarly, translanguaging can challenge the hegemony of English by recognizing the value of other languages in academic and professional settings. By promoting flexible language practices, translanguaging can create more inclusive educational and social spaces in Turkey. It allows for a rethinking of language policies that prioritize certain languages over others, offering a more equitable approach to language use in a multilingual society. This could also align with broader efforts to promote linguistic human rights, as it supports individuals' rights to use their own languages while engaging with dominant languages when necessary.

1.4. Linguistic Human Rights and Radical Democracy in Turkey

Radical democracy, a concept developed by political theorists like Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, provides a useful framework for understanding linguistic human rights in the context of Turkey's linguistic diversity. At its core, radical democracy emphasizes the importance of pluralism, inclusion,

and the continuous negotiation of power in democratic societies. Rather than viewing democracy as a static system that merely ensures formal rights, radical democracy calls for the active participation of marginalized groups in shaping the political and social order, challenging dominant power structures (Mouffe, 2005). In terms of linguistic human rights, radical democracy advocates for the inclusion of local languages in public life, arguing that linguistic diversity should not be suppressed in favor of a single national language. From a radical democratic perspective, language is more than just a means of communication; it is a fundamental aspect of identity, culture, and power. The term "historical fantasy," as used by Ahiska (2003), refers to a collective narrative or imagination constructed by a society about its own past, often shaped by desires, anxieties, or ideals about modernity. In her work, Ahiska uses "historical fantasy of the modern" to describe how Turkey, in its pursuit of Western modernity, has created a selective, idealized version of its history that emphasizes progress and alignment with Western ideals while suppressing or marginalizing alternative histories, cultural identities, and languages.

Denying local groups the right to use and develop their languages is not only a violation of linguistic rights but also a form of political exclusion that undermines the democratic process. By integrating linguistic human rights into a radical democratic framework, the chapter can argue that true democracy in Turkey cannot be achieved unless the voices of all linguistic groups are heard and respected. This would require a shift away from the monolingualism historically promoted by the Turkish state and toward a more pluralistic linguistic policy that recognizes and supports local languages. In this way, radical democracy goes beyond mere tolerance of linguistic diversity; it

actively seeks to empower local language speakers by giving them a role in shaping the public and political sphere.

Radical democracy also challenges the neoliberal tendencies that have elevated English to a position of dominance in Turkey. The commodification of English as a language of global markets and success can marginalize local and local languages, reinforcing power hierarchies. Radical democracy pushes back against this by advocating for linguistic equity, ensuring that all languages, whether Kurdish, Arabic, Laz, or Turkish, have an equal stake in the country's democratic processes. Radical democracy provides a theoretical basis for promoting linguistic human rights in Turkey. By fostering inclusive policies that recognize the plurality of languages, Turkey can create a more just and democratic society where linguistic diversity is valued, and marginalized communities are empowered. This approach challenges both the dominance of Turkish as the sole national language and the growing influence of English, promoting a vision of democracy that is truly pluralistic and representative of all linguistic identities.

The notion of linguistic human rights is closely tied to ideas of social justice and equality. Linguistic human rights encompass the right to use and develop one's own language, particularly in education, media, and public life (Skutnabb-Kangas & Phillipson, 1994). In Turkey, where language has historically been a tool of exclusion, recognizing linguistic human rights is crucial for fostering a more inclusive and democratic society. Chantal Mouffe's theory of radical democracy (2005) provides a useful framework for understanding how linguistic rights can contribute to democratic transformation. Radical democracy emphasizes the need for pluralism and the inclusion of marginalized voices in political life. In the context of Turkey, this would mean not only

recognizing the linguistic rights of local groups but also incorporating their languages into the fabric of public life.

Linguistic human rights, when aligned with radical democracy, offer a path toward greater social and political inclusion. They challenge the homogenizing tendencies of both the nation-state and global neoliberalism, advocating for a more pluralistic understanding of identity and citizenship. In Turkey, this could involve legal reforms to protect local languages, as well as the promotion of multilingual education and media that reflect the country's linguistic diversity.

The discussion on linguistic human rights in Turkey reveals a tension between global pressures to adopt English and the need to protect local languages. The rise of English as a neoliberal and neocolonial force has contributed to the marginalization of Turkey's linguistic diversity, while the state's historical emphasis on Turkish has further exacerbated this trend. However, emerging frameworks such as translanguaging and radical democracy offer potential solutions for addressing these challenges.

Translanguaging presents an opportunity to reimagine language policies in Turkey, promoting a more flexible and inclusive approach to language use. By allowing individuals to draw on their full linguistic repertoires, translanguaging can help revitalize local languages while challenging the dominance of English and Turkish. At the same time, linguistic human rights, when framed within the context of radical democracy, provide a pathway toward greater social and political inclusion for marginalized linguistic groups.

2. DISCUSSION

The impact of globalization and neoliberalism on Turkey's language landscape, especially regarding English's pervasive presence, highlights broader trends observed globally. English has become the medium of academic discourse, technological advancement, and international trade. In Turkey, this has created a situation where linguistic hegemony aligns with economic policies favoring market liberalization and international engagement (Harvey, 2005). As English becomes institutionalized in both private and public sectors, it reinforces an elite-driven language economy where proficiency in English opens doors to global opportunities while excluding those who remain limited to local languages.

This exclusion disproportionately affects Turkey's local language-speaking populations. As Kaya (2019) notes, linguistic policies rooted in Turkish nationalism have compounded this, creating legal and social barriers to the full expression of linguistic identity. These dynamics are reflected in public education, where Turkish dominates as the language of instruction, and local languages are rarely afforded the same legitimacy.

2.1. Theoretical Implications and Potential Resistance

From a theoretical perspective, this chapter has drawn upon Phillipson's (1992) theory of linguistic imperialism, which explores how dominant languages suppress indigenous and local languages through systemic inequalities. This paradigm helps frame the discussion around English in Turkey as part of a broader process of cultural and linguistic colonization. English, as the language of neoliberal globalization, operates not only as a tool of communication but also as a medium of power. The political implications of this are profound, as language can serve as both a means of subjugation and resistance.

In contrast, García and Wei's (2014) concept of translanguaging offers a vision of resistance to linguistic hegemony. Rather than seeing English or Turkish as mutually exclusive from local languages, translanguaging encourages fluidity between languages. In practice, this could manifest in Turkish classrooms where students use local languages alongside Turkish and English, fostering a more inclusive environment that reflects the country's true multilingual character. The theoretical foundation of radical democracy (Mouffe, 2005) is also key to understanding how linguistic human rights can intersect with broader democratic processes in Turkey. Linguistic rights, framed within radical democracy, are about more than mere tolerance or accommodation. They are about actively creating political spaces where all linguistic identities are valued equally. In Turkey, this would mean rethinking current language policies to integrate local languages into public institutions, education systems, and the media.

2.2. Linguistic Diversity and The Question of National Identity

A central tension in Turkey's language policies revolves around the notion of national identity. The state's historical emphasis on Turkish as the sole language of the nation has led to the marginalization of local languages. The promotion of a monolingual identity, particularly during the Republican era, was seen as a way to unify the country and consolidate national power. However, this policy has also been exclusionary, contributing to the decline of local languages. As of today, Turkey is home to approximately 30 different languages, many of which are considered endangered (UNESCO, 2019).

In contrast, global trends reflect a broader issue where, of the nearly 7,000 languages spoken worldwide, around 40% are at risk of extinction (UNESCO, 2019). English, with

approximately 1.5 billion speakers globally, stands as the dominant global language, used as a second or foreign language by more people than any other (Phillipson, 1992). While this linguistic dominance facilitates international communication and cooperation, it also creates power imbalances that threaten linguistic diversity. In understanding Turkey's approach to linguistic rights, it is essential to examine the role of nationalism, particularly how the nation-state has historically used language as a tool for creating a homogeneous national identity. This process of linguistic homogenization, which prioritizes Turkish over local languages, can be critiqued through the theoretical framework of postcolonial nationalism, as discussed by Partha Chatterjee. Chatterjee's critique of nationalism focuses on the distinction between "inner" and "outer" domains of sovereignty in postcolonial states and how national identity is constructed (Chatterjee, 1993).

Chatterjee argues that while postcolonial states like Turkey adopt Western models of nationalism, they also seek to differentiate themselves culturally by creating an "inner" domain of sovereignty, where the nation is defined by its unique culture, language, and identity. In Turkey's case, this inner domain is marked by the dominance of Turkish as a symbol of national unity, while local languages are pushed to the margins. The Turkish nationalist project, particularly in the early 20th century under Mustafa Kemal Atatürk, sought to forge a modern, secular, and homogenous national identity centered around the Turkish language. This was a reaction against the multilingual and multiethnic Ottoman Empire, which was viewed as backward and divided.

From Chatterjee's perspective, Turkish nationalism can be seen as a form of "derivative discourse," where Turkey mimicked European models of nationalism but adapted them to its own local context by constructing Turkish as the language of

modernity and progress. However, this project of linguistic homogenization effectively silenced local voices, as the state imposed its version of a national language on a diverse population. This process of national consolidation through language can be seen as a form of internal colonization, where the state's own citizens, particularly those speaking local languages were subject to cultural and linguistic domination.

Chatterjee's critique of nationalism highlights how this emphasis on a singular national identity, built around the Turkish language, overlooks the pluralism inherent in the nation's population. Nationalist projects often equate linguistic diversity with disunity or backwardness, and this has been a significant issue in Turkey, where policies have historically treated local languages as threats to national cohesion rather than as valuable components of the country's cultural richness.

By critiquing Turkish nationalism through Chatterjee's lens, it becomes clear that the nation-state's apathy towards linguistic diversity is not merely an oversight but a deliberate act of cultural exclusion. The suppression of local languages serves to consolidate the power of the Turkish state, reinforcing the hegemony of Turkish as the language of modernity, progress, and national unity. This linguistic domination mirrors the dynamics of colonialism, where the language of the colonizer is imposed upon the colonized, erasing local cultures and identities.

2.3. Nationalism and Radical Democracy

In contrast to the exclusionary nature of nationalism as critiqued by Chatterjee, the framework of radical democracy, as discussed earlier, offers an alternative vision where linguistic diversity is embraced as a central component of democratic participation. Radical democracy challenges the monolithic notion of the nation-state and its insistence on a singular

national language. Instead, it argues for the inclusion of multiple voices, recognizing that true democracy must reflect the plurality of languages and cultures within the nation.

By promoting linguistic human rights within the context of radical democracy, Turkey could move beyond its nationalist project of linguistic homogenization. This would involve shifting away from policies that view local languages as threats to national unity and instead recognizing them as integral to the country's democratic fabric. As Chatterjee suggests, the inner domain of sovereignty—where national identity is constructed—should not be rigidly defined by a single language or culture. Rather, it should be open to negotiation, allowing local languages to play a role in shaping the nation's identity.

In this way, Chatterjee's critique of nationalism aligns with radical democratic principles, both of which call for a more inclusive and pluralistic approach to language in Turkey. Nationalism, when rigid and exclusionary, can lead to the erasure of linguistic diversity and the marginalization of local groups. Radical democracy, on the other hand, offers a pathway toward linguistic justice, where all languages have an equal place in the public sphere, and national identity is seen as a fluid and dynamic construct, shaped by the voices of all citizens.

Chatterjee's critique of nationalism provides a valuable theoretical lens for understanding the exclusionary language policies in Turkey. The Turkish state's emphasis on a singular national language, driven by nationalist ideals, has marginalized local languages and contributed to their decline. This approach reflects broader postcolonial dynamics, where the nation-state imposes its vision of modernity and progress through linguistic homogenization. However, the framework of radical democracy offers an alternative vision, where linguistic diversity is not seen as a threat but as a strength. By embracing linguistic human

rights and promoting a more pluralistic approach to national identity, Turkey can move beyond its nationalist project and create a more inclusive society where all languages and cultures are valued equally. This shift would not only preserve Turkey's linguistic heritage but also strengthen its democratic fabric by ensuring that all citizens have a voice in shaping the nation's future.

2.4. Translanguaging and Practical Implementation

In Turkey, translanguaging offers not only a pedagogical tool but also a political statement against linguistic oppression. By recognizing the fluid nature of language use among multilingual speakers, translanguaging can promote an education system where students are empowered to use all their linguistic resources. This approach acknowledges the realities of Turkish society, where linguistic diversity is the norm rather than the exception. For example, in regions where local languages are spoken, teachers could allow students to use these languages alongside Turkish in academic settings. This would not only validate students' linguistic identities but also promote cognitive flexibility and academic success. Research in multilingual education suggests that students who are allowed to use their home languages perform better academically and are more likely to succeed in higher education (García & Wei, 2014).

Furthermore, translanguaging in higher education could challenge the dominance of English by promoting a more multilingual academic environment. Turkish universities could encourage the use of Turkish and local languages in academic discourse, while still recognizing the importance of English in global academia. This would create a more inclusive academic culture that reflects Turkey's linguistic diversity and resists the pressures of linguistic imperialism.

3. IMPLICATIONS FOR POLICY AND FUTURE DIRECTIONS

The promotion of linguistic human rights in Turkey requires significant policy changes. Current policies prioritize Turkish and, increasingly, English, at the expense of local languages. A shift toward recognizing and promoting Turkey's linguistic diversity would involve several key reforms, including:

1. **Multilingual Education Policies:** Implementing policies that support the use of local languages alongside Turkish and English in education. This could involve the development of curricula in local languages, teacher training programs in multilingual education, and the inclusion of translanguage practices in classrooms.
2. **Legal Protections for Local Languages:** Strengthening legal protections for local languages, including the right to use these languages in public institutions, media, and education. This could be achieved through constitutional amendments or new legislation that guarantees linguistic rights for all citizens.
3. **Cultural Promotion and Media Representation:** Increasing the representation of local languages in media and popular culture. This could involve funding for television programs, radio stations, and online platforms that promote linguistic diversity.
4. **Public Awareness Campaigns:** Raising public awareness about the importance of linguistic diversity and the value of local languages. This could involve public campaigns that highlight the cultural, cognitive, and social benefits of multilingualism.

These policy changes would not only protect linguistic diversity but also promote social cohesion by ensuring that all linguistic groups are included in public life.

4. CONCLUSION

Linguistic human rights in Turkey are a critical aspect of the broader struggle for social justice and democratic inclusion. The rise of English as a neoliberal and neocolonial force has posed significant challenges to local languages, while state policies have historically reinforced linguistic homogenization. However, through the adoption of translanguaging practices and the promotion of linguistic human rights within a framework of radical democracy, there is potential to resist these pressures and create a more inclusive and pluralistic society.

Protecting linguistic diversity is not only a matter of cultural preservation but also a fundamental human right. As Turkey continues to navigate its place in a globalized world, it must find ways to balance the pressures of English dominance with the need to protect and promote its rich linguistic heritage. By doing so, Turkey can lead the way in promoting linguistic justice and human rights in a global context. Turkey can protect its endangered languages by implementing multilingual education, providing legal protections, and fostering cultural and community support. Introducing bilingual schools, training teachers in local languages, and creating inclusive curricula can promote linguistic diversity. Strengthening legal rights, such as recognizing local languages in the constitution and supporting media in these languages, is also crucial. Community-driven efforts, like cultural centers, festivals, and digital resources, can help revitalize languages, while language documentation and archiving ensure their preservation for future generations. Public awareness campaigns can shift perceptions, making linguistic

diversity a valued part of Turkey's national identity, thus creating a more inclusive society that embraces its rich cultural and linguistic heritage.

REFERENCES

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Ahiska, M. (2003). Occidentalism: The historical fantasy of the modern. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 351-379.
- Chatterjee, P. (1993). *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton University Press.
- García, O., & Wei, L. (2014). *Translanguaging: Language, bilingualism and education*. Palgrave Macmillan.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks*. International Publishers.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.
- Kaya, A. (2019). *Populism and heritage in Europe: Lost in diversity and unity*. Routledge.
- Mouffe, C. (2005). *On the political*. Routledge.
- Phillipson, R. (1992). *Linguistic imperialism*. Oxford University Press.
- Skutnabb-Kangas, T. (2012). *Linguistic genocide in education – Or worldwide diversity and human rights?* Routledge.

Skutnabb-Kangas, T., & Phillipson, R. (1994). *Linguistic human rights: Overcoming linguistic discrimination*. Mouton de Gruyter.

UNESCO. (2019). *Atlas of the world's languages in danger*. UNESCO Publishing. Retrieved from <https://unesdoc.unesco.org>.

CÖNKLERDE GEÇEN MÜFREDLER ÜZERİNE¹

Mehmet EROL²

1. GİRİŞ

Kültür tarihinin önemli yazılı kaynaklarından olan cönklerin tanımı, içerik ve şekil özellikleri üzerine pek çok değerlendirme yapılmış olmakla birlikte bu el yazmaların ne zamandan beri Türk kültürüne dair kayıtlar tuttuğunu henüz tam olarak bilmiyoruz. Bununla birlikte ilk örneğinin XV.yy’a ait olduğuna dair bilgi³ bulunsa da mevcut cönklerin daha çok XVIII ve XIX.yy’larda yazılmış olduğu kanaati yaygındır. İlk örneklerinin zamanı hakkındaki muğlaklık cönk teriminin menşei hakkında da sürmektedir. Hatırlatmak gerekirse, cönk teriminin köken olarak Cava-Malaya dillerinden, Çince’den veya Türkçe’den geldiği görüşleri ileri sürülmüştür⁴. Bir edebiyat terimi olarak ise cönklerin *Saz, tekke ve divan şairlerinin şiirleri ile bazı anonim ürünlere yer veren; kimilerinde türlü dualar, fal, cıfr, reml, vefk, tılsım vb. gizli ilimlere dair kayıtlar, ilaç terkip ve tarifleri, rüya tabirleri, mektup suretleri, muhtelif tarih kayıtları, alacak-verecek hesapları gibi şiirle ilgisi olmayan her türlü bilgi*

¹ 10. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi’nde sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş şeklidir.

² Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Böl. merol@gantep.edu.tr.

³ Sabri Koz (1977: 85), en eski cönk örneğinin DTCF Kütüphanesi’nde XV.yy’a ait olduğunu belirtse de katalog numarası verilmediği için bu bilgi şüpheyle karşılanmaktadır (Köksal, 2017: 248). Bununla birlikte Z. V. Togan’ın (1954) “Topkapı Sarayındaki Dört Cönk” başlıklı makalesinde ele alınan örneklerin Türkiye sahası dışında yazıldığı ve XV.yy’a ait olduğu anlaşılmaktadır.

⁴ Cönk kavramı hakkında geniş bilgi için bkz.(Ülkütaşır 1967, Cunbur 1974, Dizdaroğlu 1977, Koz 1977, Gökyay1984, Alptekin 1987, Sakaoğlu 1987, Elçin 1988, Yavuz 1988, Yıldırım 2013, Altınışik 2021, Aslan 2022).

notlarının da bulunduğu, uzunlamasına açılan, ensiz el yazmalar (Köksal 2023: 593) olduğu, kısaca *folklor ürünlerinin bulunabileceği başlıca kaynaklar* arasında sayıldığı (Cunbur 1974: 69) kabul edilmektedir.

Bilindiği üzere halk edebiyatı ve divan edebiyatı Türk edebiyatının birer şubesi olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Genel kanının aksine bu iki edebiyat şubesinin temsilcileri tarih boyunca birbirlerine uzak kalmamış zamanla birbirlerinden etkilenmişlerdir. Halk ve divan edebiyatı temsilcilerinin şiirleri temelde dil, vezin, şekil ve tür bilgisi yönünden ayrılmakla birlikte süreç içinde divan edebiyatı şairleri halk edebiyatı çerçevesinde, halk şairleri de divan edebiyatı dairesinde eserler vermişlerdir⁵. Cemal Kurnaz bu etkileşimin son asırlara doğru daha çok hissedildiğini ve bu durumun asırlardır süren bir sosyal ve kültürel oluşumun sonunda ortaya çıkan doğal ve zorunlu bir hadise olduğunu belirtmekte; nazım türü bakımından “*kasîde-destan, gazel-türkü, hiciv-taşlama, mersiye-ağıt, lügaz-muamma-bilmece vs. benzerliği veya aynılığı âşikârdır*” demektedir (Kurnaz, 1997: 312-338).

İki edebiyat şubesi temsilcileri arasındaki etkileşimin nedenine değinen Cem Dilçin ise halk şairlerinin divan şairlerinden etkilenerek belirli birkaç biçim ve kalıpla şiirler de yazdığını, bunda halk şairlerinin aydınlar ve divan şairlerince hor görülmelerinin, değersiz ve güçsüz sayılmalarının payı olduğunu, bilgiçlik göstermek için aruz ölçüsüyle ağıdalı bir dille şiirler yazarak öz kaynaklarından uzaklaştıklarını belirtmektedir (Dilçin, 1995: 354).

Divan ve halk edebiyatlarının etkileşimiyle ilgili olarak Ali Duymaz’ın “Sözün Yazılacağı Yazının Sözleşmesi:

⁵ Divan edebiyatı şairlerinden Meâlî, Şeyh Galib, Usûlî, Nedim gibi pek çok şair heceyle şiir yazmışlardır. Halk şairlerinden aruzla şiir yazanlara ise Âşık Ömer, Sümmânî, Erzurumlu Emrah, Seyranî gibi isimler örnek verilebilir (Çakır, 2021: 82).

Cönkler” başlıklı makalesi konuya farklı bir açıdan bakmamızı sağlar. Araştırmacıya göre, cönklerdeki malzemeler yazıldıkları zamanla uyumlu olarak en çok âşık edebiyatı, dinî-tasavvufî edebiyat ve sınırlı sayıda divan edebiyatı ürünlerini barındırmaktadır. Bu dağılım tarihî süreçte yazı ile sözün uzlaşma arayışlarının neticesi olup folklorun “yazılı kültür”le uzlaşma deneyimi yahut yazılı kültürün folklorla ilgisi olarak nitelenebilir. Âşık Ömer, Gevherî, Levnî gibi şairler bu uzlaşmayı denemişler hatta Nedim’den de karşılık görmüşler fakat bu çabalar bir deneyimden ibaret kalmıştır. Ancak bu uzlaşma sürecinde cönkler bir filtre gibi görev üstlenmiştir. Cönkler bir yandan saz şairlerinin şiirlerini unutulmaktan kurtarıırken diğer yandan divan şiiri örneklerinden kendi zevkine uygun gördüklerini de bünyesine katarak karşılıklı iletişim ve etkileşimin sınırlarını zorlamış, karşılığında mecmualarda da bazı saz ve tekke şairlerinin şiirlerine yer verilmiştir⁶. Bu çerçevede tarih içinde yazılı ve sözlü edebiyatın uzlaşmasında veya ortak dil ve edebiyat kurma olarak değerlendirebileceğimiz geçici süreçlerde cönkler özel bir misyon üstlenmiştir (Duymaz, 2016: 23-24).

Divan Şiiri-Cönk İlişkisi ve “Cönk” Redifli Gazeller ile Cönklerde Divan Şiiri, Divan Şiirinde Cönkler başlıklı yazılarında iki edebiyat şubesinin etkileşimini ele alan M. Fatih Köksal (2017; 2016) cönklerde geçen klasik edebiyat şairlerinin şiirleri hakkında ilginç istatistiksel bilgiler vermektedir. Araştırmacının 550 civarında cönkü taramasıyla ulaştığı sonuca göre cönkler içinde divan şairleri ortalama %25, tekke şairleri yaklaşık %35, saz veya halk şairleri de yaklaşık %40’lık bir oranda yer almaktadır. Köksal’a göre (2017: 275) bu oranlar “cönk” tanımlarında yer alan “çoğunlukla halk şairlerinin” şiirlerinin bulunduğu varsayımını geçersiz kılmaktadır. Ulaşılan

⁶ Mecmualarda halk şairlerinin yer almasıyla ilgili olarak Hasan Ali Güneş’in (2015: 7) hazırladığı 17.yy’a tarihlenen Mecmûa-İ Eş’âr başlıklı tezinde yer alan 147 şairden 21’i halk şairidir.

oransal dağılımlar tanımlardaki halk şairlerinin şiirlerinin çoğunlukta olması tezini tartışmaya açmış olsa da aynı zamanda cönklerin halk ve divan edebiyatı şubelerinin etkileşimine işaret ettiğinin göstergesidir. Elbette bu etkileşimin derecesi bir cönk derleyicisinin (tertip edeni/sahibi) edebi zevkine, yetiştiği ve yaşadığı sosyal muhite, mensubu olduğu tarıkata vs. bağlı olarak değişkenlik gösterecektir. Öte yandan daha çok divan şairlerinin şiirlerinin toplandığı mecmuaların da halk şairlerinin şiirlerini barındırmasını da söz konusu etkileşimin gözlemlendiği bir mecra olduğunu vurgulamak gerekir.⁷

Bu çerçevede makaleye konu olan cönklerde müfred başlıklı nazım biçiminin yer bulmuş olması, divan ve halk edebiyatlarının etkileşimiyle ilgilidir. Başka bir deyişle “ortak bir edebî dil kurma ve buna bağlı olarak ortak türler ve şekiller kullanarak ortak bir edebiyat üretme anlayışının” (Duymaz, 2016: 23-24) bir neticesi olarak açıklanabilir.

2. MÜFRED NAZIM ŞEKLİ VE CÖNKLERLE İLİŞKİSİ

Divan edebiyatının bir nazım şekli olmakla birlikte müfredlere hemen her cönkte rastlanır. Divan edebiyatı araştırmaları arasında müfred konusu müstakil olarak bir yüksek lisans tezinde⁸ işlenmiş olmakla birlikte cönkler üzerinde bu türden

⁷ İşlevsel anlamda divan edebiyatındaki mecmuaların karşılığı halk edebiyatındaki cönklerdir. Mustafa Uzun (2003: 265-268), "Mecmûanın başlangıçta, birçok bakımdan benzediği cönk gibi ayetler, hadisler, fetvalar, dualar, hutbeler, şiirler, ilahiler, şarkılar, mektuplar, latifeler, lugaz ve muammalarla ilaç tariflerinin ve faydalı bilgilerin (fevaid), notların, tarihi belge ve kayıtların (tevarih) derlendiği bir not defteri halinde ortaya çıkmış, zamanla gelişip düzenli bir tertip ve şekle kavuşarak türlerine göre bazı farklılıklar gösteren bir kitap veya telif çeşidi özelliği kazanmış" olduğunu ifade eder.

⁸ Pervane Abdulhaligova (2000) tarafından hazırlanan Anadolu Sahası Eski Türk Edebiyatında Müfredler başlıklı tezde 15-20.yy arasındaki yaşamış şairlerin divanlarında ve bazı mecmualarda geçen 1822 adet müfred tespit edilerek bunlar 45 konu başlığı altında incelenmiştir.

bir çalışma bulunmamaktadır. Cönk örnekleri üzerine yapılmış tezler/kitaplar olsa da bunların çoğunda âşıkların eserleri tespit edilmiş olup müfred örnekleri çalışmalara dâhil edilmemiştir. Bir kısım tezlerde ise müfred yahut beyitler açıklama yapılmadan verilmiştir.⁹

Divan edebiyatında *kafiyeli olmayan müstakil beyitler ferd veya müfred* olarak adlandırılmaktadır (İsen, 1990: 509). Bu kısa nazım şekli genel olarak mürettep divanlarda müfredât başlığı altında toplanmıştır. Müfredlerin ne zamandan beri cönklerde yer almaya başladığını bilmesek de mevcut cönklerde çok sayıda örnekleri olduğunu görmekteyiz. Tespitlerimize geçmeden önce konunun halk şiiri ve cönklerle ilgisine dair bilgileri hatırlamak faydalı olacaktır. A. Talat Onay bu kısa nazım şeklinin halk şairlerince kullanımıyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır:

İki mısraının kafiyeleri bir olmayan her müstakil beytin aruz ve saz şairlerince adı *müfreddir*. Kalem ve saz şairlerinin aruz vezniyle yazdıkları gazel, kalanderi ve divanın nihayetinde aynı, yahut başka bir vezinde mısraları mukaffâ (kafiyeli) bir beyit, yahut kafiyesiz bir müfred bulundurması ve bir fasıldan diğerine geçerken bu beyti geçilecek faslın âhengiyle okuması âdettir. Cönklerde de beyt, yahut müfred unvanı altında geçerdi. Eğer mısralar mukaffâ olur ve bir şiirin birinci beytini teşkil ederse ismi matla', şairin mahlasını hâvî olan müfred beytin ismi makta'dır. Mahazâ saz şairlerince meselâ bir gazelin matlâına beyit, diğer parçalarına müfred denildiği de vâkidir. Bazı saz şairleri makta'a *şah beyit* diyorlarsa da meşhur olan ismi *imza beytidir*. Halk bu beyte *karalama/karalama beyti*,

⁹ Cönkleri biçim ve içerik olarak incelediği *Türk Halk Bilimi Araştırmalarında Cönkler* başlıklı doktora tezinde Muhammet Emin Altınışık (2019) kısmen müfred konusuna değinir. Araştırmacı İncelediği 20 cönkte beyt ve müfret başlığı altında 8'i Arapça ve 12'si Farsça olmak üzere 301 manzume tespit etmiştir. Çalışmada *müfret* başlığı altında beyt özelliği taşıyan manzumelerin sayısı oldukça fazla olduğu ve iki beyitten oluşan, nazım ve kıt'a özelliği gösteren manzumelere de "beyt" ve "müfret" başlığı verildiğine işaret edilmiştir. Ancak sözü edilen müfred metinleri çalışmada verilmemiştir.

Çankırı'nın Alevî âşıkları da *mühür beyti* diyorlar. Bir şiirin her beytine saz Şairleri hâne ismi de vererek böylelikle diğerlerinden tefrik ederler: Birinci hâne, beşinci hâne gibi... (Onay, 1996: 20).

Yine Cem Dilçin de “beyit” kavramını açıklarken benzer ifadeler kullanmış ve halk şairlerinin müfred kullanımına dair bilgiler vermiştir:

Beyit, bir manzume içindeki durumuna, uyaklı veya bağımsız olup olmamasına göre çeşitli adlar alır: Uyaklı beyte beyt-i musarra', uyaklı olmayan beyte de *ferd* ya da *müfred* denir... *Müfredler* divanlarda müfredât başlığı altında ayrı bir bölümde toplanır. Örneğin Şeyh Galip Divanında 7 sayfa tutan müfredler ebyât-ı müfredât başlığı altında toplanmıştır. Böyle beyitler uyaklı olduğu gibi uyaksız da olabilir. Halk şairleri gazel şeklinde yazdıkları şiirlerin matla' beytine beyit, ötekilerine *müfred* derler. Makta' beytine de imza beyti denir. Mahlasın bulunduğu beyte halk arasında karalama ya da karalama beyti adı da verilir. Mühür beyti de denilmiştir (Dilçin 1995: 101-103).

Halk şairleri ve müfred ilişkisini gösteren bir bilgi de Fuad Köprülü tarafından verilmiştir. Köprülü, 25 Nisan 1914 tarihli İkdâm Gazetesi'nin edebî ekinde yayınlanan *Saz Şâirleri: Âşık Teşkilatı ve Âşık Fasılları* başlıklı makalesinde âşık fasıllarının düzeniyle ilgili olarak reis-i âşıkânın hüseyinî, hicaz, saba, evc, rast, uşşak, kürdî, hüseyinî makamlarıyla fasıla başladığını, özel ezgisiyle meşhur bir gazel ve bir beyt-i müfred okuduğunu; akabinde diğer âşıkların katılımıyla dîvan denilen bir bestenin iki inme bir çıkma düzeniyle okuduklarını, bunu her âşığın ayrı çaldıkları birer dîvanın izlediğini ve sonrasında baş âşığın bir koşma terennüm ederek taşlama denen mizahlı atışmaların başladığını belirtmektedir. Aynı bilgi Umay Günay (2011: 68) tarafından *19. Yüzyıl İstanbul Âşık Fasıllarının Düzeni* başlığı altında “Reis-i âşikan; hicaz, sabâ, eviç, rast, uşşak, kürdî, hüseyinî gibi musikî makamları ve taksimleri ile faslı açar. Bir

gazel ve beyt-i müfred okuduktan sonra fasıl başlar.” şeklinde verilmiştir.

Cönkler ile saz şairlerinin müfred nazım şekliyle olan ilgisine dair araştırmacıların verdiği bu bilgilerden 19. asır saz şairlerinin âşık kahvelerindeki fasıllar arası geçilen makamda müfred okudukları ve zımnın de olsa bu nazım şeklinin âşık fasılları yoluyla cönkler geçtiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla fasılların düzeninde yer alan ezgiyle müfredlerin okunması âşık kahvelerinin müdavimleri tarafından müfredlerin cönkler de aktarılmasını sağlamıştır¹⁰.

Müfredlerin âşık meclislerinde okunduğuna dair bilgi sadece araştırmacıların beyanlarında geçmez. Divan şiirinin etkisi açık şekilde hissedilen 17. yüzyıl halk şairi Âşık Ömer’in bir koşmasının son dörtlüğündeki,

Ömer (der) ehl-i irfan meclisi bunlar

Derilmiş gelmişler merhaba canlar

Dürr-i meknun söylesem de kim anlar

Türkü nedir müfred nedir bilmezler (Elçin, 1987: 32)

şeklindeki ifadeleri musikî meclislerinde âşıkların türkü ve müfred okuduklarına işaret ederken dinleyenlerin bunları ayırt edemediğine vurgu yapar.

¹⁰ Özkul Çobanoğlu âşık ve halk şiirinin cönk ve mecmualarda toplanması geleneğinin kahvehanelerin teşekkülünden sonra ortaya çıktığı kanaatindedir. Araştırmacıya göre kahvehane ortamlarında icrada işlevsel ve yapısal yönden gerekli olan bazı özellikler vardır. Kahvehanelerle birlikte meraklı grupların oluşması ve bunların kahvehanelere devam eden divan ve tekke edebiyatı mensuplarının şiirlerini yazarak muhafaza etmelerinden etkilenmeleri söz konusudur. Kahvehanelerin öncelikle büyük şehirlerde ve şehirlerin idari ve ekonomik olarak üst tabakalarına hitap edecek şekilde açılmaları kahvehanelerde daima az veya çok okuma yazması olan kişilerin bulunmasını sağlamıştır (Çobanoğlu, 2007: 47). Ayrıca âşık kahvelerinin toplumsal durumu için bkz (Emeksiz, 2009: 130).

Yukarıda zikredilen divan-halk edebiyatı etkileşimi ve 19. asır âşık fasıllarının icrasıyla ilgili bilgiler, cönk okumaları sırasında gördüğümüz çok sayıda müfred örneklerine odaklanmamıza neden olmuştur. Neticede yüzden fazla cönk taranarak bunlarda geçen müfredlerin genel hususiyetlerine dair bazı tespitler yapmak mümkün olmuştur. Bu çerçevede İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (54), Bibliotek National (5) ve arşimizde (2) bulunan cönkler¹¹ ile YÖK Tez Merkezi'nde kayıtlı (52) lisansüstü tezler taranarak bunların bazılarında 1100 civarında müfredin kayıtlı olduğu görülmüştür. Örneklerinin bulunduğu cönklerde geçen müfredlerle ilgili tespitlerimiz şöyledir:

- Genel olarak cönklerde geçen müfredlerin belirli bir düzeni yoktur. Bazı cönklerde müfred örneklerine rastlanmaz. Bulunduğu cönklerde nesir metinlerden sonra kayıtlı olabildiği gibi koşma, türkü, gazel, ilahi, nât, divân, semâî, kalenderî vb. başlıklı şiirlerden sonra bir veya birden çok örnekle kaydedildiği, bazen sayfalara yanlamasına yazılmış olduğu görülür. Az sayıda olsa da cönk sayfaları arasında müfredler topluca müfredât başlığı altında toplanmıştır.

- Müfred başlığı altında cönklerle kaydedilmiş şiir parçaları divan edebiyatındaki genel müfred tanımına uymamaktadır. Cönkü tertip eden kişi/kişiler mısraların kafiyeli olup olmasına bakmaksızın örnekleri kaydetmişlerdir. Bu nedenle cönklerde beyt başlığı altında verilen şiirlerin müfredlerle ayrımını yapmak mümkün değildir. Anlam bütünlüğü olan iki mısra, nâdiren de olsa bir dörtlük, cönk mürettepleri tarafından müfred / ferd / beyt başlıkları altında verilmiştir. Bununla birlikte kafiyeli olan müfredler cönklerde çok daha fazla yer tutmaktadır.

¹¹ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki cönkler Mc-Yz-K ve Bel-Yz-K, Bibliotek National'deki cönkler BN-Conk Turc ve BN-Mec, arşivimizdeliler ise ÖA ile kodlanmıştır.

Acaba hasta olur mu gözü dilber görenin

Âkıbeti hayr olsun bana bir bûse verenin (BN-Conk
Turc1620, 53a)

Amelim yok Hakka lâyük cürmü isyan işlerim

Başımız kavgaya düştü cengimiz dünya ile (Mc-Yz-
K0559, 2a)

Boyun serv çemen bağ letâfet oldu sultânım

Dehânın gonce-i bâğ tarâvet oldu sultânım

Dil-i nâlânın işi şetâret oldu sultânım

Görelde gül yüzün bilmem ne hâlet oldu sultânım (BN-
Conk Turc 1615, 67a)

- Kayıtlı müfredlerde aruz yahut hece ölçüsü kullanımında
serbestlik söz konudur.

Mef'ûlû Mefâ'îlû Mefâ'îlû Fe'ûlûn

Bir yirde yatalum diyicek nâzı uzatdı

Yatmam didi bir haylî inâd eyledi yatdı (Kılıç, 2023:
101)

Eğer hüsnün zekâtından verirse müşteri çoktur

Gezersen cümle uşşâkı benden müstehakı yoktur (BN-
Mec 1624, 94)

- Genel olarak Türkçe yazılmış olmakla birlikte Farsça ve Arapça müfred örneklerine rastlanmaktadır¹².

Tu pâdişâh-ı cihânî velîkin hayât mibâyed

Eğer hayat nebâşed cihân be çe kâr âyed (BN-Turc 675, 2b)

Sen cihan padişahısın, hayatta olman gerekir; eğer hayatta olmazsan cihan ne işe yarar...

Hayât-ı cihân her dü bî-bekâ est

Fenâ râ taleb kon ki âhir fenâ est (BN-Turc 675, 2b)

Dünya ve hayat sonsuza kadar sürmez; sen fenâyı talep et, zira herşeyin sonu yokluktur.

- Bazı cönklerde beste adlarıyla verilen şiirlerden (güfte) sonra müfred örnekleri kayıtlıdır. Örneğin şu bestelerin başlık olarak verildiği güftelerden sonra birer müfred mevcuttur: *Dügâh, segâh, sabâ, çifte İsbehân, çift uşşâk, çift Kürdî, beste-i Hicâz, çift Acemşiran, beste-i Irak, beste-i nevrüz* vd. gibi.¹³

Dügâhtan sonra,

¹² Cönklerdeki Arapça ve Farsça müfredlerin oranı hakkında Muhammet Emin Altınışık incelediği 21 örnekte "...beyt ve müfred başlığı altında 8'i Arapça ve 12'si Farsça olmak üzere 301 manzume bulunmaktadır." demektedir (Altınışık, 2019: 140).

¹³ Konuyla ilgili en belirgin örnek için İstanbul BB. Atatürk kitaplığında Bel-Yz-K0053 künyesiyle katıtlı cönk örneğine bakılabilir. Burada Talat Onay'ın "Kalem ve saz şairleri aruz vezniyle yazdıkları gazel, kalanderi ve divanın nihayetinde aynı, yahut başka bir vezinde mısraları kafiyeyle bir beyit, yahut kafiyesiz bir müfred bulundurmamak ve bir fasıldan diğerine geçerken bu beyti geçilecek faslın âhengiyle okumak âdetidir." şeklindeki açıklaması müfred nazım şeklinin müzikli icraya dayalı olarak cönklerle dahil edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Müzikli icraların da mekânsal olarak âşık kahvelerinde gerçekleştiği malumdur. Bu çıkarımlar aynı zamanda Özkul Çobanoğlu'nun âşık ve halk şiirinin cönk ve mecmualarda toplanması geleneğinin kahvehanelerin teşekkülünden sonra ortaya çıktığı tezini güçlendirmektedir (Çobanoğlu, 2007: 47).

Bütün dünya benim olsa gamım gitmez nedendir bu

Tâ ezelden hâk-i gâmdan halk olunmuş bu nedir bu (Bel-Yz-K0053, 34a)

Çift isbehandan sonra,

Leblerinden hasta oldum gel tımâr eyle bana

Bildiler kim seni sevdim kimse yâr olmaz bana (Bel-Yz-K0053, 34b)

Çift sabâdan sonra,

Arzuhâl itmek diler bu didiler cânım sana

Gün gibi rûşen degül mi cümle ahvâlim sana (Bel-Yz-K0053, 35a)

Çift uşşâk-çift Kürdîden sonra,

Ehl-i ilme irmeye hergiz memât

İlme sa'y et oldürür âb-ı hayât (Bel-Yz-K0053, 40b)

Çift evş uşşâktan sonra,

Zamâne halkına yüz bin nasihâtler amel itmez

Eğer söylerse şairler bunun gibi vefâ itmez (Bel-Yz-K0053, 43a)

Beste-i Hicazdan sonra,

Ne mümkündür vefâ ummak cihânın bi-vefâsından

Muhibb-i sâdıkı yeğdir kişinin akrabâsından (Bel-Yz-K0053, 49a)

Çifte evş segâhtan sonra,

Bu cihânda üç kimseye ayş u işret yâr ola

Biri âşık biri mâşuk biri hizmetkâr ola (Bel-Yz-K0053, 49b)

Çifte Acemaşirandan sonra,

Harmanı savurduk ammâ dane bekleriz

Âsiyâb-ı dehr geldi şimdi nevbet bekleriz (Bel-Yz-K0053, 53a)

Beste-i Irak'tan sonra,

Görün bu mülk-i fânîde ne sûret gösterür devrân

Neden birbirine mihr-i muhabbet eylemez insân (Bel-Yz-K0053, 54b)

Beste-i Hüseyinî'den sonra,

Bilmedim kadr-i visâl-i yâri

Nola bülbül gibi kılsam zârı (Bel-Yz-K0053, 58b)

Beste-i nevruzdan sonra,

Bu hüccet sâhibin yâ Rab cihânda şâd idüp güldür

Buna her kim adûv olsa murâda irmeden öldür (Bel-Yz-K0053, 59a)

- Bazı müfredlerin cönkler arasında yahut aynı cönk içinde tekrar edildiği görülür. Tekrarlar aynı olabileceği gibi birtakım ses/mısra değişiklikleriyle yahut anlam benzerliğiyle cönklerde yer alır.

Eğer dilden gelen elden geleydi

Gedâlar kalmayub sultan olaydı (Dokuz, 2006: 143)

Eğer dilden gelen elden geleydi

Gedâlar kalmayup sultan olaydı (ÖA1: 7)

Eğer yârim benimle yar olaydı

Gedâ kalmayup sultan olaydı (ÖA2: 52)

Ehl ile söyleş kelâmı ehl olan âr eylemez

Câhile yüz bin kelâmı söylesen kâr eylemez (ÖA2: 52)

Ehline söyle kelâmı ehli olan âr eylemez

Dört kitabı tefsir etsem câhile kâr eylemez (Mc-Yz-K0559, 39b)

Nice bir âh ideyim ben sûtûn-ı feleşe

Nimeti kelbe virir devleti dâim eşeşe (Durmaz, 2022: 147)

Nice kecrev dimeyiser ben bî-sûtûn feleşe

Nimeti kelbe verir devleti dâim eşeşe (ÖA2.: 52)

- Örnekleri az olsa da cönklerde muamma/lügaz türündeki manzumelerin müfred başlığı altında verildiği görülür.

Ol nedir ki ağzı dolu karnı boş

Orta boylu kır sakallı bir kodoş (BN Conk Turc 1619, 30b)

Bir acayip nesne gördüm yüzdür onun parmağı

Hem sekiz ayak üzeredir onun durağı

Dörttür canı beştir başı ondur onun kulağı (Altınışik, 2019: 162)

- Müfredlerde konu: Cönklerde geçen müfredlerde bir konu sınırlaması yoktur. Cönk mürettibleri duyduğu yahut bir yerden okuduğu, belki de kendi ürettiği, herhangi bir konudaki müfredi kaydetmişlerdir. Örneklerde herhangi bir kaynaktan karşılaşılamayacak galiz küfürlerden sanat değeri yüksek mısralara kadar üslup ve konu çeşitliliğine rastlanır. Konusuna göre müfred seçimi biraz da cönk yazarının meşrebiyle ilgilidir. Çünkü her ne kadar geleneksel özellik gösterebilir de nihayetinde cönklerin her biri benzersizdir ve yazarın kişiliğini zevklerini/karakterini yansıtır. Bununla birlikte müfredlerde işlenen konuların bir sıralamasını yapmak gerekirse *aşk-sevgili*, *atalarsözü-hikemiyât-öğüt*, *din-tasavvuf*, *hiciv-taşlama*, *müstehtenlik-küfür*, *dua-beddua* vb. konulu müfredler ön plana çıkmaktadır. Burada Doğan Kaya'nın (1999: 421) sözlü kültürde yaşayan ikilik yahut üçlüklerden oluşan ölçülü ve özlü sözler için anonim halk şiiri türleri arasına dahil edilmesini önerdiği “düzgü”¹⁴ şekliyle cönklerdeki müfredlerin büyük ölçüde paralellik gösterdiğini vurgulamak gerekir. Konu bakımından birkaç müfred örneği şunlardır:

Aşk-sevgili:

Âşığına cefâ edici merhameti az güzel

¹⁴ Doğan Kaya, düzgü tanımını için şunları söylemiştir; “*Muhtelif konularda ve daha ziyade ikilik yahut üçlüklerde söylenen; tecrübe ve görüşleri yansıtan; duygu, inanç, düşünce davranış için düzülmüş özlü ve ölçülü sözlerdir.*” Doğan Kaya'nın bu tanımından hareketle taramış olduğumuz cönklerde tespit edilen müfredlerin gerek içerik gerek ise yapı bakımından düzgülerle benzer olduğu görülmektedir.

Bende senin meftûnunum defterine yaz güzel (Mc-Yz-K0559, 8)

Sevdiğim mekteptedir yolu üzre muntazır ben
Ey muallim lütfedip anı âzad eyle sen (ÖA1: 28)

Öldürürsen nâz ile kanım helâl olsun sana
Senden gayrı yar sevsem dünya harâm olsun bana (Bn-Mec-1, 95)

Eğer âdet eğer kanun ezelden
Zekât olmuş bûse almak güzelden (ÖA1: 29)

Hep devlet ele girse sarılsam boynuna gül gibi
Gah emsem dudağın koklasam yanağın gül gibi (ÖA2: 61)

Kâdir olsam sînem üzre bir ulu hammâm eylesem
Gelse dilberler su yana ben de seyrân eylesem (ÖA1: 37)

Cânânıma bir bûse dedim dedi gel işde
Yanına vardım dedi bir dahaki gelişe (ÖA1: 52)

Atalarsözü-hikemiyât-öğüt:

Kâmilin gider vücûdu nice eseri kalur
Er ölür adı kalur at ölür meydan kalur (ÖA1: 52)

Sev seni seveni hâk ile yeksân olsa da
Sevme seni sevmeyeni Mısra sultân olsa da (ÖA1: 52)

Edep bir taç imiş nûr-ı Hüdâdan
Kim anı başına kor kurtarır belâdan (Bn-Mec-1, 96)

Ehline söyle kelâmı ehli olan âr eylemez
Dört kitabı tefsir etsem cahile kâr eylemez (Mc-Yz-K0559-p4-s15)

Az yiyüp az söylemek insanı eyler melek
Çok yiyüp çok söylemek insanı eyler helâk (ÖA1: 43)

Âlim olmak isterisen al kalemi durma yaz
Câhil olmak isterisen al kazmayı durma kaz (ÖA2: 22)

Din-tasavvuf:

Erenlerden ümidin kesme himmet ol evliyânındır
Tevekkül kıl visal-i yâre çün virmek Hüdânındır (Bel-Yz-K0053, 75)

Rûh-ı mevtaya bakub da elin aç
Bir gün sende olursun duâya muhtaç (Bel-Yz-K0053, 47)

O sohbetden olan âgâh olur fikri heman Allah

Eder hatm-i kelimullah budur erkân-ı beytullah (Bel-Yz-k0053, 86)

Yârab ne günah ettim mihnet bana yar oldu

Diyar-ı gurbetde fenâ dünya başıma dar oldu (ÖA1: 46)

Bana hicran belası heb bir çarh-ı bî-vefânındır

Şefaat merhamet şefkat Resul-i kibriyânındır (Bel-Yz-k0053, 69)

Bileydim sırr-ı Hakkı Hakdan etmezdim sual

Hakkı bildim sırr-ı kalbim eyledim andan sual (Bel-Yz-k0053, 82)

Hiciv-taşlama:

Âh ne deyim çarhı dönmüş feleğe

Nimeti kelbe vermiş devleti boz merkebe (Bel-Yz-K0053, 57a)

Bir acayib nesne gördüm ismine derler sîm ü zer

Her kimin destine sundumsa uçkurun kendi çözer (Mc-Yz-K0559, 11)

Zemane halkına yüz bin nasihatler amel itmez

Eğer söylerse şairler bunun gibi vefa itmez (Bel-Yz-K0053, 47)

Ne revâdır ki şehâ iki sakallı öpüşür

Sanasın bakça kenârında eşekler öpüşür (Dokuz, 2006: 143)

Müstehcenlik-Küfür:

Ne refâtârında ol şûhun ne güftârındadır hikmet

Nezâketle güşâd-ı bend-i şalvârındadır hikmet (Dokuz, 2006: 145)

Satılık itmiş metâın yâr bu eyyâmnda

Peştemala bağlamış gördüm bugün hammâmnda (Dokuz, 2006: 144)

Hamamda kurma başında oturan dilber

Acep nice sabr ide anın altındaki mermer (ÖA 1: 68)

Çü... ohşamayınca dübürün def'-i hicâb olmaz

Kapunın mandalın kaldırmayınca feth-i bâb olmaz (Dokuz, 2006: 143)

Kağıdın mefhumuyıla gelmez isen davete

Sana bir iş iderim ki eri ider avrete (Dokuz, 2006: 143)

Dua-beddua

Kimse yoktur kimsesiz her kimsenin var kimsesi

Kimsesiz kaldım medet hey kimsesizler kimsesi (ÖA1: 46)

Dâne-i hardal gıdâ itsün Hüdâ aç itmesün
Hak Teâlâ sağ gözü sol göze muhtaç itmesün (ÖA1: 72)

İlahi bu makamın sahibi her dem sa'id olsun
Girüp cennet sarayını cehennemden ba'id olsun (ÖA1: 33)

Rakib bir dua buldu edecek
Kör olsun bulmasun baad edecek (BN-c2, 59)

Bu kitabın sahibini hak nazardan saklasın
Bu kitabı kim çalarsa iki gözü yansın (ÖA1: 1)

Bu hüccet sahibin yâ Rab cihanda şâd idüp güldür
Buna her kim adüv olsa murâda irmeden öldür (Bel-Yz-K0053, 61)

3. SONUÇ

Cönkler, tarihsel süreçte halk ve divan edebiyatı şubelerinin etkileşim içinde olduğunun önemli yazılı delillerindendir. Her iki edebiyat temsilcisi şairlerin şiirleri, bu şubelere ait edebî şekil ve türler cönkler içinde yan yana buluna gelmiştir. Divan edebiyatına ait olan müfred nazım şekli de söz konusu etkileşimin bir sonucu olarak cönklerde yer bulmuştur. Cönk derleyicisinin eğitim düzeyi, yaşadığı sosyal çevre, edebî zevki ve sahip olduğu imkânlarla bağlı olarak ortaya konan cönklerin genelinde edebî türlerin yahut bilgilerin kaydında belirli bir düzene uyulduğu söylenemez. Bazı kültür çevrelerinde tutulanlar hariç cönklerde kayıtlı edebî yahut diğer türden

metinler karmaşık hâlde verilmiştir. Az sayıda örnekleri dışında cönklerde yer alan müfredlerde de belirli bir düzen gözetilmemiştir. Hatta müfredlerin *kafiyeli olmama durumu* dikkate alınmamış aksine genel olarak kafiyeli iki mısra müfred başlığı altında verilmiştir.

Mevcut bilgiler ve örnekler ışığında müfredlerin cönklerle geçiş serüveninin iki yoldan gerçekleşmiş olma ihtimali üzerinde duruyoruz. Birincisi divan şairlerinin halk şairlerine yahut cönk müretteplerine etkisi. Bu çerçevede cönk mürettepleri divan şairlerine özenerek divanlar ve mecmualardaki müfred örneklerini cönklerle geçmiş olmalıdır. İkincisi ise Fuad Köprülü ve Talat Onay gibi araştırmacılar ile halk şairi Âşık Ömer'in aktardıkları bilgilere göre müfredler âşık fasılları düzeni içinde yer bulmuş olup bu icra geleneğinden de cönklerle aktarılmış olmaları muhtemeldir. Günümüz âşık fasıllarında müfred şeklinin kullanımıyla ilgili bilgi bulunmamakla birlikte geçmiş icralarda müfredlerin makamlar arası geçiş işlevi üstlendiği açıktır. Âşık fasılları düzenine işaret eden bazı cönk örneklerinin varlığı da makamlar arası geçişlerde müfredlerin geçilecek makamda okunduklarını göstermektedir. Muhtemelen İstanbul merkezli âşık kahvelerinin bazı okur-yazar müdavimleri bu mekânlardaki fasıllardan etkilenererek cönkler düzenlediler. Bu cönk düzenleme şekli de zamanla geniş coğrafyalara yayıldı. Cönk bütünlüğü içinde koşma, destan, mani vs. türündeki şiir örnekleri arasına yazılan müfredlerin de fasıllarda olduğu gibi şiirden şiire geçerken benzer bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Etkileşimin bir sonucu olarak da sözlü kültürde yaşayan iki mısralık hece ölçüsüyle yazılmış kafiyeli manzum parçalar zaman içinde müfred başlığı altında cönklerde kolayca yer bulabilmiştir.

KAYNAKLAR

- Abdulhaligova, Pervane (2000). *Anadolu sahası eski Türk edebiyatında müfredler*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Alptekin, A. B. (1987). Fırat Havzası ve Doğu Anadolu’da yazılmış cönkler. *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yay. s. 227-232.
- Altınışik, M. E. (2019). *Türk halk bilimi araştırmalarında cönkler (biçim ve içerik)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi, Doktora Tezi.
- Altınışik, M. E. (2021). Bir halk bilimi terimi olarak cönk kavramına yeniden bakış/ bir tanım teklifi denemesi. *Culture and Civilization*, 1 (1), 27-40.
- Aslan, N. (2022). Niğde bölgesinde yazılan cönkler üzerine. *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 10/28, s.76-83.
- Cunbur, M. (1974). Folklor araştırmalarında cönklerin yeri. 1. *Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi. 69-73.
- Çakır, M. S. (2021). Divan şiiri ve halk şiirinin ortak bir ismi olarak Seyrânî. II. *Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi / 2. Cilt “Şık Seyrânî Bildirileri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayını, s.81-85.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Aşık tarzı edebiyat geleneği ve İstanbul*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Dilçin, C. (1995). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.

- Dizdaroğlu, H. (1977). *Cönklerde güvenirlilik derecesi. Türk Folklor Araştırmaları*, XVII, S. 341, s. 8183-8185.
- Dokuz, F. (2006). *Niğde-Bor kaynaklı 178-179 numaralı cönkler üzerine tetkik*. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi
- Durmaz, E. K. (2022). *Ge5299 Numaralı Bursa cöngü (giriş-dil incelemesi-metin- dizin)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Duymaz, A. (2016). Sözü'n yazılaşması yazının sözleşmesi: cönkler. *Milli Folklor*, S.111, s.14-27.
- Elçin, Ş. (1987). *Âşık Ömer*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Elçin, Ş. (1988). Cönkler ve mecmualar üzerine. *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.11-13.
- Emeksiz, A. (2009). İstanbul kahvehaneleri. *Karaların ve Denizlerin Sultanı İstanbul Cilt II* (Haz. F. Özdem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 123-140.
- Gökyay, O. Ş. (1984). Cönkler üzerine. *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*. İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları. 107-173.
- Günay, U. (1993). *Âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güneş, H. A. (2015). *Mecmûa-i eş'âr (Houghton Ktp. Ms Turk 59) inceleme-karşılaştırmalı metin*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- İsen, M. (1990). *Latîfî Tezkiresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Kaya, D. (1999). *Anonim halk şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları,.

- Kılıç, A. N. (2023). *Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi “Y/460” numarada kayıtlı bulunan cönk üzerine bir inceleme (inceleme- metin-mestap’a göre tasnif)*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Koz, S. (1977). Cönk, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi C. 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s.83-85.
- Köksal, M. F. (2016). Cönklerde divan şiiri, divan şiirinde cönkler. *Millî Folklor*, S. 111, s.28-40.
- Köksal, M. F. (2017). Divan şiiri-cönk ilişkisi ve “cönk” redifli gazeller. *SEFAD* (37), s.247-290.
- Köksal, M. F. (2023). Cönkler. *Turkish Studies-Language*, Ö1, 587-612.
<https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.74041>
- Köprülü, M. F. (1914). Saz şairleri; âşık teşkilatı ve âşık fasılları. *Mübahasat-ı Lisaniye ve Edebiye*, İkdâm Gazetesi, 25 Nisan 1914.
- Kurnaz, C. (1997). *Türküden gazele*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Onay, A.T. (1996). *Türk halk şiirlerinin şekil ve nev’i* (Haz. C. Kurnaz). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (1987). Cönklerin kültür tarihimizdeki yeri. *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu* Elazığ: Fırat Üniversitesi Yay. s. 219-226.
- Togan, Z.V. (1954). Topkapı Sarayındaki dört cönk. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C.1, Cüz 1-4, s.73-89.
- Uzun, M. (2003). Mecmua. *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt 28*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayını.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1967). Halk edebiyatı araştırmalarında cönklerin değeri. *Türk Kültürü*, C. V, S. 60, s. 906-908.

- Yavuz, O. (1988). Türk edebiyatında cönkler, hususiyetleri ve dili. *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.54, s. 117-131.
- Yıldırım, D. (2013). *Elyazması bir kitap türü: cönk/cöng kayıp Saraybosna cöngü bağlamında*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

FİLOLOJİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com