

HALK BİLİMİNDEKİ SÖZLÜ ANLATILARIN YERELLEŞTİRİLMESİ VE GÜNCELLEŞTİRİLMESİ ÜZERİNE BAZI GÖRÜŞLER

Dr. Kürşat M. KORKMAZ*

Konuya batılı birkaç halkbilimcinin, halkbilimin tanımıyla ilgili görüşleriyle başlamak istiyorum. Folklor materyalleri bir yerden başka bir yere taşınan, farklı şekilde yorumlanan (manupile edilen) kültürler arası yaratmalardır (Amos, 1992: 53-59). Folklor “yeni şişelerde eski şarap” ve aynı zamanda “eski şişelerde taze şarap” olabilir (Botkin, 1944: 3-14). Folklor acı, korku nefret ve arzu gibi sosyal grup tarafından kabul edilen temel duyguların kollektif nesnelleştirilmeleri olarak tarif edilir (Rysan, 152: 10).

Folklor ve sosyal çevre arasındaki ilişkilerin üç tipini ayırt etmek mümkündür: Bu üç tip, sahibiyet, temsil etme ve yaratma veya yeniden yaratmadır. Folklorik bir hareketin olması için iki sosyal şart zaruridir: Hem gösteriyi ve anlatmayı yapanlar ve hem de seyirci aynı halde ve aynı referans grubunun parçası olmak zorundadır. Bu gösterir ki, bir iletişim olarak folklor insanların birbirleriyle yüz yüze karşılaştıkları ve birbirlerine doğrudan hitap ettikleri durumda meydana gelir. Kendi yöresinde iyi tanınan bir hikâye veya bir masal anlatıcısı bilmediği insanları, bildiği kendi köyünden olan insanları eğlendirdiği kadar samimi bir şekilde eğlendirebilir. Bununla birlikte, öyle durumlarda bile, hem anlatıcı hem de dinleyici aynı referans grubuna aittir; onların her ikisi de aynı dili konuşur, benzer değerleri, inançları ve geçmişe ait bilgiyi paylaşır ve aynı kodlar sistemine ve sosyal ilişki için gerekli işaretlere sahiptir. Bir başka ifadeyle bir folklor iletişiminin böyle bir durumda mevcut olması için, küçük grup durumundaki katılımcıların aynı referans grubuna ait olması, yani aynı yaş veya aynı meslek, yer, din veya etnik ilişkinin bir araya getirdiği insanlardan oluşan bir grup olması zorunludur. (Amos, 1992: 53-59).

Lauri Honko, “halkbilimi, çevrede bir yer edinebilmek ve girebilmek için, kendini kültüre, topluma, ekonomik ve kültürel faktörlere uydurmalıdır,” derken özetle şu dört hususu öneriyor: 1. Çevre-morfoloji veya “zahiri” adaptasyonda, bir anlatı alıştırmaya ve yerelleştirmeye uğrar. Örneğin bilinen bir çevredeki bir yöreyle birleştirilen anlatı ve gelenek toplumunun iyi bilinen fizikî çevre özelliklerine bağlı olarak, yabancı tabî yerleşimle

* Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep Meslek Yüksekokulu Öğretim Elemanı

değiştirilir. 2. Gelenek morfolojisi veya “dahili” adaptasyonun uygulamaları esnasında, meşhur kişilerle (gelenek temsilcileri) anlatının rol-figürleri birleşebilir. İletişimin tür-özel kodlarına ve kişisel tür sistemi veya bir yöredeki bir türe anlatının adaptasyonu; geleneğin sansürü ki bununla norm çatışmasına yönelen unsurlar reddedilir veya yeniden yerleştirilir. 3. Anlatının kişiliği, dinleyicilerin kompozisyonu, toplumun ilgisinin gerçek odak noktası, geçmişin olayları, korkuları ve gelecek için ümitler, normal şekilde karışacak ve anlatıya bir anlam ödünç veren yaklaşık değişimler getirecek. 4. Folklor malzemeleri işlevini etkili bir biçimde sürdürebilmek için motiflerini insanların yaşam biçimi ve çevreleriyle uyumunu güzel bir şekilde uyuşturmalıdır (Honko, 1979-80: 9-27).

Kültürün muhtevası, onun özelliklerinin daha geniş ve birbirini tamamlayan parçalar halinde, örneğin teknoloji, ekonomi, sosyal ve politik organizasyon, din ve sanat unsurlarının incelenmesiyle ortaya konulmaktadır (Bascom, 451-467). Bascom’un bu ifadesinde yer alan “teknoloji, ekonomi, sosyal ve politik organizasyon, din ve sanat” unsurlarının yerleşmesi kaçınılmaz olarak görünmektedir.

Von Sydow, Botanik biliminden ödünç alarak “Oicotype Teorisini” ortaya koymuştur. Botanikte oicotype belli bir nebat türünün yeni bir iklim ve yer çevresine uyduğu zaman gelişen yeni türe verilen addır. Afrika’dan getirilen bir bitki Anadolu’da yetiştirilirse, bitkinin yapraklarında, meyvesinde ve tadında değişimler olacaktır. Folklorlarda bu terim, bir anlatı türünün yeni bir çevrede, bir etnik grup içinde geliştirdiği yeni tipe verilen isimdir. Eğer yeni memlekette ona benzer bir oicotype varsa, er veya geç bunlar birleşir karışırlar. Öte yandan eğer yeni konuk bir anlatı türüyse ve memlekete tümünden yabancı ise, memleketin bünyesine ve halkın geleneklerine uymuyorsa, tez zamanda kaybolacaktır. Aksi takdirde, kendisini zamanla mevcut zevke daha çok uyduracak, tümünden yeni iklime uyacaktır. Bunun sonucunda öz vatanındakinden değişik yeni bir oicotype’e dönüşecektir (Sydow, 1948: 69-88). Dolayısıyla, folklor mahsüllerinin yaşaması, nesilden nesile aktarılması, anlatıldığı ortamla ve o ortamda yaşayan insanların ihtiyacıyla doğrudan ilişkilidir. Halk arasında bir işleve sahip olmayan, anlatıldığı coğrafya ile bütünleşmeyen bir folklor ürününün yaşaması, gelişmesi, gelecek kuşaklara aktarılması mümkün değildir.

Sözlü gelenek bünyesindeki gezgin efsanelerin yere veya zamana göre değişen adlarında olduğu gibi, birkaç ünlü tarihî adın dahi geleneksel olanlarla değiştirilmesinde belli bir çevreye uyarlama olgusu daha çok göze çarpar (Krohn, 1996: 55). Taşıyıcının ya da

dinleyicinin duygusal ufkundan, bir folklor unsuru da uyarlanır. Bir anlatıcı, hikâyedeki karakterlere kendi yaşamındaki durumunu yükleyebilir. Özellikle askerler ve denizciler peri masallarında kendi arkadaşlarını göstermekten hoşlanırlar (Krohn 1996: 54). Ayrıca, Krohn yöresel gelenek ve inançtaki değişme sonucu üretilen bu tür uyarlamaların özel etnoğrafik ilgi alanına girdiğini, yalnızca Güneybatı Finlandiya’da saban sürmek için öküz kullanıldığını, diğer bölgelerde atın yer aldığı belirtmiştir (Krohn, 1996: 52-53).

Bütün hikâye anlatıcılarının beslendiği kaynak, ağızdan ağıza aktarılan deyimlerdir. İyi bir hikâye anlatıcısı her zaman halktan, özellikle de zanaatkârlar tabakasından beslenir (Benjamin, 2001: 78-93). Hikâye anlatıcısı, beslendiği kaynağa ek olarak, hikâyesinde kendi dünyasını, kendi hülyasını ve kültür birikimini sergilemektedir.

Bunlara ilâveten Benjamin’in, “çömlekçinin parmak izleri çanağa nasıl yapışıp kalırsa, anlatıcı da hikâyesinde öyle iz bırakır. Anlatıcılar hikâyelerini doğrudan doğruya kendi başlarından geçmiş gibi aktarmıyorlarsa, genellikle hikâyelerini hangi koşullarda öğrendiklerini anlatan bir sunuşla söze başlarlar.” (Benjamin, 2001: 84) görüşü de önem arz etmektedir.

Söz konusu destan veya hikâye anlatma, özellikle de anlatılan Köroğlu destanı olunca, bu hususta Oğuz’un şu tesbitine katılmaktayız: “Köroğlu anlatmalarına vücut veren proto-tip olsa bile, yüzlerce, hatta binlerce yıl içinde, boydan boya, nesilden nesile sözlü gelenek ortamında anlatılarak taşınan Köroğlu’nun, yaşatıldığı ortamların ihtiyacı ile şekillenen bir kahramana dönüştüğünü kabul etmek gerekir. Çünkü, folklor mahsüllerinin yaşaması buna bağlıdır. Halk arasında bir işleve sahip olmayan, anlatıldığı coğrafya ile bütünleşmeyen bir folklor ürününün yaşaması, gelişmesi, gelecek kuşaklara aktarılması mümkün değildir. Durum böyle olunca, Türk dünyasında anlatılan Köroğlu destan veya hikâyelerinin az-çok birbirinden farklı yapılarda karşımıza çıkması doğaldır. Bu farklılaşmanın kültürel, siyasî, dinî, ekonomik ve coğrafi farklılıklarla daha büyük boyutlara ulaşması ise kaçınılmazdır” (Oğuz, 2000: 46).

“Yerelleştirme” kavramından, bir anlatıcının, sözlü geleneğe ait bir anlatıdaki olay örgüsü, zaman, mekân ve şahıs kadrosunu kendi yaşadığı yöre ile irtibatlandırıp anlatmasını kastetmekteyiz. Krohn’un vurguladığı gibi, her toplum evrensel malzemelere kendi karakter

ve kültürünün eşsiz damgasını (Krohn, 1996: 50-59), her anlatıcı/âşık da anlattığı folklor malzemesine kendi mührünü vurmaktadır.

Anlatıların yerelleştirilmesi hususuna bir kaç açıdan bakmamız mümkündür. Bunlardan birincisi; anlatıcının yaratıcılığını ortaya koyması, ikincisi; anlatıcının yeni bir folklor olayını gerçekleştirirken icrayı daha cazip hale getirmek, dinleyici çevrenin dikkatini bir noktaya toplamak için, anlatıdaki bir olayı yörede meydana gelmiş, bilinen bir olaya benzetmesi veya hikâyedeki bir kahramanı dinleyiciler arasındaki yada yörede tanınan birisiyle mukayese etmesi, benzetmesi suretiyle yaptığı yerelleştirmedi (Görkem, 2000: 45-49). Ayrıca anlatıcının ve dinleyicilerin bir folklor olayı içerisinde yer almaları suretiyle daha çok eğlenecekleri ve zevk alacaklarını düşünmekteyim.

Osmaniye ili, Düziçi ilçesinden, Köroğlu mahlaslı Âşık Mehmet Demirci'nin anlatımında Köroğlu; Bolu, Sivas, Erzincan, Bingöl ve Erzurum vilâyetleri ile hiçbir bağlantısı olmaksızın İslâhiyeli bir imrahorun oğludur. Bolu Beyi de hep sarhoş vaziyette yaşayan Dolu Bey'dir. Dolu Bey'in isteği üzerine at bakıcısı Yusuf, iyi bir at bulmak için tüm Arabistan'ı gezdikten sonra **Hatay**'a, oradan **İskenderun**'a geliyor, deniz kenarında aygırdan doğma bir tayın izini görüyor. İzin peşinden **Dörtyol**'a, **Osmaniye**'ye, oradan **Yarbaşı, Yeniköy, Karkın, Soracık**'a geliyor. Adı geçen yer isimleri günümüzde de âşığın yöresinde birer yerleşim merkezleridir. Âşık Köroğluna, destanı niçin yerelleştirdiğini sorduğumuzda, kendi anlatmasının gerçek, diğerlerinin ise uydurma, düzmece olduğunu belirtmiştir.

Ayvaz'ın, Dolu Bey'in askerleri tarafından tutsak edildiğini anlatan Köroğlu kolunda, Köroğlu'nun bezirgan kılığında **İslâhiye**'nin batısından gelerek **Göz**'ün başında konaklaması ve şehirdeki tüccarlara haber göndermesinden bahsedilmektedir. İslâhiye'de, göz adında, bol suyun aktığı, şu anda önünde bir yüzme havuzunun bulunduğu bir pınarın mevcut olduğunu bilmekteyiz.

Bunların dışında âşığın bize vermiş olduğu bilgi ve yöre halkının da beyanına göre Demircioğlu İslâhiye ilçesinin 5 kilometre güneyindeki **Yeniköy** mezarlığında, "**Uzun Gabir**"de gömülüdür. Yine İslâhiye ilçesine bağlı **Arfalı** Köyü'nde asırlık çınar ağacı vardır. Yöre halkı bu ağacın Köroğlu'nun atını bağlamak için çakmış olduğu çınar kazığının yeşermesi sonucu yetişen çınar ağacı olduğuna inanmaktadırlar. Yine aynı köyün bir

kilometre yukarısındaki mağarayı, Köroğlu'nun Döne Hanım'ı kaçırdıktan sonra gizlendiği ve Dolu Bey'in askerleri ile vuruştugu yer olarak kabul etmektedirler.

Âşık Mehmet Demirci, Köroğlu hikâyelerinde çok önemli bir yeri işgal eden Çamlıbel mekânını **Şanlıurfa** ile **Gaziantep** arasında çamlarla örtülü bir yer olarak anlatmaktadır. Çamlıbel'e yakın Torumahmut Bey adında bir beyden bahsetmektedir. Bugün Nizip ile Birecik arasında **Torumahmut** (Günaltı) adında bir köyün bulunması bizim açımızdan dikkat çekicidir. Kendi yöresindeki yer isimlerini normal karşılıyoruz, ama Âşık Mehmet Demirci'ye sorduğumda böyle bir köyün varlığından haberinin olmadığını söyledi. Torumahmut adının kendisine Köroğlu kollarını öğrendiği Nizipli Âşık Nedim'den geçmiş olabileceğini zannediyoruz.

Güney Anadolu'da derlenmiş ve kitap olarak yayınlanmış olan, Ferruh Arsunar'ın “Köroğlu Maraş Rivayeti”ndeki “Gürcistan Seferi” kolunda yer alan “Mahmudu Bezirgan”ın, “haydi yüklensin” demesiyle ucu bucağı görünmeyen bir kervan yola koyulur... Kayseri yolu üzerinden Çukurova'ya geçilerek, Osmaniye'nin dört saatlik şimalindeki Kanlıgeçit namındaki yerde bulunan **Hasanbeyli** köyünün önünde bir konak yapılır. Beyler bir arada, askerler bir tarafta istirahat ederken, Mahmudu Bezirgan Köroğlu'na bir şart daha koşar.”

“Köroğlu, şu karşiki görünen köye Hasanbeyli derler. Orada Hasanbey namında bir bey vardır. Bu ovanın otlakiyesini ve geçen bezirganların haracını alan bu beye varmam, buraya gelmesine vakit bırakmadan da az veya çok bir para vererek sıramızı savıp buradan geçmemiz gerektir... Aksi takdirde kapışırız. Gizli olarak gitmek istediğimiz bu yolculuk aşikâreye çıkarsa, bundan öteye bir adım bile atamayız ve Gürcistan'a gitmek o zaman güçleşir.” (Arsunar, 1962: 128) ifadelerindeki **Kanlıgeçit**, Düziçi'ne yaklaşık 10 kilometrelik mesafedeki bir köyün adıdır. Hasanbeyli ise Osmaniye ilinin 20 kilometre doğusunda kalan ilçe merkezinin ismidir.

Güney Anadolu'da derlenmiş diğer bir kitap, Hüseyin Bayaz'ın “Köroğlu Antep Rivayeti”nde de Hasanbeyli ile ilgili özetle şu kayda rastlamaktayız: Köroğlu Gürcistan seferine giderken yolu Hasanbeyli'ye uğrar. Mahmudu Bezirgan daha önceden tanıdığı Hasanbeyli beyine bac vermeden buradan geçilmeyeceğini bilmektedir. Köroğlu'na durumu bildirir ve bac hususunda Hasanbeyli beyi ile görüşmeye gider. Bu esnada Köroğlu'nun askerleri sandıkların içinde gizlidirler. Mahmudu Bezirgan'ın verdiği kesedeki altınları az

bulan Hasanbeyli beyi elli atlıya Koroğlu'nun barhanasını (hayvan katarını) saymalarını söyler. Buna çok kızan Koroğlu, Hasanbeyli beyinin de işiteceği bir mesafede sazını ele alır ve şu dörtlüğün yer aldığı üç hane türkü söyler:

Goç Gır Ata biner garşı çıkarım
Gürzün kösteğini kola takarım
Palta çeker temelinden sökerim
Kaldırırım yeryüzünden izini.

Türküyü duyup karşılarındakinin Koroğlu olduğunu anlayan Hasanbeyli beyi ve adamları geri çekilirler. Koroğlu'nun zaten kaçanı kovmak âdeti değildir (Bayaz, 1981: 137-139).

Bu rivayetlerde de gördüğümüz gibi Koroğlu kolları Âşık Mehmet Demirci'nin yöresiyle yakın ilişki içindedir. Âşık Mehmet Demirci, Koroğlu kollarını Gaziantep'in Nizip ilçesinden Âşık Nedim'den öğrendiğini söylemiştir. Oysa Hüseyin Bayaz'ın "Koroğlu Antep Rivayeti"nde Koroğlu'nun İslâhiye'ye ait olduğu hakkında hiçbir kayda rastlamıyoruz. Koroğlu'nu İslâhiye'ye mal eden Âşık Mehmet Demirci ustasından öğrendiklerini yerelleştirmiş ve aynı zamanda güncelleştirmiştir.

Âşık Mehmet Demirci (Koroğlu) anlattığı diğer hikâyeleri de yerelleştirmek ve güncelleştirmekten geri kalmamıştır. Ali ile Fatma hikâyesini anlatırken, Fatma'yı babasından istemesi için kendisi de dahil, köyünden iki kişinin adını vermesi; kahramanların komşu köyden birileri olduğu izlenimini vermesi vb. yerelleştirmeye ve güncelleştirmeye verilecek örneklerdir.

Yörede ilk defa kendisinin anlattığını belirttiği, Âşık Halil hikâyesi Kahramanmaraş ve Adana'da meydana gelmiş olan motif halkalarını içeren yerel bir hikâyedir. İcranın başarısı ve buna bağlı olarak da halk bilgisinin sürekliliği, şahsiyetle (bunu, anlatıcının kendisi temsil eder), sosyal çevre ve çağdaşlığı (bu, dinleyici tarafından temsil edilir) ve de tarihiliği (geleneksel hikâye tarafından temsil edilir) uyum içinde tutma kabiliyetine bağlıdır (Başgöz, 1986/2003: 190-222).

Erzurum'da anlatılan "Âşık Garip" hikâyesindeki Âşık Garip tiplemesinin İstanbul ve Ankara'da anlatılan hikâye kahramanından farklı bir kişilik olarak ortaya konması, aynı

şekilde Gaziantep'teki bir masal anasının “ Yaşlı İki Bacı” masalındaki olay örgüsünü Gaziantep'e uyarlaması yerelleştirmeye ve güncelleştirmeye ait örneklerdir.

Geleneksel değerlerin güçlü olduğu ve hâlâ muhafaza edildiği, Bir Doğu Anadolu şehri olan Erzurum'da kaydedilen bir anlatmada, kahraman, (Kemali; 1974: 342), kızını fakir bir gençle evlendirmek için yüklü bir altın isteyen babanın isteğini karşılayamayan fakir bir âşıktır ve bu parayı kazanmak için kendi memleketi dışında yedi yıl çalışmaya karar verir. Bu fakir delikanlı, sevgilisinin bulunduğu şehirden ayrılmak üzereyken, sevgilisi olan kız, delikanlıya, parayı kendisinin tedarik edebileceğini ve yaşadıkları şehirden başka bir yere gitmemesini söylemek için bir haberci gönderir. Metin, şu pasajı ihtiva eder: “Âşık Garip'in gururu incindi, hanımı olacak kişinin tedarik edeceği parayı kullanarak evlenemezdi” (Türkmen; 1974: 243). Türkiye'nin bu şehrinde, böylesi bir reaksiyon takdir edilmiştir. Güveyinin, kayınbabaya başlık parası ödemesi, evlilik masraflarını karşılaması ve mümkün olduğu kadar iyi ve pahalı bir düğün yapması, sosyal prestij ve aile gururu meselesidir. Parayı reddetmek, kahramanı (Âşık Garip'i) örnek bir davranış sergileyen kişi ve olumlu bir karakter yapar. Erzurumlu dinleyici inanır ki, Âşık Garip parayı kabul etseydi, gelecekteki karı-koca ilişkisinde, koca üstünlüğünü elde edemezdi. Daha ilk tartışmada, karısı ona; “Eğer ben, senin masraflarını tedarik etmeseydim, benimle evlenemezdin bile” diyebilir. Aynı anlatmanın, biri İstanbul'da yazıya geçirilen ve birisi de Ankara'da kaydedilen diğer iki varyantında, (Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin eski ve yeni başkentleri olan bu şehirler, kozmopolit şehirlerdir ve bunların ikisinde de geleneksel değerler etkilerini kaybetmiş, zenginlik ve şahsî dürüstlük, prestij kaynağı olarak yer değiştirmiştir) aynı davranış, hikâye anlatıcısı tarafından, kahramanı kınama ve küçük düşürmek suretiyle, Âşık Garip farklı bir şekilde gösterilmektedir. Kahraman, uyumsuz bir kişi, aptal ve insanın kapısını hayatta bir kere çalan fırsatı değerlendiremeyen, enayi biri olarak görülür. Harekete karşı gösterilen tepkinin ifade ettiği üzere, dinleyiciler, anlatıcının görüşünü paylaşır. Bu suretle olumlu bir karakter, lanetlenmeye layık, kötü bir karaktere dönüştürülür. Şimdi Âşık Garip, mel'un ve alçaktır. Anlatıcı, ara söz kullanmak suretiyle, geleneksel bir hikâyeyi ve eski kültürü yorumlayarak sözlü anlatmayı yeni çevrelere, yeni dinleyicilere ve yeni şartlara etkin bir şekilde ayarlar. Bu yolla halk bilgisinin hayatiyeti ve uyarlanması korunur (Başgöz, 1986/2003: 190-222).

Günümüz iletişim teknolojilerinde kaydedilen baş döndürücü gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan etkileşimin ortaya çıkarttığı tek kültürlülük (küresellik), bütün

üniversitelerimizde öğrencilerimizin her yıl kutladıkları bahar şenliklerini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamdaki ortak eğlence şekli rock, rap ve pop müzikler eşliğinde şarkı söyleyerek özgürce dans etmektir.

Gaziantep Üniversitesi 2003-2004 öğretim yılı bahar şenliklerinde Üniversitenin Türk Halkbilimi Topluluğu olarak şenlikler bünyesinde “Gaziantep’te Sözlü Kültür Geleneği” adında bir program tertipledik. Bu program çerçevesinde Gaziantep’in yerlisi, Latife Erleblebici adında gelenek temsilcisi bir masal anasını üniversite öğrencileri ve şenliklere katılan halk ile buluşturduk. Konuşmacı, topluluk salonunda Gaziantep’e ait gelenekler hakkında dinleyicilerin sorularını cevaplandırdı ve bir masal anlattı. Dinleyici çevre programın sonunda böyle bir gösterimin tekrar ne zaman yapılacağını sordu. Türkiye’de ilk olduğunu sandığımız bu folklor hadisesi bize halkbilimin güncelleştiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu anlatı tek kültürlülük karşısında yerelleşme ve sahiplilik direncidir.

Masalların yer ve zamanının olmadığı şeklindeki yaygın anlayışa rağmen Bascom, her hangi bir yer ve zamana bağlı olmayan masallar, herhangi bir zaman ve mekânda yaşanmış gibi kurgulanarak anlatılabilir demektedir (Bascom. 1984: 5-29). Yukarıda bahsettiğim gösterimdeki masalda olay örgüsü ismi verilmeyen bir mahallede geçmektedir. Bunun yanında masal anlatıcısı, olay örgüsünde gelini hamama götürme, kına yakma ve tel takma gibi mahallî geleneklerin yanı sıra, hâlâ şehirde yer adları olarak kullanılan **Alleben**, **Ali Pınarı**, şu anda kogreyi gerçekleştirdiğimiz **Tuğcan Oteli**, **İşletme**, **Kalaycı Pınarı** ve **İncili Pınar** isimlerine anlatımında yer vererek masalı yerelleştirmekte ve güncelleştirmektedir.

Masalların yayıldıkları yerlerde bölgeye ait özelliklere adapte edilerek motif değişikliklerine uyum sağladıklarını görmekteyiz. İngilizce, Fransızca ve Almanca malzemenin hepsinde de “Kurt ve Tilki fablı sadece Finlandiya ve İskandinavya’da “Ayı ve Tilki” fablı şekline dönüşmüştür. Güçlü kuyruğuyla buzları kırarak balık çıkaran kurdun yerini hiç kuyruğu olmayan ayı almış ve kurnaz tilki ayının çıkardığı balıkları yemektir. Pek çok masallarda bulunan, büyük rakamlara ulaşan farklı anlatımlar, masalı anlatanın zevk ve becerisine göre de değişiklik gösterir (Sydow, 1948: 69-88).

Anlatıcı geleneksel bir hikâyeyi veya masalı dinleyici çevrenin hâkim kültür kabüllerine göre yerelleştirerek, folklorun devamlılığını sağlamaktadır. Anadolu’da eşek

sırtındaki Nasreddin Hoca, Kazakistan’da hakim olan “at kültürü”nden dolayı ata bindirilerek yerelleştirilmiştir.

Tebliğime, Köroğlu Destanı dışında kalan diğer hikâyeler ve masallar için de geçerli kabul ettiğimiz, Oğuz’un şu görüşleriyle son vermek istiyoruz: “Her coğrafya kendi ihtiyaçlarına göre bir Köroğlu yaratmıştır. Yaratılan bu Köroğlu’nu ise, yüzyıllar içerisindeki kültürel değişimler ve anlatan grupların yerel tercihleri şekillendirmiştir. Bu metni yaşatanlar için Bolu kadar, Osmanlı padişahı kadar, Bingöl kadar Köroğlu da gerçektir. Her folklor metni anlatıldığı sosyal çevrenin malıdır. Onun benzerlerinin başka yerlerde anlatılıyor olması ve kabul edilen asıl biçiminin çok farklı olması o metni değersiz kılmaz” (Oğuz, 2000: 46). Sonuç olarak; bir kişinin, bir zümrenin veya bir mekânın adına atfedilerek yerelleştirilen folklor malzemeleri de anonim olanlar kadar değerlidir.

KAYNAKÇA

AMOS, Dan Ben (1972). *Toward New Perspective in Folklore*, Ed. By ,Americo Parades and Richard Bauman, Published For the American Folklore Society By The University of Texas Pres, Austin and London, Second printing, 1975. (Çev. Metin EKİCİ) Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. 2003: 31-55.

ARSUNAR, Ferruh (1962). *Köroğlu/Maraş Rivayeti*, Ankara.

BASCOM, William R. (1984). *Sacred. Narrative_readers in the Theory of Myth* (Ed. Alan Dundes), University of California Pres, Berkeley-Los Angeles-London, s. 5-29.

BASCOM, William R. (1965). **Folklore and Antropology**. Dundes, Alan. The Study of Folklore. London Prentice-Hall International Inc., pp: 25-33. (Çev. Metin EKİCİ) Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. 2003: 451-467.

BAŞGÖZ, İlhan (1986). **Dgression in Oral Narrative A Case Study of Individual Remarks by Turkihs Roman Tellers**, *Journal of American Folklore*. Vol. 99, No: 391, January-March 1986. (Çev. Metin EKİCİ) Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. 2003: 190-222

BAYAZ, Hüseyin (1981). *Köroğlu Antep Rivayeti*, Karacan Yayınları, İstanbul.

BENJAMIN, A. Botkin. *Definition of Folklore: An Introduction to American Folklore*, Ed. Tristram B. Coffin (New York, 1968), 3-14, içinde.). (Amos’un makalesi içinde).

BENJAMIN, Walter (2001). *Son Bakışta Aşk*, (Çev: Nurdan Gürbilek), Metus Yayınları, 3. Baskı, s. 78-93.

GÖRKEM, İsmail. (2000). *Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuarı Üzerine Bir İnceleme*, Akçağ Yayınevi, Ankara. s. 45-49.

HONKO, Lauri (2003). *Ethnologia Europea*, c.x1, nr.1. 1979-1980: 9-27. (Çev. İsmail GÖRKEM), Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. 2003: 146-176 .

KORKMAZ, Kürşat M. (2003). *Çukurovalı Âşık Mehmet Demirci (Köroğlu)'nin Hikâye Anlatıcılığı Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

KROHN, Julius Kaarle (1969). *Halkbilimi Yöntemi*, Yay. Haz. Fikret TÜRKMEN, Ankara.

OĞUZ, M. Öcal (2000). *Halkbilimi, Türk Dünyası Halkbiliminde Yöntem Sorunları*, Akçağ Yayınevi, Ankara.

RYSAN, Joseph. *Is Our Civilization Able to Create A New Folklore? South Atlantic Bulletin*, 18 (152), 10. (Amos'un makalesi içinde).

SYDOW, Von W. (1948). *Selected Papers on Folklore*. Halk Masalı İncelemeleri ve Dilbilimi Üzerine Bazı Görüşler. (Çev: Kürşat KORKMAZ), Millî Folklor, S. 35, s. 69-88.

TÜRKMEN, Fikret. *Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 357. 1974: 243.

KAYNAK KİŞİLER

1) Adı Soyadı : Mehmet DEMİRCİ (Köroğlu)

Doğum Yeri : Gökçayır Köyü/DÜZİÇİ

Doğum Tarihi : 1925

Tahsil Durumu : Okur-Yazar

Ustası : Âşık Hacı ve Koca Âşık

Özelliği : Cura çalar, Köroğlu Kolları, bazı hikâyeleri ustalıkla anlatması ve doktora çalışmamda kaynak kişi olan âşık. 1999 yılında vefat etti.

2) Adı Soyadı : Latife ERLEBLEBİCİ

Doğum Yeri : Gaziantep

Doğum Tarihi : 1938

Tahsil Durumu : İlkokul Mezunu

Ustası : Amcası oğlu, Kayın biraderi

Özelliği : Masal ve hikâyeler anlatır.

