II. Uluslararası 21. Yüzyılda Türk Dünyası ve Sosyal Bilimler Sempozyumu

08-09 MAYIS 2026 - ANKARA

Sempozyum Bildiri Kitabı

Cilt II: Halk Bilimi ve Kültür



Editörler

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET

Zülal SÖĞÜT

UMAY YAYINEVİ

II. Uluslararası 21. Yüzyılda Türk Dünyası ve Sosyal Bilimler Sempozyumu

Sempozyum Bildiri Kitabı

HALK BİLİMİ VE KÜLTÜR

Editörler

Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
Öğr. Gör. Zülal SÖĞÜT

II. Uluslararası 21. Yüzyılda Türk Dünyası ve Sosyal Bilimler Sempozyumu

Sempozyum Bildiri Kitabı

-HALK BİLİMİ VE KÜLTÜR-

Editörler
Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
Öğr. Gör. Zülal SÖĞÜT

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI SERTİFİKA NU/ ***Certificate Number*****:** 82658

eISBN: 978-625-5036-19-3

DOI: 10.5281/zenodo.23990561

Kapak-Dizgi/*Cover-Design*:

Umay Yayınevi

Kütüphane Kartı/Catalog in Publication

1. Baskı, Umay Yayınevi, iv+165 sf., dizin yok, kaynakça var, ek görseller var, Samsun, 2026; 1st Edition, Umay Publishing House, iv+165 pages, no index, bibliography included, images included, Samsun, 2026

THEMA ve BISAC Kodları/THEMA & BISAC Codes

Thema Main and Second: 1. JHMC — Social & cultural anthropology (Sosyal ve kültürel antropoloji), 2. JF — Society & Social Sciences (Toplum ve Sosyal Bilimler)

BISAC Main and Second: 1. SOC011000 — SOCIAL SCIENCE / Folklore & Mythology (Halkbilimi ve Mitoloji), 2. SOC002010 — SOCIAL SCIENCE / Anthropology / Cultural & Social (Antropoloji / Kültürel ve Sosyal)

Anahtar Kelimeler/Key Words

1. Türk Dünyası, 2. Halkbilimi, 3. Kültürel Miras, 4. Avrasya Araştırmaları, 5. Kültür Bilimleri

Kitabın bütün yayın hakları Umay Yayınevi'ne aittir. Yayınevinden yazılı izin alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği akademik çalışmalar ve tanıtım faaliyetleri haricinde, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz; hiçbir matbu ve dijital ortamda kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz. Kitabın bütünü benzerlik ve yapay zekâ tespit yazılımıyla taranmıştır. Çalışmaların bütün hukukî sorumluluğu bölüm yazarlarına aittir. All publication rights to this book belong to Umay Publishing House. Without written permission from the publisher, except for academic studies and promotional activities where the source is clearly indicated, the book may not be quoted in part or in whole; it may not be copied, reproduced, or published in any printed or digital medium. The entire book has been scanned using similarity and ai detection software. All legal responsibility for the articles rests with the authors.

***Atıf/Cite*:** Büyükokutan Töret, A. ve Söğüt, Z (Ed.)(2026). *II. Uluslararası 21. yüzyılda Türk dünyası ve sosyal bilimler sempozyumu sempozyum bildiri kitabı -halk bilimi ve kültür-*. Umay Yayınevi.

Web Sitesi/ *Web Page*:
https://umayyayinevi.com

E-posta/*Contact*:

umayyayinevi@gmail.com
iletisim@umayyayinevi.com

Adres/Address:

55270, Atakum/Samsun/ Türkiye

ÖN SÖZ

Küresel güç dengelerinin yeniden biçimlendiği, kültürel kimliklerin ve medeniyet birikimlerinin yeni anlamlar kazandığı bir çağda, Türk dünyasının tarihsel köklerinden beslenen ortak geleceği her zamankinden daha fazla önem taşımaktadır. Avrasya coğrafyasının geniş sahasına yayılmış Türk halklarının asırlar boyunca ürettiği inanç, gelenek, sanat ve gündelik yaşam birikimi, bugünü anlamlandırmanın ve geleceği inşa etmenin de en sağlam dayanaklarından biridir. Bu mirası yalnızca korunacak bir geçmiş olarak değil, sürekli yeniden üretilen canlı bir pratik olarak ele almak, halk bilimi ve kültür araştırmalarının bugünkü temel sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Bu bilinçle Avrasya Akademisyenler Birliği Derneği tarafından düzenlenen II. Uluslararası 21. Yüzyılda Türk Dünyası ve Sosyal Bilimler Sempozyumu, 08-09 Mayıs 2026 tarihlerinde Ankara'da, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsünde gerçekleştirilmiştir. Yüz yüze ve çevrim içi oturumlar biçiminde yürütülen sempozyum, Türkiye'nin yanı sıra Azerbaycan, Gürcistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türk dünyasıyla akademik bağları bulunan farklı ülkelerden araştırmacıları bir araya getirmiştir. Sempozyumda sunulan bildiriler, alanlarına göre üç cilt hâlinde yayımlanmaktadır: Sosyal Bilimler (Tarih, Antropoloji, Siyaset Bilimleri), Halk Bilimi ve Kültür ile Edebiyat. Elinizdeki ikinci cilt, halk bilimi ve kültür alanında sunulan bildirilerin tam metinlerini ve özetlerini bir araya getirmektedir.

Bu ciltte yer alan çalışmaların önemli bir bölümü, Türk halk kültürünün inanç ve gelenek katmanlarına yönelmektedir. Doğum sürecinde temasla ilgili inançlar, Türk kültüründe Sirius yıldızı, kolektif bilincin bir yansıması olarak mor renk, Elazığ'ın Salkaya köyü örneğinde lakaplar, Türk çayının kültürel ve sosyolojik boyutları ve Hıdırellez kutlamaları, gündelik hayatın içinde yaşamaya devam eden geleneği farklı açılardan ele almaktadır. Türk dünyası geleneksel giyim kültüründeki ortak semboller, Eskişehir kilim motiflerinin geleneksel giysilere yansıması ve İslam epigrafik geleneğinin gündelik yaşamda kullanılan seramiklere aktarımı üzerine yapılan incelemeler ise maddi kültürün taşıdığı anlam katmanlarını görünür kılmaktadır. Âşık şiirinde taşlama geleneği, Selim İleri'nin hikâyelerindeki folklor unsurları ve Ziya Gökalp'ın masallarının okunabilirlik düzeyleri üzerine yapılan çalışmalar da halk bilimi ile edebiyat arasındaki köklü bağı yeniden hatırlatmaktadır.

Cildin dikkat çeken yönlerinden biri, geleneğin dijital çağda ve kentsel yaşamda nasıl dönüştüğünü sorgulayan çalışmalara geniş yer vermesidir. Yapay zekânın folkloristik araştırmada epistemik bir aktör olarak imkân ve sınırları, geleneksel Türk kilim motiflerinin yapay zekâ ile yeniden üretimi ve "dijital yöresellik" kavramı, Facebook köy gruplarında geleneksel sosyal mekânın yeniden üretimi ve Tebriz, Bakü ve Ankara arasında oluşan dijital kimlik, halk biliminin dijital çağla kurduğu ilişkiyi tartışmaya açmaktadır. Kitap mezatları ve kültür merkezi/cemevi uygulamalarının kentteki

Alevi kurumsallaşmasındaki rolü üzerine yapılan incelemeler ise kent folklorunun ve kurumsal dönüşümlerin halk kültürü açısından taşıdığı önemi ortaya koymaktadır.

Bu ciltte kimlik, dil ve kültürel etkileşim meseleleri de önemli bir yer tutmaktadır. Macaristan'da yürütülen saha araştırmasına dayanan Sekel kimliği incelemesi, Türk Devletleri Teşkilatı faaliyetlerinin Azerbaycan örneğinde kültürel diplomasiye yansımaları, Türk dünyasında ortak dil algısı ve Türkçe kökenli kebap sözcüğünün Lehçedeki serüveni, Türk kültürünün sınırları aşan etkileşimini farklı ölçeklerde görünür kılmaktadır. Kazan Tatar sahası üzerine Türkiye'de yapılan akademik çalışmaların eğilimlerini ve Türk halk biliminin yöntem sorunlarını ele alan değerlendirmeler ise alanın kendi birikimini eleştirel bir gözle yeniden düşünmesine katkı sağlamaktadır.

Elinizdeki ciltte yer alan çalışmaların, Türk dünyasının halk kültürü üzerine çalışan araştırmacılar için başvurulabilecek bir kaynak olmasını, yeni araştırma sorularına ilham vermesini ve disiplinler arasında süregelen bilimsel diyaloğa katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

Sempozyumun hazırlanmasında ve gerçekleştirilmesinde emeği geçen düzenleme ve bilim kurulu üyelerimize, oturumlara başkanlık eden değerli hocalarımıza, yurt içinden ve yurt dışından bildirileriyle katkı sunan tüm araştırmacılara ve sempozyuma ev sahipliği yapan Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsüne içten teşekkürlerimizi sunarız. Türk dünyasının ortak geleceğini birlikte düşünme ve birlikte üretme iradesinin, önümüzdeki yıllarda düzenlenecek yeni buluşmalarla daha da güçleneceğine inanıyoruz.

Saygılarımızla.

Avrasya Akademisyenler Birliği Derneği

Ankara, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ •i

İÇİNDEKİLER •iii

BİLDİRİ TAM METİNLERİ •xiv

Gamze KILIÇ
ÂŞIK ŞİİRİNDE TAŞLAMA: OZAN İSA ERDOĞAN'IN ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME •1

Eren ÖNGEN
BURSA ÖYKÜ KİTABEVİ ÖRNEKLEMİ ÜZERİNDEN KİTAP MEZATI •15

Emrah TUNÇ
EPİSTEMİK BİR AKTÖR OLARAK YAPAY ZEKÂ: FOLKLORİSTİK ARAŞTIRMADA ALGORİTMANIN İMKÂN VE SINIRLARI •25

Sadakat MEMMEDLİ
İSLAM EPİGRAFİK GELENEĞİNİN GÜNLÜK YAŞAM ALANLARINDA KULLANILAN SERAMİKLERE AKTARIMI •41

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
KÜLTÜR MERKEZİ/CEMEVİ UYGULAMALARININ KENTTE ALEVİ KURUMSALLAŞMASINDAKİ ROLÜ •45

Güzide Hande ALTAY
KÜLTÜREL VE SOSYOLOJİK ANALİZLERİYLE TÜRK ÇAYI •55

Birol AZAR
ÖTEKİ SESLENİŞ: LAKAPLAR VE ELAZIĞ/SALKAYA KÖYÜ ÖRNEĞİ •65

Dilnoza ABDULXAYEVA
SELİM İLERİ'NİN HİKAYELERİNDE FOLKLOR UNSURLARI •73

Öykü YAPA
TARİHSEL KÖKEN TARTIŞMALARINDAN GÜNÜMÜZE SEKEL KİMLİĞİ: MACARİSTAN SAHA ARAŞTIRMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME •79

Ömer ŞAHİN
TEBRİZ BAKÜ ANKARA ARASINDA OLUŞAN DİJİTAL KİMLİK VE KÜLTÜR •93

Hikmet EREN
TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATI FAALİYETLERİNİN KÜLTÜREL DİPLOMASİDEKİ YANSIMALARI: AZERBAYCAN •99

Tarana Nasimi QULUZADE
TÜRK DÜNYASI GELENEKSEL GİYİM KÜLTÜRÜNDE ORTAK SEMBOLLER VE MOTİFLERİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ •107

Efsane GULİYEVA
TÜRK DÜNYASINDA ORTAK DİL ALGISI VE KÜLTÜREL YAKLAŞIMLAR •113

Kürşat ÖNCÜL
TÜRK HALK BİLİMİNİN YÖNTEM SORUNLARI •119

Fatma ATEŞ
TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE DOĞUM SÜRECİNDE TEMASLA İLGİLİ İNANÇLAR •123

Şeyda BÜYÜKCAN SAYILIR
TÜRK KÜLTÜRÜNDE KOLEKTİF BİLİNCİN BİR YANSIMASI OLARAK RENKLER: MOR RENK •131

Beyza MUSLU
TÜRK KÜLTÜRÜNDE SİRİUS YILDIZI •139

Ahmet AYTAÇ
YAPAY ZEKA (AI) KULLANILARAK GELENEKSEL TÜRK KİLİM MOTİFLERİNİN YENİDEN ÜRETİMİ VE "DİJİTAL YÖRESELLİK" KAVRAMI •147

ÖZET METİNLER •156

Zülal SÖĞÜT
DİJİTAL KÖY ODALARI: FACEBOOK KÖY GRUPLARINDA GELENEKSEL SOSYAL MEKÂNIN YENİDEN ÜRETİMİ •157

Tuğçe ÖZDEMİR YÜKSEL
DOKUMADAN GİYİME: ESKİŞEHİR KİLİM MOTİFLERİNİN GELENEKSEL GİYSİLERE YANSIMASI •158

Joanna SZERSZUNOWICZ
FROM TURKISH KEBAP TO POLISH KEBSIK: BORROWING, WORD FORMATION, AND THE CULTURAL INDEXICALITIES OF KEBAB IN POLISH •159

Ergin ALTUNSABAK
SPİRİTÜEL ARAYIŞ VE GELENEKSEL KUTLAMALAR: ASÜ HIDIRELLEZ KUTLAMALARI ÖRNEĞİ •161

Gözde GÜNGÖR - Filiz GÜVEN
TÜRKİYE'DE TÜRK DÜNYASI ÜZERİNE AKADEMİK ÇALIŞMALARIN EĞİLİMLERİ (2011–2026): KAZAN TATAR SAHASI ÜZERİNDEN BİR İNCELEME •163

Ali CANBULAT
ZİYA GÖKALP'IN MASALLARININ OKUNABİLİRLİK DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ •165

KURULLAR

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE

DÜZENLEME KURULU
Doç. Dr. Serkan YORGANCILAR Ankara Büyükşehir Belediyesi TÜRKİYE
Doç. Dr. Sergey ZAHARİYA Komrat Devlet Üniversitesi MOLDOVA
Prof. Dr. Rıza ALMUKHAN Kazak Milli Sanatlar Üniversitesi KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA Taşkent Şarkşinaslık Üniversitesi ÖZBEKİSTAN
Dr. Öğr. Üye. Quabiz MOHAMMAD Jamia Millia Üniversitesi HİNDİSTAN
Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Burul SAGINBAYEVA Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
Prof. Dr. Abdıldacan AKMATALİYEV Millî Bilimler Akademisi AZERBAYCAN
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Veysel ŞAHİN Fırat Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Almaz ULVİ BİNNATOVA Azerbaycan Milli İlimler Üniversitesi AZERBAYCAN
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ Karadeniz Teknik Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Tınısbek KONIRATBAYEV Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN
Prof. Dr. İbrahim ERDAL Yozgat Bozok Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN Ege Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Alpaslan DEMİR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa GÖKÇE Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Tuğçe ERDAL Yozgat Bozok Üniversitesi TÜRKİYE
Doç. Dr. Sevinç SADIQOVA Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi AZERBAYCAN
Doç. Dr. Tuba TOMBULOĞLU Yıldırım Beyazıt Üniversitesi TÜRKİYE
Doç. Dr. Canan SEVİNÇ Necmettin Erbakan Üniversitesi TÜRKİYE
Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üye. Ahmet AYTAÇ Aydın Adnan Menderes U¨niversitesi TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üye. Nurzhan ABİSHOV Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN
Öğr. Gör. Dr. Ulanbek ALİMOV Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
Öğr. Gör. Dr. Cıldız ALİMOVA Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
Öğr. Gör. Dr. Halil ÇETİN Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN
Öğr. Gör. Dr. Arzu KİYAT Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Rıza ALMUKHAN Kazak Milli Sanatlar Üniversitesi KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA Taşkent Şarkşinaslık Üniversitesi ÖZBEKİSTAN

Dr. Öğr. Üye. Quabiz MOHAMMAD Jamia Millia Üniversitesi HİNDİSTAN

Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Burul SAGINBAYEVA Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN

Prof. Dr. Abdıldacan AKMATALİYEV Millî Bilimler Akademisi AZERBAYCAN

Prof. Dr. Celil BOZKURT Düzce Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Veysel ŞAHİN Fırat Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Almaz ULVİ BİNNATOVA Azerbaycan Milli İlimler Üniversitesi AZERBAYCAN

Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ Karadeniz Teknik Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Tınısbek KONIRATBAYEV Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN

Prof. Dr. İbrahim ERDAL Yozgat Bozok Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN Ege Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Eylem DERELİ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Alpaslan DEMİR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa GÖKÇE Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Tuğçe ERDAL Yozgat Bozok Üniversitesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Sevinç SADIQOVA Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi AZERBAYCAN

Doç. Dr. Serkan YORGANCILAR Ankara Büyükşehir Belediyesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Sergey ZAHARİYA Komrat Devlet Üniversitesi MOLDOVA

Doç. Dr. Tuba TOMBULOĞLU Yıldırım Beyazıt Üniversitesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Canan SEVİNÇ Necmettin Erbakan Üniversitesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Muhammed İbrahim YILDIRIM Erciyes Üniversitesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Tülay YÜREKLİ Adnan Menderes Üniversitesi TÜRKİYE

Doç. Dr. Şeyda SAYILIR Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE

Dr. Öğretim Üyesi Yusuf KILIÇARSLAN Bandırma 17 Eylül Üniversitesi TÜRKİYE

ÖDÜL DEĞERLENDİRME JÜRİSİ VE SEÇİCİ KURULU

Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA Taşkent Şarkşinaslık Üniversitesi ÖZBEKİSTAN
Dr. Öğr. Üye. Quabiz MOHAMMAD Jamia Millia Üniversitesi HİNDİSTAN
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Almaz ULVİ BİNNATOVA Azerbaycan Milli İlimler Üniversitesi AZERBAYCAN
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ Karadeniz Teknik Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Tınısbek KONIRATBAYEV Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN
Prof. Dr. İbrahim ERDAL Yozgat Bozok Üniversitesi TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN Ege Üniversitesi TÜRKİYE
Doç. Dr. Sergey ZAHARİYA Komrat Devlet Üniversitesi MOLDOVA
Doç. Dr. Sevinç SADIQOVA Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi AZERBAYCAN
Dr. Öğr. Üye. Nurzhan ABİSHOV Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN
Öğr. Gör. Dr. Ulanbek ALİMOV Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN
Öğr. Gör. Dr. Cıldız ALİMOVA Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi KIRGIZİSTAN

SEMPOZYUM SEKRETERİ
Öğr. Gör. Zülal SÖĞÜT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÜRKİYE

SEMPOZYUM PROGRAMI

YÜZ YÜZE OTURUMLAR

08.05.2026

08.09.2026	YÜZ YÜZE OTURUMLAR	
SAAT	KONUŞMACI	BİLDİRİ / ETKİNLİK
AÇILIŞ		
09:45 – 10:00	**Açılış Konuşmaları**	
OTURUM 1 (10:00 – 11:00) OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Jülide AKYÜZ ORAT		
10:00 – 10:15	**Prof. Dr. Jülide AKYÜZ ORAT**	Osmanlı Dünyası'nda Acem Olmak
10:15 – 10:30	**Doç. Dr. Alper ALP**	Ceditçi Siyasetin İlkeleri, Stratejisi, Hedefleri: Sadri Maksudi
10:30 – 10:45	**Dr. Mesut Emre BALCI**	Sivil Toplum – Sosyal Politika İlişkisi Bağlamında Göçmenlere Yönelik Faaliyetler
10:45 – 11:00	**Uzm. Gamze KILIÇ**	Âşık Şiirinde Taşlama: Ozan İsa Erdoğan'ın Şiirleri Üzerine Bir İnceleme
11:00 – 11:15	**☕ Çay / Kahve Molası**	
OTURUM 2 (11:15 – 12:15) OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Serkan YORGANCILAR		
11:15 – 11:30	**Doç. Dr. Serkan YORGANCILAR**	Psikopolitik Çağda İnsan: Byung-Chul Han'ın Tanısı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme ve Bir Çıkış Yolu İçin Öneriler
11:30 – 11:45	**Dr. Öğr. Üyesi Gözde GÜNGÖR & Doç. Dr. Filiz GÜVEN**	Türkiye'de Türk Dünyası Üzerine Akademik Çalışmaların Eğilimleri (2011–2026): Kazan Tatar Sahası Üzerinden Bir İnceleme
11:45 – 12:00	**Dr. Öğr. Üyesi Sudan ALTUN**	Pridon Khalvashi'nin Edebiyatında Ulusal Kimlik ve Toplumsal Direnç
12:00 – 12:15	**Arş. Gör. Ali CANBULAT**	Ziya Gökalp'ın Masallarının Okunabilirlik Düzeylerinin Belirlenmesi
12:15 – 13:15	**🍽 Öğle Yemeği**	
OTURUM 3 (13:15 – 14:15) OTURUM BAŞKANI: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYTAÇ		
13:15 – 13:30	**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYTAÇ**	Yapay Zekâ (AI) Kullanılarak Geleneksel Türk Kilim Motiflerinin Yeniden Üretimi ve "Dijital Yöresellik" Kavramı
13:30 – 13:45	**Dr. Öğr. Üyesi Ergin ALTUNSABAK**	Spiritüel Arayış ve Geleneksel Kutlamalar: ASÜ Hıdırellez Kutlamaları Örneği
13:45 – 14:00	**Öğr. Gör. Sözer AKYILDIRIM**	Şehid-i Ala ve Gazi-i Namdar: Enver Paşa'nın Hayat Hikâyesi
14:00 – 14:15	**Beyza MUSLU**	Türk Kültüründe Sirius Yıldızı
14:15 – 14:30	**☕ Çay / Kahve Molası**	

OTURUM 4 (14:30 – 15:30) OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Tuğçe ERDAL		
14:30 – 14:45	**Prof. Dr. Tuğçe ERDAL**	Yapay Zekâ ve Masal Metni Üretimi: Sözlü Kültürün Dijital Çağdaki Dönüşümü
14:45 – 15:00	**Dr. Öğr. Üyesi Emrah TUNÇ**	Epistemik Bir Aktör Olarak Yapay Zekâ: Folkloristik Araştırmada Algoritmanın İmkân ve Sınırları
15:00 – 15:15	**Öğr. Gör. Zülal SÖĞÜT**	Dijital Köy Odaları: Facebook'ta Kırsal Kesim Hareketliliği
15:15 – 15:30	**Ömer ŞAHİN**	Tebriz – Bakü – Ankara Arasında Oluşan Dijital Kimlik ve Kültür
15:30 – 15:45	**Çay / Kahve Molası**	
OTURUM 5 (15:45 – 16:45) OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. İbrahim ERDAL		
15:45 – 16:00	**Prof. Dr. İbrahim ERDAL**	Türk Tarih Tezi Bağlamında Kimlik İnşası Sürecinde Halkevleri Üzerine Bir Değerlendirme
16:00 – 16:15	**Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL**	Türk Halk Biliminin Yöntem Sorunları
16:15 – 16:30	**Dr. Cüneyt DİNLER**	Kars'taki Caferi Toplulukların Mezhepsel Ortaklık Bağlamında İran-ABD/İsrail Savaş Sürecine Yönelik Tutumları
16:30 – 16:45	**Eren ÖNGEN**	Bursa Öykü Kitabevi Örneklemi Üzerinden Kitap Mezatı
16:45 – 17:00	**Çay / Kahve Molası**	
OTURUM 6 (17:00 – 18:00) OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Mürşit IŞIK		
17:00 – 17:15	**Doç. Dr. Mürşit IŞIK**	Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Sosyalleşme Algısı: Isparta İli Örneği
17:15 – 17:30	**Öğr. Gör. Tuğçe ÖZDEMİR**	Dokumadan Giyime: Eskişehir Kilim Motiflerinin Geleneksel Giysilere Yansıması
17:30 – 17:45	**Öykü YAPA**	Tarihsel Köken Tartışmalarından Günümüze Sekel Kimliği: Macaristan Saha Araştırması Üzerine Bir Değerlendirme
17:45 – 18:00	**Güzide Hande ALTAY**	Kültürel ve Sosyolojik Analizleriyle Türk Çayı
DEĞERLENDİRME OTURUMU		
18:00 – 18:30	**Genel Değerlendirme ve Kapanış**	
18.30	**Akşam Yemeği**	

ONLINE OTURUMLAR

08.05.2026

08.09.2026	ONLINE OTURUMLAR	
SAAT	**KONUŞMACI**	**BİLDİRİ / ETKİNLİK**
OTURUM 1 (10:00 – 11:00) OTURUM BAŞKANI: Dr. Öğr. Üyesi Sudan ALTUN		
10:00 – 10:15	**Prof. Dr. Gocha KUCHUKHIDZE**	Medea Miti ve Tarihî Gerçekler
10:15 – 10:30	**Dr. Öğr. Üyesi Lia KARICHASHVILI**	Postmodernist Variations on the Motifs of The Knight in the Panther's Skin
10:30 – 10:45	**Dr. Sopiko CHUMBURIDZE**	Çağdaş Gürcü ve Türk Edebiyatında Kadın Kimliği ve Onur Problemi (Naira Gelashvili'nin "Annenin Odası" ve Elif Şafak'ın "Honor" Romanları Üzerine)
10:45 – 11:00	**Dr. Natela CHITAURI & Doktorant Shorena SHAMANADZE**	The (E)migration Experience as a Leading Narrative of the New 'Weltliteratur'
11:00 – 11:15	**Çay / Kahve Molası**	
OTURUM 2 (11:15 – 12:15) OTURUM BAŞKANI: Dr. Öğr. Üyesi Sudan ALTUN		
11:15 – 11:30	**Prof. Dr. Tamar KHVEDELİANİ**	Orta Çağ Gürcistan'ında İdeal Kral-Hükümdar Portresi
11:30 – 11:45	**Doç. Dr. Natalia GULUA**	Elif Şafak'ın "Aşkın Kırk Kuralı" ve Guram Doçanaşvili'nin "İlk Giysi" Eserlerinde Ruhsal Dönüşüm Yolu Olarak Aşk
11:45 – 12:00	**Dr. Öğr. Üyesi Sudan ALTUN**	Pridon Khalvashi'nin Edebiyatında Ulusal Kimlik ve Toplumsal Direnç
12:00 – 12:15	**Doç. Dr. Otar NİKOLEİSHVİLİ**	Bağımsız Gürcistan Komitesinin Türkiye'deki Faaliyetlerinin Tarihine Dair
DEĞERLENDİRME OTURUMU		
12:15 – 13:00	**Genel Değerlendirme ve Kapanış**	

ONLINE OTURUMLAR

09.05.2026

ONLINE OTURUMLAR		
10:00 – 11:00 • 3 PARALEL OTURUM		
SALON A — AZERBAYCAN-I: Tarih, Folklor ve Kültürel Miras		
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Şakir ALBALIYEV		
10:00 – 10:15	**Prof. Dr. Şakir ALBALIYEV**	Balkan Türklerinin Kökeni ve Folkloru: Tarihî Yaklaşımlar ve Güncel Durum
10:15 – 10:30	**Lale ŞABANOVA (Öğrenci)**	Güney Azerbaycan Folklorunda Aşura Törenleri: Ritüel-Semantik Analiz ve Kültürel Bellek
10:30 – 10:45	**Doç. Dr. Habibe ALIYEVA**	Erken Orta Çağlardan İtibaren Azerbaycan'da Mezar Taşları Üzerinde Selçuklu Kültürünün İzleri
10:45 – 11:00	**Doç. Dr. Aynur ALIYEVA**	Qərbi Azərbaycan və Qarabağda Mədəni İrsin Taleyi: Münaqişə, Dağıntı və Bərpa Prosesləri
SALON B — ÖZBEKİSTAN-I: Türk Edebiyatında Kadın ve İnsan		
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA		
10:00 – 10:15	**Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA**	Özbek Yazarı Salomat Vafo Hikayelerinde Kadın
10:15 – 10:30	**Marjonabonu RAJABOVA (Öğrenci)**	Füruzan Hikayelerinde Dönemin Olaylarının Kadın Ruhuna Yansıması
10:30 – 10:45	**Obida SAYFULLAYEVA (Öğrenci)**	Reşat Nuri Güntekin'in "Akşam Güneşi" Romanında Kahramanların İç Dünyası
10:45 – 11:00	**Malikabonu SADULLAYEVA (Öğrenci)**	Selahattin Batu'nun Güzel Helena Trajedisinde Kader ve Tutku Çatışması
SALON C — AZERBAYCAN-II: Arkeoloji ve Numismatik (11:15 – 12:15)		
Oturum Başkanı: Dr. Aybaniz AHADOVA		
10:00 – 10:15	**Dr. Aybaniz AHADOVA, Dr. Ahmad AHADOV, Dr. Sahib MAMMADOV**	Azerbaycan'da Neolitik Seramik Üretiminde Sürdürülebilir Kaynak Kullanımı
10:15 – 10:30	**Dr. Sadakat MEMMEDLİ**	İslam Epigrafik Geleneğinin Günlük Yaşam Alanlarında Kullanılan Seramiklere Aktarımı
10:30 – 10:45	**Dr. Aygün MAMMADOVA**	XIII. Yüzyıla Ait Dunaysir Gümüş Dirhemlerinin Kafkasya ile Ticari İlişkiler Bağlamında Değerlendirilmesi
10:45 – 11:00	**Arş. Badircahan MAMMADOVA**	Mardin İli ile Azerbaycan'ın Oğuz İlçesinde Tespit Edilen Son Tunç – İlk Demir Çağı Arkeolojik Buluntularının Önemi

SALON A — ÖZBEKİSTAN-II: Türk Edebiyatında Tarih, Doğa ve Karakter (11:15 – 12:30)		
Oturum Başkanı: Doktorant Dilnoza ABDULXAYEVA		
11:15 – 11:30	**Doktorant Dilnoza ABDULXAYEVA**	Selim İleri Hikayelerinde Folklor Unsurları
11:30 – 11:45	**Malika ESHONKULOVA (Öğrenci)**	Orhan Seyfi Orhon Şiirinde Doğa Tasviri
11:45 – 12:00	**Nozima KARIMOVA (Öğrenci)**	Yavuz Bahadıroğlu'nun Edebiyatında Kahraman Tipleri: Tarihî Romanlarda İdealleştirilmiş Karakter İnşası
12:00 – 12:15	**Doktorant Zuhraxon KOMILOVA**	Turgut Özakman'ın Çanakkale Tiyatrosunda Tarihin Yansıması
12:15 – 12:30	**Sadoqat NIGMATILLAYEVA & Doktorant Maxfuza SHAMSIMATOVA**	"Oy Xonimları" va "O'tkan Kunlar" Romanlarıda Ayol Obrazının Badıy Talqını
SALON B — TÜRKİYE: Halk Bilimi, Tarih ve Kültür (11:15 – 12:30)		
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET		
11:15 – 11:30	**Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET**	Kültür Merkezi / Cemevi Uygulamalarının Kentte Alevi Kurumsallaşmasındaki Rolü
11:30 – 11:45	**Doç. Dr. Çetin AYKURT**	Osmanlı'da Bir Ceza Yöntemi: Falaka
11:45 – 12:00	**Doç. Dr. Şeyda BÜYÜKCAN SAYILIR**	Türk Kültüründe Kolektif Bilincin Bir Yansıması Olarak Renkler: Mor Renk
12:00 – 12:15	**Doç. Dr. Fatma ATEŞ**	Türk Halk Kültüründe Doğum Sürecinde Temasla İlgili İnançlar
12:15 – 12:30	**Dr. Lütfi ASLAN**	Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Ankara Heyet-i Murahhasiyesinin Milli Mücadele Dönemi'ndeki Bazı İcraatları
SALON C — ULUSLARARASI KATILIM: Türk Dünyası, Strateji ve Dilbilim (11:15 – 12:30)		
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Joanna SZERSZUNOWICZ (Polonya)		
11:15 – 11:30	**Doç. Dr. Joanna SZERSZUNOWICZ**	From Turkish kebap to Polish kebsik: Borrowing, Word Formation, and the Cultural Indexicalities of Kebab in Polish
11:30 – 11:45	**Doç. Dr. Cüneyt YILMAZ (İngiltere)**	Orta Asya'da Çin–Rusya Rekabeti ve Türk Devletlerinin Stratejik Konumlanışı
11:45 – 12:00	**Heldi KODRA (Arnavutluk, Öğrenci)**	The Turkic World in International Law: Regional Alliances and Global Influence
12:00 – 12:15	**Doç. Dr. Birol AZAR**	Öteki Sesleniş: Lakaplar Ve Elazığ/Salkaya Köyü Örneği
12:15	**🍽 Öğle Yemeği**	

13:15 – 14:15 • 1 OTURUM		
SALON A — AZERBAYCAN-III: Dil, Düşünce ve Ortak Kültür		
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Ayten İBRAHİMOVA		
13:15 – 13:30	**Doç. Dr. Ayten İBRAHİMOVA**	The Evolution of Writing Culture in the Turkish Language
13:30 – 13:45	**Dr. Pasha GULUZADE**	Modernleşme Dönemi Türk Düşünürlerine Göre Ahlakın Önemi
13:45 – 14:00	**Dr. Öğr. Gör. Efsane GULIYEVA**	Türk Dünyasında Ortak Dil Algısı ve Kültürel Yaklaşımlar
14:00 – 14:15	**Arş. Dr. Terane GULUZADE**	Türk Dünyası Geleneksel Giyim Kültüründe Ortak Semboller ve Motiflerin Karşılaştırmalı Analizi
14:30 – 15:45 • 2 OTURUM		
SALON B — AZERBAYCAN-IV: Jeopolitika, Kimlik ve Sanat		
Oturum Başkanı: Öğr. Gör. Günel QOCAYEVA		
13:15 – 13:30	**Öğr. Gör. Günel QOCAYEVA**	İşğaldan Azad Olunmuş Azərbaycan Ərazilərində Mədəni İrs: Təsnifat, Hüquqi Qorunma, Milli Kimlik
13:30 – 13:45	**Öğr. Gör. Nazlı YAKUBOVA**	Jeopolitik Gerçekler ve Zengezur Koridoru
13:45 – 14:00	**Dr. Gülnar YUNUSOVA**	Atom Felaketinin Şiirsel Hafızası: Azerbaycan Şiirinde Hiroşima Motifinin Hümanist ve Etik Yansıması
14:00 – 14:15	**Dr. Rumiye MAMMADOVA**	Besteci Kamal Ahmadov'un "Tənha Məzar" Odasının Müzikal ve Anlamsal İncelenmesi
14:15 – 14:30	**Doktorant Kamala AFANDİYEVA ALLAHVERDİ**	Post-Sovyet Coğrafyasında Kazakistan'ın Yumuşak Güç Siyaseti ve Bölgesel Etkileşimler
DEĞERLENDİRME OTURUMU		
14:30 – 15:00	**Genel Değerlendirme ve Kapanış**	

BİLDİRİ TAM METİNLERİ

ÂŞIK ŞİİRİNDE TAŞLAMA: OZAN İSA ERDOĞAN'IN ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

SATIRE IN MINSTREL POETRY: AN ANALYSIS OF THE POEMS OF OZAN ISA ERDOĞAN

Gamze KILIÇ *

Özet

Taşlama, Türk halk edebiyatı içerisinde özellikle âşık edebiyatı çerçevesine teşekkül eden, bireysel ve toplumsal eleştiriyi estetik bir söylemle ortaya koyan nazım türüdür. Genellikle hiciv, ironi ve mizah unsurlarıyla biçimlenen taşlama, sözlü kültür ortamında şekillenerek zamanla yazılı kültürde de yerini bulmuştur. Türün kökeni sözlü edebiyat geleneğine kadar uzanmış, özellikle 16. yüzyıldan itibaren âşık edebiyatında belirgin bir tür olarak ortaya çıkmıştır. Sözlü icra ortamlarından; meydan, köy kahvehaneleri ve toplantı alanlarında âşıklar, şiirlerini icra ederek toplumun dile getiremediği konularda söz sahibi olmuşlardır. Âşık edebiyatı içerisinde taşlama, toplumun yapısal sorunlarını görünür kılan, bireyleri düşündürmeyi amaçlayan işlevsel bir türdür. Âşıklar, sadece olumsuz konulara şiirlerinde yer vermemiş, olumlu konuları da eleştiriye tabii tutmuştur.

Bu çalışmada, 21. yüzyıl âşıklarından olan Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan'ın, taşlama türündeki şiirleri incelenmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden; metin inceleme yöntemi kullanılmış, ozanın seçili şiirleri tema, dil ve üslup bakımından analiz edilmiştir. İnceleme sonucunda Ozan İsa Erdoğan'ın, taşlama şiirlerinde; dini değerlerin istismarı, bireysel ahlaki sorunlar, güncel devlet sorunları ve toplumsal yozlaşma konularının ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Ozanın, âşık edebiyatı biçim özelliklerini kullandığını ve sade bir dil kullanarak Kırşehir coğrafyasıyla sınırlı kalmayıp geniş bir kitleye hitap ettiği görülmüştür. Şiirleri; topluma taşlama, güncel konulara taşlama, doğaya ve canlılara taşlama, bireysel taşlama alt başlıklarında değerlendirilmiştir. Ele alınan alt başlıklardan en çok topluma taşlama alt başlığında şiirleri olduğu saptanmıştır. İsa Erdoğan taşlamalarında, âşık edebiyatı geleneğinin hem tema hem de türün biçimsel çizgisinde ilerlediği anlaşılmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde geleneksel taşlama anlayışı ile modern dönemdeki taşlama anlayışının yansımaları arasındaki ilişki ortaya konmuştur. Çalışma bu niteliğiyle, taşlama geleneğinin günümüzdeki işlevlerini ortaya koymakta ve Ozan İsa Erdoğan'ın, âşık edebiyatı içerisindeki yerini belirlemeye katkı sunmaktadır. Yapılan araştırma, âşık edebiyatı taşlama geleneğinin çağdaş yansımalarını ortaya koyarak bu alandaki kuramsal çalışmalara ve 21. yüzyıl âşıklarının eleştirel söylemlerini inceleyen araştırmalara önemli bir referans ve zemin oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ozan İsa Erdoğan, Âşık edebiyatı, halk şiiri, taşlama, Kırşehir.

Abstract

Satire is a poetic form within Turkish folk literature that particularly develops within the framework of minstrel literature and expresses individual and social criticism through an aesthetic discourse. Satire, typically shaped by elements of satire, irony, and humor, emerged from the oral cultural environment and over time found its place in written culture as well. The genre's origins trace back to the oral literature tradition, particularly in the 16th century.It emerged as a distinct genre in âşık literature starting from the 16th century. From oral performance settings, In squares, village coffeehouses, and gathering places, minstrels gained a voice on issues that society could not express by performing their poems. Satire within minstrel literature is a functional genre that makes visible the structural problems of society and aims to make individuals think. The lovers did not only exclude negative subjects from their poems; they also subjected positive subjects to criticism.

In this study, 21.the poems of the poet Isa Erdogan from Kırşehir, who is one of the lovers of the century, in the genre of stoning were examined. In the study, one of the qualitative research methods; The text review method was used, and the selected poems of the poet were analyzed in terms of theme, language, and style. As a result of the analysis, it was determined that in Ozan İsa Erdoğan's satirical poems, themes such as the exploitation of religious values, individual moral issues, current state problems, and societal degradation come to the fore. It has been observed that the poet used the stylistic features of folk love poetry and, by employing simple language, addressed a wide audience beyond the geographical boundaries of Kırşehir. His poems have been evaluated under the subheadings of satire directed at society, satire directed at current issues, satire directed at nature and living beings, and satire directed at individuals. Among the sub-headings discussed, it was determined that most of the poems were in the sub-heading of satire for society. In İsa Erdoğan's satires, it was understood that he followed both the thematic and formal lines of the tradition of minstrel literature. When evaluated from this perspective, the relationship between the traditional understanding of satire and the reflections of the modern-day under-

* Bilim Uzmanı, Ankara/Türkiye. ORCID: 0009-0004-9223-1320. E-posta: gamzeeeee.klcccc@gmail.com

standing of satire is revealed. In this respect, the study demonstrates the contemporary functions of the satire tradition and contributes to determining Ozan İsa Erdoğan's place within âşık literature. The research conducted reveals contemporary reflections of the satire tradition in âşık literature, providing an important reference and foundation for theoretical studies in this field and for research examining the critical discourses of 21stcentury âşık poets.

Keywords: Ozan İsa Erdoğan, Minstrel literature, folk poetry, satire, Kırşehir.

Giriş

Türk halk edebiyatı, sözlü kültür geleneği içerisinde şekillenen ve toplumun duygu, düşünce ve değer yargılarını ortaya çıkaran zengin bir birikime sahiptir. Bu gelenek içerisinde taşlama, toplumsal aksaklıkları eleştiren, çoğu zaman alaycı ve iğneleyici bir üslupla kaleme alınan şiir türüdür. Taşlama geleneği XV. yüzyılda ortaya çıkarak günümüze dek; hiciv, yergi, eleştiri isimlerini almıştır. Halk edebiyatında özellikle âşık edebiyatında taşlama önemli bir yer tutmaktadır. Âşıklar, yaşadıkları dönemin kültürel, sosyal ve ahlaki sistemini şiir aracılığıyla dile getirirken, toplumdaki yetersizlikleri ve çelişkileri görünür kılmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda taşlama, âşık edebiyatı içerisinde gelişen ve eleştiriyi merkeze alan türlerden biri olarak dikkat çekmektedir.

Taşlama, birçok halk bilimci ve edebiyat araştırmacısı tarafından farklı tanımlarda yorumlanmıştır. Konusu yergi ve eleştiri olan halk şiirine taşlama adı verilir (Özdemir, 1981: 486). Taşlamalar aynı zamanda sosyal tenkit şiirleridir (Boratav, 2000: 21). Bir bireyin kusurlarını, gülünç taraflarını alaycı bir dille anlatan türdür (Karaalioğlu, 1983: 778). Divan edebiyatında hicviyenin karşılığı olan, kişiyi veya toplumu eleştiren bir halk şiiridir (Özkırımlı, 1990: 1109). Yapılan tanımlara göre; taşlamanın daha çok toplumsal eleştiriye ve mizah, ironi, hiciv yönlerine sahip olduğu ön görülmüştür. Taşlama yalnızca bir eleştiri aracı değil, aynı zamanda toplumun kendini sorgulamasını sağlayan, sosyal düzeni dengelemeye çalışan ve yanlışları görünür kılan bir edebi türdür.

Erman Artun, taşlamayı "takılma" kavramıyla açıklamaktadır. Âşık karşılaşmalarında, âşıkların birbirini kırmadan, şaka yoluyla şiirlerini dile getirmişlerdir. Taşlamalar, âşıkları güldürürken aynı zamanda da iğneleyen sözleri barındıran bir türdür. Artun, bu mizahi karşılaşmayı takılma olarak nitelendirmektedir (Artun, 2005: 128). Hasan Özdemir ise, geniş bir değerlendirme yaparak taşlama türünde küfür ve mizahın içe içe olduğunu vurgulamaktadır (Özdemir, 1981: 486).

Âşık edebiyatı geleneğinde ise taşlama, âşıkların bir konu hakkındaki düşüncelerini kolaylıkla dile getirebildiği bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyrânî, Dertli, Karacaoğlan, Kaygusuz Abdal ve Dadaloğlu gibi önemli âşıklar, dönemlerinin sosyal ve siyasi yapısını eleştirel bir bakış açısıyla şiirlerinde dile getirmişlerdir. Gerekli buldukları takdirde dönemin padişahına dair taşlama yazabilmektedirler (İbiş, 2020: 86).

Taşlamaların çoğu, toplumsal konulara yazılan şiirlerdir. Toplumda yapılan zulümler, haksızlıklar, riyakârlık, hırsızlık ve bu sıkıntılardan doğan öfkeler taşlama yoluyla gün yüzüne çıkmaktadır. Taşlamalar yapılırken eğlenme ve hoşça vakit geçirme dikkate alınır. İğneleyici üslupla anlatılan taşlamaların çoğu dinleyenleri güldürmektedir (Şahin, 2017: 997). Taşlamanın bir diğer özelliği de düzeltici olmasıdır (Güzel ve Torun, 2014: 295).

20. yüzyılda âşıklar; Allah, kader, felek gibi soyut kavramları somutlaştırarak bireysel eleştirilere yönelmişlerdir. Bireysel temalardan olan aşk şiirleri ise lirizmden uzaklaşarak gerçekçi yönünü taşlamalar ile ortaya çıkarmıştır (Artun, 2017: 204, 205).

Taşlamalar konularına göre birçok halk bilimci tarafından farklı sınıflandırılmıştır. Erman Artun "Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı" adlı eserinde taşlamaları dört gruba ayırmıştır; "Toplumsal taşlamalar, feleğe yönelen taşlamalar, kişilere yönelen taşlamalar ve sevgiliye yönelen taşlamalardır"(Artun, 2017: 205). Mehmet Yardımcı ise; "Toplumla ilgili taşlamalar, felek ve kaderle ilgili taşlamalar, sevgili ile ilgili taşlamalar, hayvanlar ile ilgili taşlamalar ve doğayla ilgili taşlamalar" başlıkları ile yeni sınıflandırmalar ortaya koymuştur (Yardımcı, 1998: 282). Nilgün Çıblak, daha geniş bir taşlama sınıflandırmasına giderek; "Sosyal hayatla ilgili taşlamalar, siyasi hayatla ilgili taşlamalar, ekonomik hayatla ilgili taşlamalar, askeri hayatla ilgili taşlamalar, bürokrasi ile ilgili taşlamalar, sevgiliye yönelen taşlamalar" olarak sınıflandırmıştır (Çıblak, 2008: 70-75).

Âşıklık geleneğinde önemli bir yer tutan âşık fasıllarında, taşlama türünde şiirler söylendiği görülmüştür. Âşıklar, ilk olarak sazlarına düzen verir, divan meclisi açar ve isteyenlerin katıldığı taşlama şiirlerin okunduğu bölüme geçerler. Özellikle Doğu Anadolu Bölgesindeki âşık fasıllarında; tekellüm bölümü, ardından bağlama-muamma kısmı ve son olarak "sicilleme" adı verilen taşlama/takılma bölümüne geçilir. Âşıklar, karşılıklı soru-cevaplar sırasında karşıdaki kişinin soy ve kişiliğine eleştiri yaparlar (Günay, 1999: 35).

Âşık tarzı, kendine özgü söyleyiş biçimi, yapısal özellikleri ve düşünce dünyasına sahip bir gelenektir. Taşlama türünün yapı özellikleri değerlendirildiğinde ise çoğunlukla koşma nazım biçimiyle yazılan taşlamalar olduğu görülmüştür. (6+5) ya da (4+4+3) duraklı kalıplar ile yazılmaktadır. İlk dörtlüğü çapraz kafiye (xaxa) ya da düz kafiye (aaax) biçiminde de olabilir. Son dörtlüklerinde ise âşıklar mahlaslarına yer vermektedir (Balkaya, 2007: 139).

16. yüzyıldan 21. yüzyıla gelindiğinde ise, taşlama türünün güncel meseleler etrafında yeniden üretildiği görülmüştür. Günümüz âşıkları, geleneksel söyleyiş biçimlerini şiirlerinde muhafaza etmişlerdir. Modern hayatın getirdiği toplumsal değişimler ile konuların çeşitliliği artmıştır. Buna ek olarak; teknolojik gelişmeler ve değerler sistemindeki dönüşümlerde eleştiriye gündem olmuştur. Taşlama geleneği, 21. yüzyılda statik bir yapıdan ziyade dinamik bir karaktere sahip olarak her dönem varlığını devam ettirmektedir.

Bu araştırmada, 21. yüzyıl âşıklarından Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan'ın, taşlama türündeki şiirleri ele alınacaktır. Çalışmanın temel amacı, ozanın şiirlerinde yer alan tematik unsurları ve eleştirel söylemi inceleyerek, âşık edebiyatı taşlama geleneği ile kurduğu ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu doğrultuda ozanın şiirleri dil, üslup ve içerik bakımından değerlendirilecek ve taşlama türünün günümüzde hangi konularla yazıldığı tespit edilecektir.

Ozan İsa Erdoğan ve Taşlama Anlayışı

Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan, 1 Nisan 1948 tarihinde Kırşehir'in Kortulu köyünde dünyaya gelmiştir. Ailenin üçüncü çocuğu olan Erdoğan, beş kardeştir. Annesinin adı Havva, babasının adı Mehmet'tir. 1971'de Levaziye Hanım ile evlenmiştir ve evliliğinden dört çocuğu dünyaya gelmiştir (Kılıç, 2026: 11-12).

İsa Erdoğan'ın âşıklığa başlama serüveni on iki yaşında başlamıştır. Âşıklık mertebesinin kendisine "hak" tarafından verildiğini ve bade içerek âşık olunamayacağını savunmaktadır.[1]



Görsel 1. Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan (Gamze Kılıç'ın arşivinden)

İsa Erdoğan'ın koşma biçimli şiirlerinde; aşk, gurbet, özlem, sitem, şikâyet, taşlama, dilek, nasihat, çaresizlik, eseflenme, pastoral, dini-tasavvufi ve güzelleme konuları mevcuttur. Bu bağlamda ozanın, özellikle taşlama türünde verdiği şiirler dikkat çekmektedir. Erdoğan'ın taşlamalarında bireysel

[1] Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan'ın hayatı, sanatı ve âşıklık serüveni hakkına geniş bilgi için bakınız. Kılıç, G., ve Büyükokutan Töret, A. 2025. "Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan'ın Âşıklık Geleneğindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme". *YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi*, *5*(2), 329-352.

zaaflar, toplumsal sorunlar, geleneksel değerlerin kaybolması, dini istismarlar ve gündelik hayatın çeşitli aksaklıkları eleştirel bir bakış açısıyla şiirlerine yansımaktadır.

Ozan, halk şiirinin çoğu konuları üzerine şiir yazmasına rağmen; sitem/şikâyet ve taşlama şiirleriyle dikkati üstüne toplar. Taşlamalarını yazarken aynı zamanda insanları düşündürmeye ve akıl etmeye sevk eder. Taşlamalarıyla kimseye zarar vermeyi amaçlamaz. Çünkü insanların doğru yolda ilerlemesi için çaba göstermektedir.

Ozan İsa Erdoğan, taşlama şiirlerinde görgüden uzak bireyleri, güç gösterisi yapanları, makam ve mevki sahiplerini, gerçeği abartarak çarpıtanları, nefsine yenik düşenleri kendine özgü üslubuyla taşlamaktadır. Taşlamaları yazarken ince düşünmez ve sert bir dil kullanmaktan kaçınmaz. Çünkü halkın dile getiremediği konulara olan öfkesini bu şekilde yansıtmaktadır.

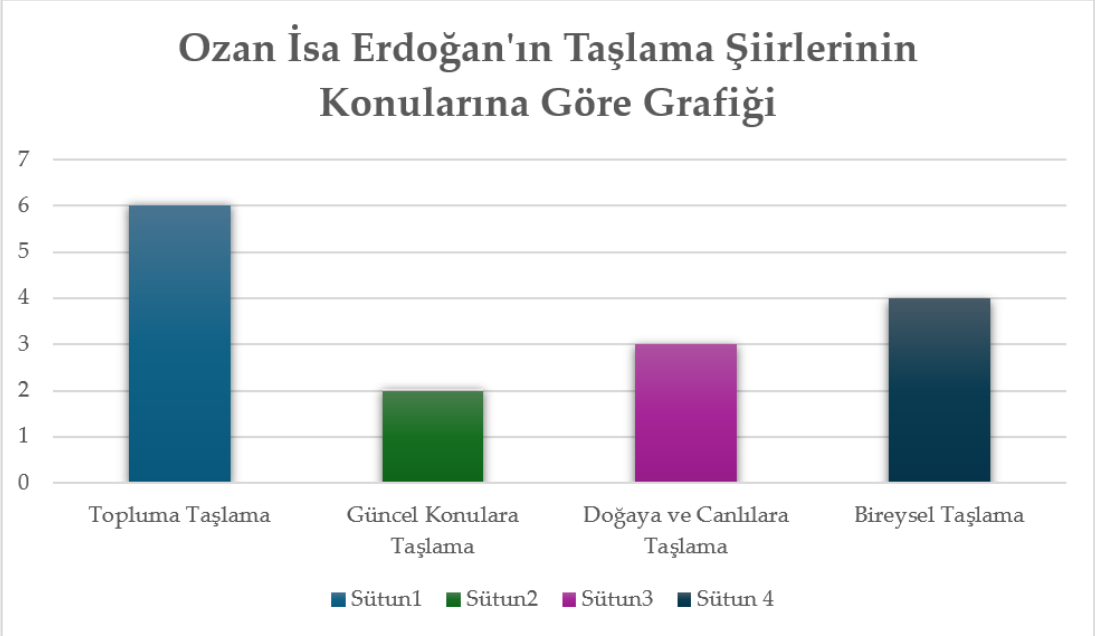
Şiirleri biçimsel açıdan değerlendirildiğinde, âşık tarzı nazım özelliklerine bağlı kaldığı tespit edilmiştir. Şiirlerinde dörtlük nazım birimini esas aldığı ve hece ölçüsü kullandığı görülmüştür. Ozan, aruz ölçüsünü hiçbir şiirinde kullanmamıştır. Özellikle 7'li, 8'li ve 11'li hece kalıpları, şiirlerinde ritmik yapıyı sağlayan unsurları oluşturmaktadır. Dili sade ve anlaşılır biçimde kullanan Erdoğan, yer yer Kırşehir yöresel ağız özelliklerine bağlı kelimeler kullanmıştır. Bu çerçevede İsa Erdoğan'ın taşlamaları, hem tematik hem de biçimsel özellikleri bakımından âşık tarzı taşlama türüyle örtüşmekte ve bu geleneği çağdaş bir perspektifte sürdüğünü göstermektedir.

Ozan İsa Erdoğan'ın taşlama şiirleri dört alt başlıkta incelenmiştir. Bu alt başlıklar; topluma taşlama, güncel konulara taşlama, bireysel taşlama, doğaya ve canlılara taşlamadır. Tablo 1'de çalışmada incelenen şiirler isimleriyle belirtilerek; nazım biçimi, hece ölçüsü ve işlenen konu bakımından gösterilmiştir:

Şiir nu.	Şiir adı	Nazım biçimi	Hece Ölçüsü	Taşlama Konusu
1	Her Sokakta Dört Düğün	Dörtlük	7'li	Topluma Taşlama
2	Cenaze Evinde Pide Yiyenler	Dörtlük	11'li	Topluma Taşlama
3	Aha Tekel	Dörtlük	11'li	Topluma Taşlama
4	Küresel Isınma Geldi	Dörtlük	8'li	Güncel Konulara Taşlama
5	Doğalgaz	Dörtlük	11'li	Güncel Konulara Taşlama
6	Kızılırmak	Dörtlük	8'li	Doğaya ve Canlılara Taşlama
7	Acep Evlensem mi Evlenmesem mi?	Dörtlük	11'li	Bireysel Taşlama
8	Eğer Kişi Zalim ise	Dörtlük	8'li	Bireysel Taşlama
9	Ben Seni Önceden Bilirim Adam	Dörtlük	11'li	Bireysel Taşlama
10	Çıplaklar Modası	Dörtlük	8'li	Topluma Taşlama
11	Trafik Dersi	Dörtlük	11'li	Topluma Taşlama
12	Kesik Köprü	Dörtlük	11'li	Topluma Taşlama
13	Dut Ağacı	Dörtlük	8'li	Doğaya ve Canlılara Taşlama
14	Sivrisinek	Dörtlük	8'li	Doğaya ve Canlılara Taşlama
15	Yavşaklar	Dörtlük	8'li	Bireysel Taşlama

Tablo 1. Ozan İsa Erdoğan'ın Taşlama Şiirlerinin Konularına Göre Tasnifi

İsa Erdoğan'ın şiirleri derlendiğinde en fazla topluma taşlama konusunda şiirler yazdığı tespit edilmiştir:



Tablo 1. Ozan İsa Erdoğan'ın taşlama türünde işlediği konuların sütun grafiği

Topluma Taşlama

Yaşadıkları çağın tanığı olan âşıklar/ozanlar, yazdıkları eserlerde topluma dair izler taşırlar. Fark ettikleri yanlışlıkları, topluma endişe ettirecek davranışları ve şikâyetleri taşlama türünde yazdıkları şiirlerle dile getirmişlerdir (Sarıkaya, 2019: 2). Halk ozanları halkı aydınlatmayı görev sayar. Ustasından aldıkları bilgileri halka, halkın diliyle anlatarak bilgilendirmek için çaba gösterirler. Halk ozanları, halkın gözünde daima en iyiyi bilen kişilerdir. Halkın ihtiyaçları ve gereksinimleri doğrultusunda hizmet etmişlerdir (Artun, 2017: 170).

Kırşehirli halk ozanı İsa Erdoğan, toplumu bilinçlendirmek ve toplum tarafından dile getirilemeyen konulara dikkat çekmek amacıyla taşlamalar kaleme almıştır. Ozan İsa Erdoğan, doğma büyüme Kırşehirlidir ve bu sayede yörenin kültürünü yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Kırşehir, türküleri, oyun havaları ve düğünleri ile meşhur bir yöredir. Kırşehir'de genellikle düğünler kapalı düğün salonları yerine düğün sahibinin evinin bulunduğu sokak arasında yapılmaktadır. Düğünler, gece yarısına kadar uzayabildiği gibi günlerce de sürebilmektedir. Ayrıca Kırşehir'in birçok düğününde silah atışları, halkı zor duruma düşürmektedir. İsa Erdoğan, 7'li hece ölçüsü ile yazdığı "Her Sokakta Dört Düğün" adlı şiirinde düğünlerde yaşanan sıkıntıları sert bir dille eleştirmiştir:

Her sokakta dört düğün,
Çekilmez oldu bu şehir,
Zambur zumbur çalgılar,
Çekilmez oldu şehir.

Mikrofonlar son ayar,
Senin sözü kim duyar,
Büyük küçük kim sayar,
Çekilmez oldu şehir.

(Erdoğan, 2009: 44, 45, 46).

İsa Erdoğan, şiirinde düğün sırasında oluşan sesin yalnızca gürültüden ibaret olduğunu vurgulamakta ve bu gürültünün insanların birbirleriyle sohbet etmelerini engellediğini dile getirmektedir.

Ozan, düğünlerde yaşanan olumsuz davranışları eleştirdiği gibi cenazelerde gözlemlediği konular hakkında da taşlama kaleme almıştır. Cenaze ortamı geleneksel bir ritüeldir. Ozan İsa Erdoğan, cenaze ortamlarını incelemiş ve insanların davranış biçimlerini eleştirmiştir. Derin bir yas ve hüzün atmosferi içerisinde olan cenaze evinde, bireylerin duygusal sorumluluklarından uzaklaşarak dünyevi ihtiyaçlara yöneldiğini gözlemlemiştir. Özellikle yeme-içme pratiğine ağırlık vermelerini, ironik ve sert bir üslupla eleştirmiştir. Bu bağlamda âşık, bireysel davranışların dışında toplumun geleneksel değer ve pratikler arasındaki çelişkiyi de şiirinde yer vermiştir.

Ozan, cenaze sahibinin acılarını paylaşmak yerine cenaze evinde pide, pilav veya helva yenmesinin samimiyetsizliğini vurgulamakta ve "ikram kültürü" haline gelen bu durumun toplumda "empati yeteneğinin" azaldığını dile getirmektedir. İsa Erdoğan'ın "Cenaze Evinde Pide Yiyenler" başlıklı

şiiri bu konu hakkındaki düşüncelerine bir örnek teşkil etmiştir. Söz konusu şiirde, âşığın cenazede yeme-içme kültürünün yanında cenaze evinde Kur'an-ı Kerim okuyarak, karşılığında maddi kazanç sağlayan kişilere de eleştiride bulunmuştur. İslamiyet'te dua ve dayanışma üzerine kurulu atmosferin zamanla bir tür maddi alışverişe dönüşmesi toplumun ahlak dengesini bozduğu görülmektedir. Aynı zamanda toplumun bu durumu kabullenmiş olması, âşığın en çok eleştirdiği kısım olmuştur:

Cenaze evinde pide yiyenler,
Kuran okuyup da para diyenler,
Hocaya benzemez cübbe giyenler,
Yazık olsun size öyle hocalar!

Selayı duyunca camiye koşar,
Para almak için coşar mı coşar,
Evinde huzur yok, umutsuz yaşar,
Yazık olsun size öyle hocalar!

İsa Erdoğan'ım vermeyin para,
Köseleye dönmüş yüzleri kara,
Versin onlara da bir acı yara,
Yazık olsun size öyle hocalar!

(08.03.2019/ İsa Erdoğan'ın arşivinden).

Orta Anadolu'da Selçuklu Döneminde inşa edilen Kesik Köprü, Kırşehir'de Kızılırmak üzerinden geçmektedir. Mimari yapı, tarihî İpek Yolu güzergâhında bulunmakta ve aynı zamanda Konya ile Kırşehir'i birbirine bağlayan bir köprü niteliği taşımaktadır. Eşkıyaların ticareti engellemek için köprüyü yıkmaları üzerine Kesik Köprü adını almıştır. Daha sonraları köprü tekrar onarılarak günümüze kadar gelmiştir.[2] Ozan İsa Erdoğan, gençlik yıllarını bu köprü etrafında geçirmiştir. Köprünün ayaklarında on üç göz bulunmaktadır ve aralarından su geçmektedir. Tarihi yapı, doğal güzelliklerini kaybederek birçok çalışan tarafından tahribata uğramıştır. Köprünün ilerisine yapılan yeni köprü ile bu köprüye girişler sınırlandırılmıştır. Köprünün bir göz ayağına toprak dökülmesinden dolayı bir kısmı yıkılarak tarihi yapı bozulmuştur. Ozan İsa Erdoğan, çalışanların yarattığı tahribatı eleştirmektedir. Dökülen toprağı; "Çalışan köprüye toprak döktüler/Okumuş beylerde sana ettiler" dizeleriyle açıklamaya çalışmıştır:

Bir zaman üzerinden gelir geçerdim,
Kesik köprü diye bir köprü vardı,
Kravatlı beyler seni yediler,
Kesik köprü diye bir köprü vardı.

Çalışan köprüye toprak döktüler,
Okumuş beylerde sana ettiler,
Çok gitmedi temelini söktüler,
Kesik köprü diye bir köprü vardı.



Görsel 2. Kırşehir/ Kesik Köprü (Gamze Kılıç'ın arşivinden).

Ozan İsa Erdoğan, asırlık köprünün değerini, hem okuyucuya hem de yıkımına sebep olan kişilere aktarmaya çalışmıştır. Köprünün turizm ve kültürel bakımdan Kırşehir'e büyük katkısının bu-

[2] Kırşehir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. Gezilecek Yerler "Kesik Köprü-Kırşehir" https://www.kulturportali.gov.tr/ (Erişim tarihi: 15.04.2026)

lunduğunu dile getirmektedir. Bu derecede önemli bir tarihi yapının yıkılmasının sebebinin cahil bir zihniyet olduğunu ve birçok uyarıda bulunmasına rağmen sözünün dinlenmediğini ifade etmektedir:

Seni görenler de hayret ederdi,
Suyun akar Hirfanlı'ya giderdi,
Büküktü bellerinde kime ne derdi,
Kesik köprü diye bir köprü vardı.

Okumuş cahiller seni yıkanlar,
Çok söyledim ama beni takmazlar,
Kaç asırlık olduğunu bilmezler,
Kesik köprü diye bir köprü vardı.

(Erdoğan, 2009: 32, 33, 34).

Âşık, bireysel zaafların aynı zamanda toplumsal yapıyı da tehdit eden alışkanlıklar olduğunu dile getirmektedir. "Aha Tekel" adlı şiirinde alkol kullanımının birey, aile ve toplum dinamiklerinde yıkıcı etkilerini konu edinmiştir.

Düşman aramaya gitme uzağa,
Aha tekel yanımızda duruyor,
Millete satıyor avu[1] ile zehir,
Aha tekel yanımızda duruyor.

Biner arabaya kaç canlar yakar,
Ne yaptığını bilmez evini yıkar,
Eşi çoluk çocuk canından bıkar,
Aha tekel yanımızda duruyor.

Satıyor içkiyi ediyor sarhoş,
Evinden ediyor, ediyor mayhoş,
Kafayı çekince oluyor bir hoş,
Aha tekel yanımızda duruyor.

Ne olur kapansın böyle kuruluş,
Devletim arasın yeni bir buluş,
Verir içkiye kalır mı kuruş,
Aha tekel yanımızda duruyor.

(Erdoğan, 2009: 114, 115).

Ozan İsa Erdoğan, toplumun değişen ahlaki değerlerinden birinin de giyim-kuşam olduğunu söylemektedir. "Çıplaklar Modası" adlı şiirinde utanma duygusunun kaybını sert bir dille eleştirmektedir. Hedef kitle, modern yaşam tarzını benimseyen fakat bunu kötüye kullanan kadınlardır. "Moda deyip giyer çıkar" dizesi doğrudan hedefi göstermektedir. İroni ve alaycı tavır takınan İsa Erdoğan, dize sonlarında kullandığı tekrarlar ile bu durumu güçlendirmiştir. "Domuzdan da beter oldu" ifadesi ile yerel ağız özelliklerini de kullandığı tespit edilmiştir. Geleneksel değerleri savunan yaklaşımıyla taşlama türünün özelliklerini yansıtan bir şiir ortaya koymuştur:

Sokaklar hep çıplak doldu,
Acep böyle bize noldu?
Domuzdan da beter oldu,
Gezer yanında yanında.

Moda deyip giyer çıkar,
Utanmayı yıkar çıkar,
Göbeğe boncuk takar çıkar,
Öyle utanmaz utanmaz.

(29.99.2024/İsa Erdoğan'ın arşivinden).

Taşlama türü, bireylerin kendisini düşündürmeyi amaçlayan şiirlerdir. Bireylerin hataları, toplumsal bir sorunu beraberinde getirir. Bu bağlamda trafik kuralları da bireyin uymadığı takdirde kazalara sebep olmasına teşkil etmektedir. Dikkatsizlik, aşırı hız, alkollü araç kullanma ve bilinçsizlik trafik kazalarının ana sebepleridir. İsa Erdoğan da dört ana sebebi hem eleştirel söylemle hem de öğüt verici bir söylemle ifade etmiştir. "Trafik Dersi" adlı şiiri ilk bakıldığında nasihat şiiri olarak görülse de âşık, birçok konuyu eleştirmektedir. "Hızla gidip virajlara girmeyin" ifadesi her ne kadar uyarı mahiyetinde olsa da eleştirdiği davranışları ortaya çıkarmaktadır. Yer yer "girmeyin, gelmeyin, vermeyin, sollama, yalan söyleme" gibi emir kipleri kullandığı görülmektedir. Şiirin tamamında soyutluktan uzak somut sonuçlar bulunmaktadır: "Acı haberi de eve yollama/Adını yazarlar mezar taşına". Şiirin tamamı değerlendirildiğinde didaktik unsurların bulunduğu fakat eleştiri yönünün daha baskın olduğu saptanmıştır:

[3] Avu: Halk ağzında özellikle İç Anadolu bölgesinde "zehir, acı su" anlamında kullanılmaktadır.

Nedir bu şişkinlik nedir bu telaş,
Yoluna doğru git dünyayı dolaş,
Ananı babanı da deli etme gardaş,
Trafik dersini al da öyle gel.

Önü görünmeyen yerde sollama,
Acı haberi de eve yollama,
Radara düşüp de yalan söyleme,
Trafik dersini al da öyle gel.

Hızla gidip virajlara girmeyin,
Devirip aracı da geri gelmeyin,
Suçum yoktur diye sual vermeyin,
Trafik dersini al da öyle gel.

Komşularda toplanır başına,
Adını yazarlar mezar taşına,
Allah rahmetini derler boşuna,
Trafik dersini al da öyle gel.

(Erdoğan, 2009: 20, 21).

Güncel Konulara Taşlama

Türk halk edebiyatında taşlama, bireyleri veya toplumu eleştiren çoğu zamanda dolaylı anlatımı tercih eden bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ozan İsa Erdoğan, "Küresel Isınma" adlı şiirinde çağın önemli bir sorununu geleneksel bir ifade biçimiyle ele almıştır. "Ben bilirim" ifadesiyle tecrübe ve tanıklık vurgusunu yapmaktadır. Halk ozanlarında sıkça görülen bu kullanım otoriteyi ele almak amacıyla karşımıza çıkmaktadır. Susuzluk hem gerçek hem de mecazi anlamıyla okunabilir. Şiirde dağ, taş, ağaç, orman gibi doğa unsurlarına yer vererek toplumsal felaketin evrenselliğini vurgulamıştır.

Susuzluğu ben bilirim,
Küresel ısınma geldi,
Dağlar, taşlar hep kurudu,
Küresel ısınma geldi.

Kurtlar, itler hep uludu,
Yeşil ağaçlar kurudu,
Yandı ormanlar çürüdü,
Küresel ısınma geldi.

"Yandı" fiiliyle aniden oluşan bir felaketi anlatırken, "çürüdü" fiiliyle ise zamanla bozulan bir ekosistemi okuyucuya aktarmaya çalışmıştır:

Susuz kaldı dere tepe,
Su için biz gitsek nere?
Kızılırmak olsa çare,
Küresel ısınma geldi.

Türkiye dönecekti çöle,
Çare için ver el ele,
Çekilir mi böyle çile,
Küresel ısınma geldi.

(Erdoğan, 2009: 109, 110).

Yukarıdaki dizelerde ilk dikkat çeken unsur, susuzluğun bireysel veya toplumsal bir durumdan olmaktan çıkıp topografik bir yayılma göstermesidir. "Dere tepe" ifadesi halk ağzında bütün coğrafyayı kapsayan anlatım biçimidir.

"Su için biz gitsek nere?" sorusu retorik bir nitelik taşıyarak çaresizlik duygusunu okuyucuya vermeye çalışmıştır. Âşık edebiyatı şiirlerinde, sıkça rastlanılan soru sorma (istifham) tekniğinin bir örneğidir.

İsa Erdoğan, Küresel Isınma temalı taşlamasından farklı olarak ekonomik yükleri ve sınıfsal farklılıkları ele alan "Doğalgaz" adlı şiirini kaleme almıştır. Şiirde, doğrudan okuyucuya seslenerek konuşma diline yakın bir üslup kullanmaktadır. "Gelin de bakın" ifadesi ironik bir davet çağrısıdır. Doğalgazın bir konfor unsuru olarak değil de onun ekonomik açıdan herkes için erişilebilir olmadığını vurgulamaktadır. Yoksulluğun somut bir tezahürünü "Üşüdüm, dondum" fiilleriyle dile getirmektedir. "Battaniye aldım, oturdum" dizesiyle de çaresizliğin ve imkânsızlığın vurgusunu yapmaktadır. Bu yönüyle ozan, bireysel eleştiriden ziyade sistem eleştirisine yönelmiştir:

Havasım[5] *kalmadı demeyin sakın,*
Doğalgaz alana gelin de bakın,
Alın kömürü de sobayı yakın,
Doğalgaz yakacak paran var mıdır?

Yaktım eli de üşüdüm, dondum,
Üstüme battaniye aldım, oturdum,
Kışın ortasında sobayı kurdum,
Doğalgaz yakacak paran var mıdır?

Ozan, aşağıdaki dizelerinde bir önceki şiir kıtalarındaki ekonomik eleştiriyi bir adım ileriye taşıyarak öz eleştiriye dönmektedir. "Yanlış mı yaptık?" sorusu bireysel bir sorun olarak görünse de toplumsal bir sorgulamayı ifade eder. Bu halk şirinde görülen toplum adına konuşma veya toplumun sesi olarak nitelendirilebilir.

"Yanan sobayı neden terk ettik?" dizesi ile ozan, bir ısınma aracının terk edilmesini değil geleneksel yaşam biçiminin bırakılmasından dolayı yaşadığı üzüntüyü dile getirmiştir. Soba, Türk kültüründe sadece bir ısınma aracı değil, aileyi bir arada tutan, birlikteliğin ve paylaşımın sembolüdür. Bu nedenle sobayı terk etmek kültürel bir kopuş olarak değerlendirilmektedir:

Bilmiyorum acep[6] *yanlış mı yaptık?*
Yanan sobayı neden terk ettik?
Hurdacı geldi de sobayı sattık,
Doğalgaz yakacak paran var mıdır?

Evin tabanını laminant yaptık,
Yine ısınmadı katalitik yaktık,
Parası çok geldi, ondan da bıktık,
Doğalgaz yakacak paran var mıdır?

(Erdoğan, 2009.78).

Doğaya ve Canlılara Taşlama

Halk edebiyatı türlerinden olan taşlama, yalnızca bireyleri değil; toplumsal düzeni, doğayı ve canlılar dünyasını da eleştirel bir bakışla değerlendiren anlatım türlerindendir. Âşıklar, doğaya ve canlılara yönelik taşlamalarda; insanın doğayla kurduğu ilişkinin bozulmasına, değer yargılarındaki yozlaşmaya ve toplumsal duyarsızlığa dikkat çekerler. İsa Erdoğan'ın şiirlerinde doğa unsurları çoğu zaman sembolik bir işleve sahiptir. Kuruyan bir ağaç, kirlenen bir su ya da yok olan bir hayvan türünün özünden uzaklaşmasının yansıması dizelerinde yer almaktadır.

Kızıldağ eteklerinden Karadeniz'e dökülen Kızılırmak nehri, İsa Erdoğan'ın çocukluk döneminde zaman geçirdiği bir yerdir. Halkın bilinçsiz kullanımından doğan boğulma vakaları, ozanı derinden etkilemiştir. İlk kıtada yer alan "Dinle beni Kızılırmak" hitabıyla başlayan dizesi, ozanın doğayla sorgulayıcı bir ilişkisinin olduğunu vurgulamaktadır. Ardından güçlü bir yakarış ve güçlü bir uyarı bulunmaktadır. Burada Kızılırmak nehri, yalnızca fiziksel bir varlık olarak değil insan hayatını tehlikeye atan bilinçli bir güç gibi tasvir edilmiştir.

İsa Erdoğan, nehrin "koynunda yatırdığı" canlar ifadesi ile ölümün trajikliğini ve doğanın merhametsiz yüzünü çarpıcı bir imgeyle anlatmaya çalışmıştır. Kızılırmak'ın özellikle bahar aylarında taşkın dönemlerinde olduğunu belirterek halkın dikkatli olması gerektiğinin mesajını vermektedir:

Dinle beni Kızılırmak,
Can incitme bundan sonra,
Muhammed'in canı için,
Can incitme bundan sonra.

Senin işin can almak mı?
Kin dolusu kan almak mı?
Bazen deli sel olmak mı?
Can incitme bundan sonra.

Hep götürdün ne getirdin,
Nice canlar bitirdin,
Alıp koynunda yatırdın,
Can incitme bundan sonra.

Bahar gelir azarsın sen,
Kara talih yazarsın sen,
Dümenleri bozarsın sen,
Can incitme bundan sonra.

(Erdoğan, 2020: 180, 181).

İsa Erdoğan'ın şiirleri incelendiğinde, taşlama türünün yalnızca insan ve toplum eleştirisiyle sınırlı olmadığını, doğaya ve canlılara da olan taşlama şiirlerinin olduğu görülmektedir. Âşığın "Sivrisinek" adlı şiiri bu söyleme bir örnek teşkil etmektedir. Dizelerde, sivrisineğin "nöbet tutması", "kan emmesi" ve "tanıması" gibi ifadeler hem gerçek özelliklerine gönderme yapmakta hem de ironi ve

[4] *Hevesim.
[5] *Acaba.

abartı yoluyla rahatsız edici olduğunu vurgulamaktadır. Tekrar eden "Yaktın beni sivrisinek" dizeleri, şikâyetin boyutunu ve yaşanan rahatsızlığı dile getirmektedir:

Çayırhan da hem kantarda,
Nöbet tutarsın harmanda,
Benim için dört bir yanda,
Yaktın beni sivrisinek.

Bizleri hep tanıyorsun,
Kanımızı emiyorsun,
Bizi ahmak sanıyorsun,
Yaktın beni sivrisinek.

(Erdoğan, 2020: 154, 155).

Taşlamalar, gündelik hayatla iç içe bir sorunu mizahi bir dille aktarabilir. İsa Erdoğan, teşhis söz sanatını kullanarak dut ağacını kişileştirmiştir. "Dut Ağacı" adlı şiirinde "Seni hayır için diktim" dizesiyle ağacın bir fayda beklentisiyle yetiştirildiği ifade edilirken, şiirin devamında "Süpürdüm, belimi büktüm" dizesiyle de dökülen dutların temizlenmesinin zahmeti vurgulanmıştır. Ağacın etrafa yarattığı fiziksel sorunun yanında sosyal bir sorun yarattığını söyleyen İsa Erdoğan; "Konu komşudan bıktım" ifadesiyle etraftan aldığı şikayetleri dile getirmek istemiştir. Bu bağlamda şiir, doğrudan bir doğa unsuru konu edinmesinin yanında insanın beklentileri ile karşılaştığı gerçeklik arasındaki çelişkiyi ortaya koymuştur:

Seni hayır için diktim,
Süpürdüm belimi büktüm,
Konu komşulardan bıktım,
Bela mı oldun dut ağacı.

Dökülür yerlere düşen,
Giden köşelere geçen,
Ekşiyince koku saçan,
Bela mı oldun dut ağacı.

(Erdoğan, 2009: 11, 12).

Bireysel Taşlama

Bireysel taşlamalar, âşığın kişisel yaşamında karşılaştığı bir kişiye, sevgiliye, rakibe ya da kendisine haksızlık yaptığını düşündüğü bireylere yönelik eleştirilerdir. Bu tür taşlamalarda âşıkların kullandığı dil toplumsal taşlamalara göre doğrudan ve yer yer alaycı niteliktedir. Âşık doğrudan özne ile konuşarak eleştirisini şiire yansıtır. Kişiye yönelik taşlamalar, toplumdaki aksaklıkları kişi üzerindeki etkisini eleştirmekten başka bir şey değildir (Artun, 2017: 205). Aşk ve ayrılık teması bireysel taşlamalarda önemli bir yer tutmaktadır. Sevgilinin vefasızlığı, ilgisizliği veya ihaneti âşık edebiyatında eleştiriye açık konular olmuştur.

İsa Erdoğan'ın "Acep Evlensem mi Evlenmesem mi?" adlı şiiri hem bireysel hem de toplumsal taşlamaya örnek gösterilecek şiirlerindendir. Şiirde her ne kadar kişisel bir hedefe yönelmiş gibi görünse de toplumu ilgilendiren ve çağın sorunlarından biri olan gençlerin evlenmekte yaşadıkları zorluklara da değinmiştir. Bu yönüyle bireysel taşlamalar toplumsal taşlamalarla iç içe geçer ve bir eleştiri hattı oluşturmaktadır. Aşağıdaki dizelerde âşık, yeni nesil kadın tipine olan eleştirisini ve memnuniyetsizliğini okuyucuya aktarmaya çalışmıştır.

Geleneksel değerler ile modern yaşam tarzı arasındaki çatışmayı bu tipleme ile belirtmiştir. "Omçayı bilmez, pekmez kaynatsa/ Tandırı bilmez, bulguru yapsa" dizeleriyle kadının geleneksel geçim pratiklerini yerine getiremediğini dile getirmiş ve şehirleşmenin üretim kültürünün zayıflamasına yol açtığını vurgulamıştır. Şiir genel olarak değerlendirildiğinde, âşığın evlilik konusundaki tereddütleri, dönemin gençliğinde gözlemlediği geleneksel değerlerden uzaklaşma unsurlarını eleştirmektedir:

Yaşım geldi yirmi dördün başına,
Acep evlensem mi evlenmesem mi?
Zamanın kızları gitmez hoşuma,
Acep evlensem mi evlenmesem mi?

Şehri çok sever, köyü beğenmez,
Dolaşır çarşıda eve hiç gelmez,
Sabahleyin gider, akşama gelmez,
Acep evlensem mi evlenmesem mi?

Omçayı[7] *bilmez pekmez kaynatsa,*
Tandırı bilmez bulguru yapsa,
Tanrıyı bilmez Allah'a tapsa,
Acep evlensem mi evlenmesem mi?

Tarlayı bilmez ki ekine gitmez,
Yatar öğleye kadar hoşuma gitmez,
Sığırı sürmez, kuzuyu gütmez,
Acep evlensem mi evlenmesem mi?

(Erdoğan, 2009: 99, 100)

İsa Erdoğan, toplumda sık karşılaşılan temsili tip üzerinden taşlamalar da yazmaktadır. "Eğer Kişi Zalim İse" adlı şiirinde toplumun düzenini bozan doğrudan belirli bir kişiye hitap ediyor gibi görünse de kendini haklı gören, zalim insan tipini eleştirmektedir. "Eğer kişi zalim ise/Allah verir belasını" dizelerinde zulmü alışkanlık haline getirmiş bir karakteri ortaya koyar. Dizelerin devamında ise hatasını kabul etmeyen, güçsüzü ezen, topluma zarar veren insan tiplemelerini dile getirmiştir. Ozan, değindiği davranışları bulunan tüm bireyleri, şiir vasıtasıyla uyarmaktadır. Halk edebiyatında taşlamaların bir özelliği de tip yaratma ve bu tip üzerinde topluma mesaj vermedir:

Eğer kişi zalim ise,
Allah verir belasını,
Havaleyle yaratana,
Düşünmeden gerisini.

Haksızken haklıyım der,
Türlü türlü naneler yer,
Elbet kırılacak eller,
Bu yanına kalır sanma.

Yetim boynu bükenlere,
Taze fidan sökenlere,
Gözyaşını dökenlere,
Elbet bulur belasını.

Erdoğan'ım bile bile,
Ben işime katmam hile,
Düşürmesin Mevla'm dile,
Adamdır demeleri yeter.

(20.05.2025/Erdoğan'ın arşivinden).

Doğrudan bireyi ele alan taşlama türleri güçlü bir hitabet (apostrof) özelliği taşımaktadır. Âşıklar, muhataba seslenerek onun karakter özelliklerini ortaya koymak isterler. İsa Erdoğan'ın "Ben Seni Önceden Bilirim Adam" adlı şiiri bu türe örnektir. Şiirin ilk dizesinde, eleştirilen bireyin iki yüzlü, başkalarının aklıyla hareket eden ve samimiyetsiz bir karakter olduğu anlatılmaktadır. "Aşa su katmak" deyimini kullanan âşığın, halk şiirinde deyimsel ve mecazlı anlatım yollarını da kullandığı görülmüştür. Şiirde tekrar edilen "Ben seni önceden bilirim adam" dizeleri hem anlam pekiştiren bir yapıyı ortaya koymuş hem de bir ahenk unsuru oluşturmuştur. Taşlamalarda âşıklar, karşıdaki kişinin uzun ya da kısa olması, zayıf veya şişman olması gibi fiziksel özelliklerini; yalan söylemesi, cimriliği, korkaklığı gibi kişilik özelliklerini eleştirirler (Şahin, 2017: 1001).

"Küllükteki horoz" ifadesi değersiz, dikkate alınmayan pis bir yer olarak tasvir edilmiştir. "Küllükteki horoz gibi ötmeyin" benzetmesinde ise eleştirilen kişinin yersiz ve gereksiz konuşan, kendini olduğundan büyük gösteren biri olarak okuyucuya aktarılmıştır. Bu tür benzetmeler, bireyin kusurlarını daha çarpıcı ve akılda kalıcı hale getiren önemli unsurlardır:

Uzaktan durup aşa su katmayın,
Ben seni önceden bilirim adam,
El aklıyla gelip yolu şaşırma,
Ben seni önceden bilirim adam.

Küllükteki horoz gibi ötmeyin,
El aklıyla gelip çalım satmayın,
İstenmeyen yerde gelip yatmayın,
Ben seni önceden bilirim adam.

(Erdoğan'ın arşivinden).

Taşlamalarda zaman zaman argo ve küfür niteliğinde kelimelere yer verilmektedir. İsa Erdoğan'ın "Yavşaklar" adlı şiiri bu kullanıma örnek bir şiirdir. "Yavşak" argo bir kelimedir. Asıl anlamı bir parazit türüyken, günlük dilde küfür/ argo niteliği taşımaktadır. Şiirde; çıkarcı ahlaken zayıf ve güvenilmez bir kişiyi tasvir etmektedir. Çizilen tip, sosyal ilişkilerde insanların güven duygusunu zedeleyen

[6] Üzüm çubuğunun kök kısmı veya bağ kütüğüne verilen addır.

bireylerdir. "Pek çok severler zengini/ Ahbap demezler satarlar" dizeleriyle bireyin çıkar ilişkileri üzerine kurulu bir yaşam sürdürdüğünü anlatmaktadır:

Yavşaklar bilir kendini,
Arar bulurlar dengini,
Pek çok severler zengini,
Uzak durun yavşaklardan.

Arkadaşı dostu olmaz,
Serilecek postu olmaz,
Dikilecek büstü olmaz,
Uzak durun yavşaklardan.

Kendini öne atarlar,
Ahbap demezler satarlar,
Her gün bir yerde yatarlar,
Uzak durun yavşaklardan.

Erdoğan'ım sözüm çoktur,
Beleş yerler karnı toktur,
Eli vardır, cebi yoktur,
Uzak durun yavşaklardan.

(Erdoğan'ın arşivinden).

"Serilecek postu olmaz" ve "Dikilecek büstü olmaz" ifadeleri ironik bir dille kişilerin toplumda kalıcı değer oluşturamayacaklarını vurgulamaktadır. Sonuç olarak şiir, argo ve sert söyleyişlerle eleştiriyi güçlendiren bir araç olarak değerlendirilmektedir. Buna ilaveten dörtlük; dil, üslup ve tema açısından âşık edebiyatı taşlama türünün karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.

Sonuç

Kırşehir, Türk halk kültürünün ve âşıklık geleneğinin sürdürüldüğü önemli coğrafyalardan biridir. Bu coğrafyada yetişen halk ozanları gündelik hayatın içinden beslenerek bireysel ve toplumsal sorunları şiirleri aracılığıyla dile getirmişlerdir. Bu bağlamda; Kırşehirli halk ozanı İsa Erdoğan, geleneği sürdüren önemli halk ozanlarındandır. Şiirlerinde kullandığı dil, üslup ve eleştirel bakış açısıyla âşıklık geleneği içinde kendine özgü bir yer edinmiştir.

Erdoğan, Türk halk edebiyatı şiirinin dörtlük nazım birimiyle ve 7'li, 8'li, 11'li hece ölçüleriyle şiirlerini kaleme almıştır. Geleneğin biçimsel unsurlarını kullanarak şiirleri halk tarafından kolayca özümsenmiştir.

Ozan İsa Erdoğan'ın şiirleri; topluma taşlama, doğaya ve canlılara taşlama, bireysel taşlama ve güncel konulara taşlama olarak dört alt başlıkta toplanmıştır. Bu yönüyle eleştiri ve konu alanının geniş olduğunu göstermektedir. Özellikle topluma yönelik taşlamalarda, toplumun dini ve kültürel değerlerden uzaklaşmasını somut örneklerle eleştirmiştir. Cenaze ortamları gibi kutsal kabul edilen alanlarda, ortaya çıkan ikram kültürüne yönelik eleştirileri, toplumun manevi dinamiklerini "gösteriş tüketimine" dönüştüğüne dair görüşlerini vurgulamak istemiştir. Bu durum, taşlamalarında yalnızca bireyin etkilendiği değil toplumsal bir çözülmenin izlerini sürme çabası içinde olduğunu göstermektedir.

Doğa ve canlılara yönelik taşlamalarında bilinçsiz tüketim, doğaya zarar veren unsurlar ön plana çıkmaktadır. Bu taşlamalarında kullandığı imgeler, benzetmeler ve mecazlar anlatımı daha güçlü ve çarpıcı hale getirmiştir. Özellikle ölüm temasının trajik yönüyle işlemesi hem bireysel hem de toplumsal farkındalık oluşturmayı amaçlayan taşlamalarını oluşturmaktadır. İsa Erdoğan'ın, şiirlerinde; kış, doğa ve yerel yaşam unsurlarının yoğun bir şekilde kullanması halkın gündelik yaşamından beslendiğini de göstermektedir.

Erdoğan'ın şiirlerinde öğüt ve taşlama iç içe geçmiştir. Bu durum ozanın toplumsal bir "hekim" veya "yol" gösterici rolünü üstlendiğini göstermektedir. Taşlamaların asıl amacı yıkmak değil, düzeltmektir. Âşıklar/ ozanlar, toplumu veya bireyi sert bir dille yerdikten sonra doğru yolu gösterme ihtiyacı duyarlar.

Yol göstericiliği ile halkı yönlendiren İsa Erdoğan, tecrübe ve tanıklık ifadeleri ile şiirde otoriteyi kurmayı hedeflemiştir. Ozan şiirlerinde toplumsal çöküşe tanıklık eden bir figür olarak konuşur. Sözünün etkisini artırmak için önce yanlışı deşifre eder sonra da yanlışların doğurduğu yıkıcı etkilerden bahseder. Bu durum sanatsal bir derinlik katmaktadır.

Yozlaşmış yapılara direkt doğruyu şiirlerinde yansıtmayan Erdoğan, ele aldığı konuyu alaycı ve ironik bir dille anlatmaya çalışmaktadır. Bayburtlu Zihni ve Seyrânî gibi ustaların taşlamalarında görüldüğü üzere âşık "Lafı eğip bükmez". İsa Erdoğan şiirlerinde doğrudan kişi veya kişileri hedef ala-

rak sert bir dille eleştirmektedir. Buna ilaveten; şiirlerinde argo kelimelere başvurması eleştirdiği konunun kendisinde yarattığı etkinin derecesini göstermektir.

Halk edebiyatı geleneğine uygun "tip yaratma" özelliğinin kullanan Erdoğan, eleştirdiği kişi ve durumları somutlaştırmasını sağlamıştır. Bu tipler aracılığıyla, toplumdaki aksaklıklar daha görünür hale getirilmekte ve eleştiri daha etkili bir biçimde sunulmaktadır. Şiirlerinde benzetmelerin yoğun kullanımı ise anlatılanların okuyucu zihninde daha kalıcı olmasına katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada, halk edebiyatı âşıklık geleneği içerisinde taşlama türünün işlevini ve önemini, Ozan İsa Erdoğan'ın şiirleri üzerinden somut örneklerle ortaya koyulmuştur. İsa Erdoğan'ın şiirlerinde; hece ölçüsü, dil ve söyleyiş özellikleri bakımından halk edebiyatı şiiri geleneğine bağlı kalındığı görülürken, içerik bakımından çağının sosyal problemlerine duyarlı bir yaklaşım sergilediği tespit edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, taşlama türünün günümüzdeki devamlılığına dikkat çekmekte ve modern dönemde halk ozanlarının toplumsal eleştiri misyonunu nasıl sürdürdüklerine ışık tutmaktadır. Ayrıca elde edilen bulgular, halk edebiyatı, âşık edebiyatı ve sözlü kültür çalışmaları kapsamında yapılacak yeni araştırmalar için karşılaştırmalı incelemelere zemin hazırlayacak niteliktedir.

Kaynakça

Artun, E. 2005. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Artun, E. 2017. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı Edebiyat Tarihi Metinler*. Adana: Karahan Kitabevi.

Balkaya, Â. 2007. "Türk Halk Kültüründe Taşlamaya Küçük Bir Örnek". Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları, Volume 2/3, 138-147.

Boratav, P.N. 2000. *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*. Haz. Metin Turan. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Çıblak, N. 2008. *Âşık Şiirinde Taşlamalar*. Ankara: Ürün Yayınları.

Erdoğan, İ. 2009. *Kırşehir Gönlümde Yatıyor*. Ankara: Gürler Matbaacılık.

Erdoğan, İ. 2020. *Kırşehir'in Pınarı*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Kültür-Tarih Yayınları Serisi (16).

Günay, U. 1999. *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Güzel, A., Torun, A. 2014. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı.* Ankara: Akçağ Yayınları.

İbiş, H. 2020. "İzzettin Dönmez 'in Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Taşlama Anlayışı ve Taşlamalarının Hikayelerinin İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Karaalioğlu, S.K. 1983. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.

Kılıç, G., ve Büyükokutan Töret, A. (2025). "Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan'ın Âşıklık Geleneğindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme". YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi, 5(2), 329-352.

Kılıç, G. (2026). *Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan'ın Hayatı ve Eserleri (Monografi-Derleme-Tasnif)*. Akademisyen Kitabevi. Ankara

Özdemir, H. 1981. "Taşlama", ss.486. Türk Ansiklopedisi, C. XXX, Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

Özkırımlı, A. 1990. "Taşlama" ss.1109. Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, C.2. İstanbul: Cem Yayınevi.

Sarıkaya, E. E. 2019. "20.YY. Doğu Anadolu Taşlamalarında Mizahın Protesto İşlevi". Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Şahin, Ö. 2017. "Divan ve Halk Şiirlerinde Eleştiri Sazları Olan Hiciv ve Taşlamanın Örnekler ile Mukayesesi". Sosyal Bilimler Dergisi, S. 11, 993 – 1011. Bozok Üniversitesi, Yozgat.

Yardımcı, M. 1998. *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri*. Dora Yayınları. Bursa

BURSA ÖYKÜ KİTABEVİ ÖRNEKLEMİ ÜZERİNDEN KİTAP MEZATI

BURSA BOOK AUCTION ON THE EXAMPLE OF ÖYKÜ BOOKSTORE

Eren ÖNGEN[*]

Özet

Yazılı kültür döneminin başlama nedenlerinden biri, aktarılan ürünün ortaya çıkış sürecinde bağ kurulması ve bellek oluşturma ihtiyacı kaynaklıdır. Bu ihtiyaç üzerine üretilen ürünün yazıya dökülmesi devamında bellek oluşumunun yaşanması ile beraber yazılı kaynaklar meydana gelmiştir. Üretilen yazılı kaynakların ise okuyucu kitle ile buluşma süreci çeşitli vasıtalar yoluyla oluşmuştur. Bu yollardan biri mezat pratiği çerçevesindedir. Mezatlar çeşitli ürünlerin satış pratiğini kapsamakla beraber bu ürünlerden biri de yazılı kaynaklardır. Etimolojik kökeni Arapçaya dayanan mezat kavramı, sözlük anlamı itibariyle "açık artırma ile satış" ya da "açık artırma yapılan mekân" ifadelerini karşılamaktadır. Tarihsel kökenleri antik Babil uygarlığına kadar uzanan bu satış pratiği, Osmanlı İmparatorluğu'nda 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren özellikle "muhallefat" satışlarında profesyonel bir yöntem olarak uygulanmıştır. Günümüzde ise bu köklü gelenek, yazılı kültürün okuyucuyla buluştuğu dinamik bir platform olan "kitap mezatları" aracılığıyla kent folklorunun bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. Bu çalışma, Bursa'da faaliyet gösteren Öykü Kitabevi tarafından düzenlenen kitap mezatlarını; bireysel, toplumsal, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla ele almaktadır. Araştırmanın amacı, Bursa özelinde yeniden canlandırılan kitap mezatı kültürünü tanıtmak, bu geleneğin toplumsal faydalarını tespit etmek ve Halk Bilimi literatürüne bu alanda yeni bir perspektif kazandırmaktır.

Çalışmanın kapsamı, Şubat 2022'den itibaren haftalık periyotlarla gerçekleştirilen mezat süreçleri, bu süreçlerde kullanılan geleneksel jargon, ritüeller ve katılımcı profili ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada nitel veri toplama yöntemlerinden gözlem ve görüşme (mülakat) teknikleri kullanılmıştır. Araştırma bulguları, kitap mezatlarının lüks ve gösterişle özdeşleştirilen "müzayede" kavramının aksine, halk nezdinde daha erişilebilir ve ekonomik bir kitaba ulaşım yolu olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Mezat süreci; "pey sürmek", "münadi" ve "defterdar" gibi geleneksel rollerin yaşatıldığı bir kültürel ritüel niteliğindedir. Mezat sonunda gerçekleştirilen şiir ve türkü dinletileri, bu mekânları ticari bir alan olmanın ötesine taşıyarak birer "kültür mahfili" haline getirmektedir. Çalışmanın sonuçları, dijitalleşen dünyada basılı eserlerin değerinin korunması ve sahaf kültürünün yaşatılması açısından kitap mezatlarının kritik bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu etkinliklerin katılımcılara aidiyet hissi kazandırdığı, statü farklarını ortadan kaldırarak sosyal bağları güçlendirdiği ve bireyler için rekreatif bir meşgale sunarak psikolojik tatmin sağladığı saptanmıştır. Sonuç olarak, yerel belleğin korunması ve nesnelerin hikâyelerinin geleceğe taşınması adına bu tür kültürel faaliyetlerin desteklenmesi ve yaygınlaştırılması önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bursa, Kitap Mezatı, Sahaf Kültürü, Kent Folkloru, Geleneksel Satış Ritüelleri.

Abstract

One of the primary reasons for the emergence of the written culture era is the need to establish connections and create memory during the production of transmitted cultural products. In response to this need, the act of recording produced content in written form led to the formation of memory, and consequently, written sources emerged. The process through which these written sources reached readers developed through various channels, one of which is the practice of auctions. Although auctions encompass the sale of various goods, written materials constitute one of these categories. The term "auction," etymologically derived from Arabic, refers to "sale by open bidding" or "a place where open bidding takes place." This practice, whose historical roots date back to ancient Babylonian civilization, was professionally implemented in the Ottoman Empire during the seventeenth and eighteenth centuries, particularly in estate sales. Today, this long-established tradition continues as part of urban folklore through book auctions, which function as dynamic platforms where written culture meets readers. This study examines the book auctions organized by Öykü Bookstore in Bursa from individual, social, cultural, and economic perspectives.

The aim of the research is to introduce the revitalized culture of book auctions in Bursa, to identify the social benefits of this tradition, and to contribute a new perspective to folklore studies. The scope of the study is limited to the auction processes conducted on a weekly basis since February 2022, including the traditional jargon used, ritual practices, and participant profiles. Qualitative data collection methods, namely observation and interviews, were employed in the research. The findings reveal that, contrary to the concept of auctions often associated with luxury and ostentation, book auctions are perceived by the public as an accessible and economical means of

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Eskişehir/Türkiye. ORCID: 0009-0009-7818-3613. E-posta: eren.oongen@gmail.com

acquiring books. The auction process functions as a cultural ritual in which traditional roles such as bidding, auctioneer, and record keeper are preserved. Poetry readings and folk song performances held at the end of the auctions transform these spaces beyond commercial venues into cultural gathering places. The results of the study indicate that book auctions play a critical role in preserving the value of printed works and sustaining the antiquarian book culture in an increasingly digitalized world. Furthermore, these events foster a sense of belonging among participants, strengthen social bonds by minimizing status differences, and provide psychological satisfaction by offering a recreational activity. In conclusion, it is recommended that such cultural practices be supported and expanded to preserve local memory and transmit the stories of objects to future generations.

Keywords: Bursa, Book Auctions, Antiquarian Book Culture, Urban Folklore, Traditional Sales Rituals .

Giriş

Geçmişten günümüze kadar gelen süreçte alışveriş pratiğinin farklı şekilleri ve boyutları olmuştur. Bu pratikler çağın elveriş durumuna göre şekillenmiş, ekonomik, sosyal coğrafi koşullar, siyasi ilişkiler vasıtasıyla boyut kazanmıştır. Bu şekilde tarihin farklı dönemlerinde her coğrafyada farklı alışveriş pratikleriyle karşılaşmak mümkün olmuştur. Yapılan araştırma itibariyle mezat mevzu bahis olması dolayısıyla başlangıç olarak tanım ve tarihi hakkında bilgi vermek doğru olacaktır. Mezat, kökeni itibariyle Arapça bir kelimedir. Anlam olarak "açık artırma ile satış" ya da "açık artırma ile satış yapılan mekân" anlamlarını karşılamaktadır (URL-2). Mezat kavramıyla ilgili olarak müzayede, mezat, açık artırma ve ihale gibi terimlerle yaşanan bir karmaşıklık vardır. Araştırmalar bu terimin eş anlamlı olsalar da farklılıklarını ortaya koyacak yöndedir. Müzayede kavramı; zengin, hırslı, pahalı, gösterişli sıfatları ile özdeşleştirilirken, mezat kavramı bunun aksine ucuza satma, yok pahasına satma olarak akıllara gelmektedir (Oran, 2008: 130-132). Aynı zamanda bahsi geçen terimler algısal olarak da farklılık göstermektedir. Jale Oran'ın bu terimler üzerine gerçekleştirdiği nicel araştırmalar sonucu açık arttırma/mezat kavramanın da daha çok "fiyat belirleme, haciz ve ipotek" minvalinde çağırımlar ile kullanıldığı görülmektedir.

Mezat kavramının geçmişine bakıldığında ise çok eski zamanlara götürülebilir. Milattan önce 5. yüzyılda yaşamış olan Herodotos, *Herodot Tarihi* adlı eserinde Babil uygarlığında senede bir yapılan kız alma törenlerinin açık artırma usulüyle yapıldığını, evlilik çağına gelen Babillilerin fiyat artırarak en güzel kızı eş olarak almaya çalıştığını anlatır (akt. Kaymaz, 2022). Bu bilgiden hareketle mezat kültürünün tarihi çok eski dönemlere dayandırılabilmektedir. Mezatlar birçok nesne için yapılabilmektedir. En yaygın olanları ise balık, tahıl sebze, meyve, çiçek, ikinci el eşya satışlarında sıkça mezattan söz edilmektedir (Şeker, 2022: 29-37).

Türkiye'de müzayede pratiğinin 19. yüzyılın ortalarında başladığı bilgisi tam olarak doğru bir bilgi değildir. Devlet kontrollü bir biçimde erken dönemlerden itibaren bir pratik olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda mezatlar yapıldığı bilinmektedir (Ünlü, 2022: 147-148). Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda muhallefat (ölen kişilerin malları) ve saray eşyalarının satışı için düzenlenen füruht defterleri, satışların açık artırma yoluyla yapılması nedeniyle müzayede ya da mezat defteri biçiminde de zikrolunmaktadır (Ünlü, 2022: 142).

Bu bağlam doğrultusunda çalışmanın incelenecek kısmı ise kitap mezatı olacaktır. Yaygınlığı daha çok yeni sayılacak olan kitap mezatlarının önceki dönem tarihini Bursa örneklemi üzerinden 1960'lı yıllarda Tuz Pazarı'nda düzenlendiği görülmektedir. Yapılan kitap sergilerinin Bursa'nın kültür faaliyetleri açısından döneminde öne çıkan ve önem arz eden bir faaliyet niteliği taşıdığı bilinmektedir. Bu sergiler zamanla yapılan bölgenin çevresinde genişleyerek diğer sergilerin açılmasına vesile olmuş ve zamanla bu sergiler de kitapevleri/sahaflara dönüşmüşlerdir. 2004 yılında sergilerin artık yapılmaması sonucu Bursa'da bir kültür boşluğu oluşmuştur. Şimdilerde ise kültür mahfili olan kitabevlerine ilgisizliği ortadan kaldırmak ve eski hüviyetini kazandırmak için bir araya gelen Öykü Kitabevi, Bilge Kitabevi Sahaf, Akyıl Kitabevi Sahaf, bir ilke imza atarak Bursa'da kitap mezatı düzenlemeye başladılar (Kaymaz, 2022).

Ancak çalışmada derlemesi yapılan kitap mezatı tek bir sahaf tarafından düzenlenmektedir. Öykü Kitapevi bağlamında derlemesi yapılan mezatların Şubat 2022 tarihinden itibaren yapıldığı bilinmektedir. Derleme detaylarına ise alt başlıklar halinde bakmak daha sağlıklı okuma ve anlaşılma sağlayacaktır.

Kitap Mezatı ve Mezatı Oluşturan Kitle: Öykü Kitabevi

Kitap mezatları, modern kentsel yapılar içinde üretilen ve yapılar içinde üretilen kent folklorunun bir parçasıdır (Karabuldak, 2025: 1038). Bu bağlamda mezatlar sadece ticari alanlar olmamakta aynı zamanda bellekleşen nesnelerin yitirildiği, insanın anılarının silindiği ve kültürel belleğin yeniden şekillenerek eşyaların unutulmuş hikayelerinin gün yüzüne çıktığı mekânlardır (Atay, 2020: 7). Bununla beraber incelenen eşya türü olarak "kitap" mevzu bahis olduğundan yapılacak etkinliğin aidiyet duygusunu ve sosyal bağları oluşturan unsurların da kitap çerçeveli olduğu görülecektir.

İlk önce yapısal yönleriyle bakacağımız kitap mezatı, kitapçıların ve kitaplarını satmak isteyen insanların açık artırma usulü ile kitaplarını satışa çıkardıkları ortama ve uygulamaya verilen addır. Kitapların açık artırma usulü ile satılmasının adına mezat dışında "müzayede" denilebilmektedir. Ancak konuşmalar sırasında sürekli olarak "mezat" kavramının kullanımı sonucu bu kelimenin karşılığında kullanılacak diğer kelimelerin kullanımının bir noktada önü kesilmiştir. Kelime artık kalıplaşmıştır. Öykü Kitabevi'nde yaklaşık üç yıla yakındır kitap mezatları düzenlenmektedir. Öykü Kitabevi'nde kitap mezatının yapılma nedeni, mezatı düzenleyen kişiden alınan bilgilere göre internet kullanımının yaygınlaşması beraberinde kitap ticaretinin de farklı platformlara taşınması sonucunu doğurmuş, bu nedenle kitabevlerine dikkat çekmek ve okurla kitabevi arasındaki eski bağı yeniden kurmak için mezat usulü kitap satışına karar verildiği yönündedir. Satılan kitapların türüne göre mezatın ismi yalnızca "kitap mezatı" olmaktan çıktığı durumlar vardır. Örneğin "Çizgi Roman Mezatı" veya Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eserlerin satılacağı durumlarda "Osmanlıca Kitaplar Mezatı" denildiği durumlar mevcuttur. Ancak mezata katılan kitle ile mezat farklı bir niteleme almamaktadır. Öykü Kitabevinde yapılan mezat haftada bir gün olacak şekilde pazar günleri saat 15.00'da yapılmaktadır. Pazar günü yapılma sebebi ise hafta tatilinin tercih edilmesi ve mezatın yapılacağı konumun merkezi olması, kitap mezatından bir haber olan kişilerin iş hanının önünden geçerken meraklanarak nasıl bir faaliyet düzenlendiğini görme istekleri ve yeni katılımcıların kitap mezatına katılımlarını sağlamaktır. Mezat Öykü Kitabevinde yapılmaktadır. Kitap mezatı farklı yerlerde de yapılabilir ancak konum itibari ile merkezi olması kaynaklı kitapevinin kendisi, katılımcıları ağırlamaktadır. Yapılan mezat herhangi bir kuruluş, vakıf yahut belediye tarafından desteklenmemektedir. Kitap mezatının yapılma aralığını belirleyen en önemli husus ise katılımcıların ilgisinden geçer. Eğer katılımcılar mezata katılım sağlamazlar ise bu mezatların her hafta yapılamayacağı öngörülür. Ancak mezata katılımın her hafta doğru orantılı teşkil edişi ile kitap mezatı her hafta yapılmaktadır.

Mezattan önce yapılması gereken hazırlıklar ise şu şekildedir. Kitabevi bir iş hanının girişinde bulunması kaynaklı, iş hanının girişine pazar günü mezat başlamadan en erken bir saat en geç yarım saat öncesinde katılımcıların oturacağı sandalyelerin, iş hanının giriş kısmına sıralanması gerekir. Sonrasında kitapların satışa çıkarılacağı masa, katılımcıların oturacağı sandalyelerin önüne çekilir. Bu masaya mezat sırasında satılacak kitapların, kimin aldığını ve hangi fiyata aldığını not edecek kişi oturur. Masa ve sandalye düzeni takibinde mezatta satılacak kitaplar seçilir. Kitap mezatı herhangi bir kişi tarafından organize edilebilir. Buradaki organizatör kişi ise kitabevinin sahibidir. Bu kişi münadi vasıfla orada bulunmayacak ise bu kişide herhangi bir özel vasıf aranmaz. Mezattaki organizatör kişi mezatı başlatma, sonlandırma, satılacak ürünü seçme ya da ürünün satışını engelleme durumlarında karar alabilir aynı şekilde satıcıları da kendisi seçebilir. Kendisinin kitap mezatını yönetirken sahip olması gereken yetilere baktığımızda kitap kültürü olması gerektiği görülür. İyi kötü okurluğu bulunmalı, satışa çıkaracağı kitaplar hakkında bilgisi olmalıdır ki katılımcıya satışa çıkaracağı kitabı az çok tanıtabilmelidir. Organizatör kişi için herhangi bir yaş aralığının gerekliliği söz konusu değildir. Mezatta satış yapacak diğer kişiler isteğe bağlı olarak kitaplarını katılımcıya ya kendileri takdim eder ve satışa çıkarır ya da organizatör kişiden ricada bulunup onun satışı gerçekleştirmelerini talep ederler. Mezatta satış yapacak diğer kişiler için özel bir vasıf aranmamaktadır. Ancak satış yapacağı süre tayini en fazla bir saat olmak ile sınırlandırılmıştır.

Mezatta satılacak kitaplar için özel bir tür gözetilmez ancak nitelikli eserler tercih edilmektedir. Nitelik gözetilme durumu ise organizatörün, nitelik bağlamında kendi tercihine bağlıdır ve ona göre nitelikli sayılan tüm türden kitaplar satışa çıkarılabilir. Genel anlamda mezatta yer alabilecek kitapların

türlerine baktığımızda bunlar anı, anlatı, araştırma-inceleme, bilim, biyografi, çizgi roman, deneme, edebiyat, eğitim, felsefe, gençlik, gezi, hikâye, hobi, inceleme, iş, ekonomi hukuk, kişisel gelişim, konuşmalar, masal, mektup, mizah, öykü, polisiye, psikoloji, resimli öykü, roman, sağlık, sanat – tasarım, sanat- müzik, sinema tarihi söyleşi, şiir, tarih, yemek kitapları vb. mezatta yer almaktadır. Tür olarak bakıldığında Edebiyat kitaplarından Türk edebiyatı, dünya klasikleri ve tarih üzerine yazılmış eserler en çok alıcı bulan türlerdir. Ancak konu fark etmeksizin tüm kitaplar nitelikli oluşuna karar verildiği takdirde satışa sunulmaktadır. Satışa sunulacak kitapların herhangi bir şekilde kategorize edilmesi mevcut değildir. Bunun nedeni ise katılımcının satışa çıkacak bir diğer kitap hakkındaki heyecanının ve merakının devamlılığı açısındandır. Kategorize edilmesi takdirinde katılımcı -eğer ki müdavim noktasında ise veya kitaplar hakkında bilgili bir kişi ise- bir diğer kitabın ne olabileceğini tahmin etmesi ve heyecansız bekleyişi ile tüm katılımcıları etkileyebilir.

Mezatta kitap dışında satılabilecek diğer basılı ürünler ise dergiler, eski kartpostallar, haritalar ve siyah beyaz fotoğraflardır. Bunlar dışında mezatta herhangi bir obje satışı gerçekleştirilmemektedir.

Mezatta satış yapacak kişilerin sıralamasında herhangi bir tayin söz konusu olmayıp spontane geliştiği görülür. Ancak ilk öncelik genelde organizatörün satışıyla başlamaktadır. Öncelik durumunun mevcut olduğu zamanlarda ise örneğin satış yapacak kişinin herhangi bir başka işi olduğu durumlarda ilk sıraya alınabilir.

Katılımcılar ise kitap mezatının varlığını çoğunlukla sosyal medya vasıtasıyla öğrenmektedirler. Ancak yapılan kitap mezatının müdavim kişilerinin de mezat yapıldığını dilden dile yayarak katılımcı çektiklerini söylemek mümkündür. Katılımcı yaş aralığı için belli bir sınıflandırma yapılamamaktadır. Her yaş aralığından kişi kitap mezatına katılabilmektedir. Katılımcıların cinsiyet yüzdesine bakıldığında ise kadınların katılımcılar içinde yüzde beşlik bir durumda kaldığını belirtmek mümkündür. Bu durumdan genel anlamda "maalesef" olarak bahsedilmekte ve kadın katılımcıların da mezata katılabilmesi için çağrılarda bulunulmaktadır. Bu çağrı genelde mezattan önce konuşmalar sırasında kadın kitleye yönelik gerçekleşir. Kadın katılımcıların kitap mezatına katılamama sebepleri bazen iş bazen aile hayatındaki dinamikler olarak belirlenmiştir. Mezata sürekli olarak katılan çekirdek bir kadronun mevcudiyetini de görmekteyiz. Bu kişiler daha önce söylediğimiz üzere kitabevinin müdavimleridir. Ayrıca katılımcılar özellikle seçilmemektedir. Yalnızca mezatın gidişatını ve düzenini bozacak kişilerin mezata gelmesini engelleyen doğal bir hiyerarşi söz konusudur. Mezatın doğal olan bir gidişatı vardır. Bunlar herhangi bir sözle bahsedilen gidişat ya da kurallar bütünü değildir. Ancak katılımcı kişiler birkaç mezattan sonra bu yapıya hâkim olduklarında ya gidişata ve düzene uyum sağlar ya da mezata gelmeyi kesebilir. Bunun nedeni kişinin bazen görüş farklılığı sebepli aykırılık yaratabilmesi olarak gözlemlenir. Katılımcılara herhangi bir pozitif ayrımcılık tanındığı konuların mevcudiyetine bakılırsa genel çerçevede böyle bir konudan söz edilemez. Bu ayrımcılığın örneği şu şekilde olabilir. Örneğin bir kişinin statüsü, yaşı, cinsiyeti gereği sandalyelerin en ön sırasına oturtulması gibi bir durum söz konuş değildir. Herkes istediği yere oturabilme hakkına sahiptir.

Kitap Mezatının Başlaması ve İlerleyişi

Ortamda bulunan herkesin yerlerini alması için zil kullanılır. Zil çaldığında herkes yerlerini alır. Bu zil her kitabın satıcısına ulaşmasından sonra da kullanılmaktadır. Yani zilin çalınması aynı zamanda kitabın satıldığı anlamını karşılar. Satış başlangıcını ilk yapacak kişi genelde organizatördür. Organizatör kişi, kitapların bulunduğu masanın yanında ayakta durur. Masanın başındaki sandalyeye ise kitaplar, satıldığında kime satıldığı ve hangi fiyata satıldığını not edecek kişi geçer. Genelde kendisi kitabevinin müdavimidir. Kitap mezatlarına başlandığı zamandan beri aynı kişi yerini korumuştur. Bu kişinin önünde bir defter bulunur. Defterde önceden kitap mezatına katılan kişilerin isimleri mevcuttur. Satıcılardan ilk önce organizatör kişi (hem satıcı hem organizatördür) kitaplarını çıkarır. Kitaplar masa üstünde durur. Eline aldığı kitabın ilk önce ismini, yazarını, eski bir eser ise basım tarihini, bildiği kadar içeriğinden bahseder ve kitabın kendi belirlediği değerine göre en düşük fiyattan arttırmaya sunar. Örneğin Sabahattin Ali'nin Kuyucaklı Yusuf eserini eline alıp kitabın bahsettiğimiz özelliklerinden tanıtır ve kitabı söyleyebileceği en düşük fiyattan açık artırmaya sunar. Katılımcılar ise açılan fiyatın üstünde pey verir. En yüksek pey veren ve devamında pey verilemeyen kitap kişiye verilir ve hangi fiyattan al-

dığını masanın başında oturan kişi deftere not alır. Masa başında oturan kişi genelde katılımcı kitleye hakimdir. Ancak kitap mezatına yeni gelen bir kişi pey verip kitabı aldıysa masa başında oturan -bir nevi defterdar- kişi katılımcıya ismini sorar, ismini ve aldığı kitabın fiyatını deftere not eder. Defterdar diyebileceğimiz bu kişinin çok dikkati olması gerekir. Dikkatli olmasını gerektiren ilk neden katılımcıların isim benzerliğinden kaynaklı karışıklık yaşanabilmesi dolayısıyladır. Ama böyle bir problemin daha önce hiç yaşanmadığı belirtilmiştir. Aynı zamanda bu kişi mezat sırasında telefonundan mezat kitlesinin de videolarını çekebilir, bazı sosyal platformlarda canlı yayın yapabilir.

Kitap mezatının devam seyri incelendiğinde uyulması gereken önemli kurallardan biri sessizliktir. Mekân dolayısıyla dışarıdan gelen gürültü bazı noktalarda mezatı zaten etkileyebileceğinden katılımcıların sessiz olması gerekir. Arka sıralarda oturan bir kişinin de en önde bulunan satıcıyı duyabilmesi için bu durum önemlidir. Ayrıca satıcı kişiye yapılacak müdahale de kesinlikle yasaktır. Katılımcı kişiler yalnızca satıcı bir soru yöneltirse sırayla söz hakkı alarak konuşabilir. Uğultu yaratmaya izin verilmez. Çünkü bu uğultu devamında görüş farklılıkları sebepli büyüyebilir. Bu durumun önünün kesilmesi amaçlı uyulması istenen kural önemlidir. Kitap mezatı devam ettiği sırada ikramlar yapılır. Bu ikramlar genelde çay, kahve ve bisküvidir. İçecekler karton bardakta, genelde oranın bir müdavimi tarafından mezat devam ederken servis edilir. Yanında da bisküvi verilir. Bu sırada kitap mezatının akışında kopukluk yaşanmaz.

Mezat devam ederken bazı durumlarda kitaba pey verip satın alan kişinin başka bir katılımcıya kitabı hediye ettiği gözlemlenmiştir. Bu durumda kitabı hediye eden kişi başka bir kitaba pey verdiğinde, hediyeyi alan katılımcı da pey verip hediye aldığı katılımcıya kitabı hediye eder. Hediye alan katılımcı bu noktada çok dikkatlidir. Dikkatinin sebebi hediye aldığı katılımcının hangi kitaba pey verdiğini takip etmekten geçer. Hediyeleşmenin nedenine bakıldığında, zamanla katılımcılar arasında bir kaynaşma yaşandığı görülmüştür. Diğer bir neden ise o an pey verilen kitabı almak isteyen katılımcının, farklı sebepler ile kitabı alamayacak olması sonucunda kitabı ona hediye eden başka bir katılımcının oluşudur. Bu nedende kaynaşma durumu aranamaz. Hediye verme durumu satıcı kişide de görülebilir. Çıkardığı kitaplardan bazılarının gerçek anlamda okunmasını ve yarar sağlamasını istediği durumlarda veya o kitaba bir katılımcının ihtiyacının olduğunu düşündüğünde (genelde öğrenci kitlesi için) kitabı katılımcı kişilerden birine hediye edebilir.

Mezat sırasında satış konuşmaları dışında bazı konuşmalar da gerçekleştirilebilir. Bazen nadir bulunan bir kitap satışa çıktığında o kitapla ilgili malumatlar verilebilmektedir. Bu malumatlar, katılımcılardan, bilgisine güvenilen kişilerden alınır. Bazen de kitapların yazarlarıyla ilgili bilgiler sunulmaktadır. Bu da aynı şekilde bilgisine güvenilen bir katılımcıya sorularak yanıt beklenmesi durumunu doğurur. Yanıt beklenen katılımcı bazı durumlarda kitap hakkında bildiği ekstra bilgileri de kısaca söyler ve minik bir sohbet arası oluşturur. Katılımcıya mezat sırasında ekstra konuşma hakkı verilen noktalar ise kitap hakkında satıcı kişiye soracağı ekstra sorulardır. Örneğin kitabın herhangi bir deformasyonu olup olmadığı sorulardan biridir. Mezat sırasında en çok satılan kitap türü önceden de belirttiğimiz üzere tarih ve edebiyat kitaplarından oluşmaktadır. Nedeni bu türdeki kitapların okunma oranı fazla olması ve katılımcı kişilerin de önemli bir kısmının kitapçı olması dolayısıyla kitapların okunma oranının fazlalığını bilerek bu kitapları almaya yönelmesi sonucunu doğurur. Bazı kitapçı katılımcılar (kendine ait bir dükkânı olan veya internet üzerinden satış yapan kişiler) satın aldıkları kitapları kendileri de satmaktadır. Bu tür kitapların da mezatta çok daha uyguna alınabilmesi sonucunda kendilerinin bu durumdan kârları olacaktır. En az tercih edilen kitap türleri ise piyasa işi olarak değerlendirilen kitaplardır. Bu kitapların özellikleri, genelde baskılarının çok fazla olması dolayısıyla ulaşılabilirliğidir. Ulaşılabilirlik ise mezat değeri taşımaması durumunu beraberinde getirir. Çok fazla rağbet görmeyen kitaplara pey verilmemesi durumuyla karşılaşıldığında kitabın açılış fiyatı düşürülür. Buna rağmen kitap hala alıcı bulamıyorsa kitap, mezattan çekilir veya satıcının isteğine bağlı olarak genelde o an satışa çıkarılan kitabı hiç okumamış birine hediye de edebilir.

Organizatörden sonra satış yapacak bir diğer kişi satışını aynı düsturları içerecek şekilde mezat katılımcısı ile buluşturur. Satış yapacak kişinin hangi türde kitaplar sattığına hâkim olan bazı katılımcılar satılan türe ilgi duymadığı veyahut bu tür kitaplardan kendinde bulunması dolayısı ile mezattan

erken ayrılabilir. Bu sebepler dışında da katılımcıların mezattan erken ayrıldığı görülebilir. Bu durum gayet doğal olarak kabul edilir. Ancak katılımcı eğer mezattan kitap aldıysa ve erken ayrılmak durumunda ise o an devam eden kitap mezatının akışını bozmadan masa başındaki kişinin yanına gider ve ücreti ona verir. Aynı zamanda katılımcı da aldığı kitapların fiyatını bir kâğıda veya cep telefonuna not almıştır.

Kitap mezatının sonunda katılımcılar sırayla ücretlerini öder. Ücretlerin tamamı alındıktan sonra deftere not alan kişi hangi satıcıya ne kadar ücret verileceğini hesaplar ve satıcılara ücretini verir. Katılımcı kitlenin bir kısmı hemen dağılmaz. Bu kitleyi oluşturan kişiler genelde okur-yazar kişilerden, öğretmenlerden bazen yeni katılımcılardan oluşmaktadır. Sandalyeler, eski, arka arkaya olan sıralı düzeninden, herkesin birbirini görebileceği yüz yüze pozisyon alabileceği bir vaziyete getirilir. Çay ve kahve ikramına devam edilir. İlk önce mezatta satılan kitaplar hakkında konuşmayla başlanır. Kitaplar hakkında fikir sunulur. Satılan kitapların içinden kitabı okuyan bir kimse var ise görüş belirtir. Diğer kişiler ise bu görüşlere yönelik farklı görüşler belirtebilir. Sohbetler mütevazı akademik konuşmalara dayanabilir. Bu konuşan kişinin niteliğine bağlı değişkenlik gösterir. Bazen bazı katılımcılardan şiir okunması beklenirken bazı katılımcılardan ise türkü söylenmesi ve bir kişinin de mezat alanında kitabevinin içerisinde bulunan saz, gitar gibi enstrümanlar ile eşlik etmesi beklenir. Bu konuşmaların ve faaliyetin yapılmasındaki esas amaç eskilerin sahaf kültürünü canlandırmak olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu anlamda yapılan her kitap mezatı aynı zamanda bir kültür mahfilidir.

Kitap Mezatının İşlevselliği

Mağaza tipi kitapçılığın artması beraberinde sahaf dükkanlarının âtıl bir hale gelmesine neden olmuştur. Bu duruma kitap satışının internet ortamına kayması da eklendiğinde okurla bağı kopan sahaflara dikkat çekmek, yapılan mezatın ve kitap mezatı kültürü oluşturma çabası, kitap mezatının önde gelen işlevidir. Çünkü sahafların, kitap satışını gerek ekonomik nedenler gerek gelişen dünyaya adapte olma durumuna bağlı olarak bireysel kazançlar doğrultusunda ilerletmeleri, eski kültürün aslında toplum okur yazarlığına ne kadar katkı sağladığını akıllara getirmiştir.

Toplum açısından önemli bir işleve sahip olan kitap mezatının ilk etkilediği kitle az önce de bahsettiğimiz üzere kitapçıların kendisidir. Kitapçılar satışlarını yalnızca ekonomik gerekçeler doğrultusunda yapmadığı müddetçe bu durum alıcı kitleyi de etkileyecektir. Çünkü değişim çekirdekten başlar ve yayılım sağlar. Konuyla alakalı işlevde de bu durumun teşkili çekirdekten başlayarak devam etmek durumundadır. 2004 yılında kitap sergilerinin tamamen kapatılması meselesine baktığımızda Bursa'nın kültür hayatının olumsuz etkileri görülmüştür (Kaymaz, 2022). Aynı zamanda bir diğer kültürel işlevinin kıyıda kenarda kalan kitapların, unutulmaya yüz tutmuş yazarların okura tanıtılmasının yine kitap mezatları yoluyla gerçekleşmesidir. Mezat sonunda gerçekleştirilen sohbetler, şiir okumaları, bazen türkü söylenip sazla eşlik edilmesi gibi durumlar ise kitap mezatlarının yalnızca ticari amaçlı değil kültürel bir faaliyet olduğunun da göstergesidir.

Kitap mezatının bir diğer işlevi sosyal ilişkiler bağlamında aranabilir. Kitap mezatına katılan kitle sosyal ilişkilerini güçlendirebilir. Bunu kitap mezatındaki satışa katılım (pey vermek), mezatta satılan bir kitap hakkındaki bilgi alışverişleri ve mezat sonunda yapılan sohbetler vasıtasıyla kazanır. Bu şekilde yeni dinamikler yakalayabilen katılımcı sosyal ilişki bağlamında yeni yaratımlar oluşturur. Katılımcı yakaladığı ya da bulunduğu bu dinamik içinde ise kendisi için bireysel bir işlev doğururken, iletişimin en az iki kişi veya bir grup bütününde oluşum sergilemesi sonucu kitap mezatına yeni işlevler doğurmaktadır.

Yeni yaratılan işlev ise bireysellik getirisi ile psikolojik işlevini doğurur. Günlük hayatın hem içinde hem dışında yer alabilen kitap mezatı kişinin gündelik yaşantısının içerisine yeni bir meşgale yaratır. Yapılan sohbetlerde kendini ifade edebilme ve bilgi birikimini aktarabilme noktasını yakaladığında ise bireysel tatmin yaşayarak aynı zamanda rekreatif bir faaliyette bulunur. Bu şekilde kişi günlük yaşamına geri döndüğü zaman psikolojik olarak yapması gereken işleri, karşılaması gereken durumları özverili bir biçimde karşılayabilmektedir.

Kitap mezatının satıcı kişiye ekonomik bir işlevi olup olmadığına bakıldığında, mezatta bu işlevin geri planda tutulmasının esas olduğu görülmektedir. Çünkü satılan kitapların olabildiğince piyasa

değerinin altında alıcısını bulması hedeflenir. Hatta bazı noktalarda pey verilirken, satılacak kitabın fiyatı çok fazla artmaya başlar ise bu durumun önü olabildiğince kesilmeye çalışılır ve alıcısına verilir. Kitap mezatı kültürünün amacına bakıldığında aslında yaratılan ve yanlış olan ekonomik işlevi yıkmak olduğu da gözlemlenmiştir. Ticari kaygılar geri plana atılır. Ancak ekonomik getirisi olmadığını da söylemek yanlış olur. Bu getiri, diğer kitapçıların kitap satışlarından elde ettikleri kazançla karşılaştırıldığında oldukça düşüktür.

Mezatta hiçbir statü farkı göz edilmez. Her meslekten ve statüden insanlar bu ortamda birbirleri için eşittir. Bu yüzden yapılan konuşmalar daha rahatlıkla yapılabilir. Kişiler çok fazla sosyal olamayan, kendilerini ifade etmekte zorlanan insanlar olsalar da bu rahat ortamın yaratılmasıyla kendilerini ifade etmekte daha iyi bir tutum sergileyebilirler ve devamlı katılım sonucunda gelişim sağlayabilmektelerdir.

Ayrıca statü farkı inanç ve düşünce dünyasındaki değişik görüşler kitap mezatında bulunan kişiler için problem teşkil etmediğinden farklı görüşleri içinde bulunduran bir yapı oluşumu vardır. Bu oluşum eğitici bir ortam da yaratmaktadır. Kitap mezatında kitapların satışı sırasında tanıtılması, katılımcı kitlenin kitaplara ilgi duymalarını kolaylaştırabilmektedir. Bu şekilde belki de daha önce hiç duymadıkları kitaplardan haberdar olarak bu kitapları okuma isteği yaşamaktadırlar. Ya da kitap mezatı sonunda sohbete kalan kitle farklı görüşlere açık bu ortamda daha önce hiç bulunmadıkları bir sohbetin içerisinde kendilerini bulurlar. Sonucunda ise kendi gelişimlerine katkıda bulunmada bir başlangıç görülmüştür.

Popüler kültür etkisinin ünlü ettiği kitaplar dışında farklı içerikli ve türden kitapların satışa çıkarılması ve tanıtılması ise önem arz eder. Burada yine alıcıya göre bir işlev söz konusudur. Alışagelmiş olduğu kitaplar dışında yeni tür ve içerikler ile karşılaşan katılımcı için bu durum kendi kişisel gelişimine katkı sağlamaktadır.

Ayrıca kitapların yüz yüze bir ortamda satışının olması kitabı türünün ve içeriğinin daha kolay anlaşılabileceği bir ortamı da hazırlar. Bu sayede katılımcılar kitabın adının onlarda çağrıştırdığı içerik ile belki de kitabın bütün içeriğinin ne kadar farklı olabileceğini, kitap hakkında bilgi veren satıcı veya başka bir katılımcıdan öğrenerek kitabı alıp almama noktasında daha kararlı bir duruş sergileyebilir.

Yapılan kitap mezatının işlevini arttırmak için şimdilerde özel bir çaba bulunmamaktadır. Ama kitap mezatının işlevinin artışı her daim nitelikli ve ilgi çekici yeni kitapların satışa çıkarılmasına bağlı olduğu da unutulmaması gereken önemli bir noktadır. Kitaplara bağlı olarak seyir izleyen kitap mezatı katılımcılarını beklemeye devam etmektedir.

Sonuç

Geçmişi günümüze taşıyan kitap mezatları her daim yeni kültürü ve değişen dünyanın şartlarını yakalamaya çalışırken eski kültürün akılcı yönlerini ortaya çıkarmayı da unutmamıştır. Bursa Öykü Kitabevi'nde yaşatılan bu gelenek, sadece 20. yüzyılın bir mirası değil, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda erken dönemlerden itibaren bir pratik olarak uygulanan köklü bir satış mekanizmasının günümüzdeki izdüşümüdür. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda muhallefat ve eski eşya listeleri üzerinden yürütülen bu süreç, bugün Bursa'da 'devlet kontrolünde de olsa, profesyonel bir süreçle' yürütülen tarihi bir mirasın halk nezdindeki samimi devamıdır.

Eski dönemlerde Bursa'nın merkezinde yer alan Tuz Pazarı'nda sergi kültürünün oluşturulduğu ve bu sayede kitapçıların kendi alanlarını yaratmayı başardığı, sonrasında ise bu sergilerin kapatılması sonucu eski mahfili, yeni katılımcılarıyla birlikte bir araya getirmeyi hedefleyen kitap mezatları bunun için olabilecek tüm imkânları bir araya getirerek yoğun çabalar harcamaktadır. Çabaların başında kitap mezatında yoğun ilgiyle karşılanacak eserlerin seçilmesi, bu eserlerin nitelik ayrımına gidilerek ayrıca elenmesi, insanların rahat edebilmesi açısından sakin bir ortam hazırlanması, kitap mezatı süresince mezat ortamındaki herkese ikramlarda bulunulması ve mezat sonunda bazı katılımcılar, satıcılar ve organizatörün eşliğinde hoş sohbet ortamı yaratılması sayılabilir. Bu çalışma göstermiştir ki; Öykü Kitabevi'ndeki kitap mezatları, modern kentsel yapılar içinde üretilen ve aktarılan kent folklorunun dinamik bir parçasıdır. Mezat ortamında yaratılan samimi hava, katılımcılara sadece ekonomik bir avantaj değil aynı zamanda aidiyet hissi vermekte ve sosyal bağları güçlendirmektedir. Bu mekânlar,

nesnelerin hikâyelerinin anlatıldığı, edebiyat ve müziğin iç içe geçtiği birer sosyal etkileşim alanı ve hafıza mekânı olarak işlev görmektedir.

Ayrıca kitapçıların yaptıkları sergi döneminde çok fazla kitleye hitap edilemese de günümüzde yapılan kitap mezatında olabildiğince tüm kitlelere hitap etmeyi görev edinmişlerdir. Eski mahfili bir araya getirmeyi hedefleyen Öykü Kitabevi bir noktada geçmişi geleceğe taşımak gayreti içerisinde de olmuştur. Mezat kültürünü yaşatan bir diğer önemli unsur ise bu ortamda gelişen mesleki jargonun sürekliliğidir. Pey sürmek, vurmak veya münadi gibi terimler, mezatın kültürel kimliğini koruduğunu ve nesiller boyunca aktarıldığını gösteren birer araçtır. Bu dilsel zenginlik, ticari bir işlemi kültürel bir ritüele dönüştürerek katılımcıları ortak bir kültürel bellek etrafında birleştirmektedir.

Günümüz pazarlamacılığı sonucu kitapçıların satış şekilleri, ilkeleri ve fiyata göre kitaba değer biçilmesinin yanlış bir oluşumu doğurması sonucu kitap mezatlarının bu oluşumun aslında ne kadar yanlış olduğunu, kitapların ve basılı diğer kaynakların değerinin ne kadar ekonomik koşullar doğrultusunda gerekli olduğu düşünülse de yanlış olduğu çağırısını yapan ortamı oluşturmayı hedeflediği görülür. Nitelikli olduğuna güvenilen her kaynağın halk ile buluşabilmesinde efor sarf eden bir topluluk kitap mezatının bünyesini oluşturur. Ayrıca yaratılan samimi hava kitap mezatı ortamının akışını dinamik tutarak katılımcılarına daha rahat bir ortam sunmaktadır. Gerek satıcı gerek katılımcı olsun mezat ortamında bulunan tüm kitle birbiri ile bağlı bir yapı sergiler.

Halk nezdinde müzayede kavramı daha çok zenginlik ve gösteriş ile özdeşleştirilirken, mezat kavramının ucuza satma ve yok pahasına satma gibi daha erişilebilir bir algıya sahip olması, bu etkinliğin geniş kitlelere ulaşmasındaki en büyük motivasyondur. Öykü Kitabevi örneği bu algıyı nitelikli eserlerle birleştirerek ekonomik kârın geri planda tutulduğu, kültürel değerin ön plana çıktığı bir model sunmaktadır.

Kitap mezatı kültürünü yaşatan asıl unsurun kitap olduğu unutulmamalıdır. Dünyanın her alanda dijitalleşmeye yönelmesi sonucunda kitap kültürünün yaşatılmasını sağlayan kitap mezatı gibi uygulamaların da desteklenmesi birey, toplum, şehrin kültür yaşamı, bu tarz uygulamaların doğuracağı olumlu etkiler göz ardı edilmemelidir. Dijitalleşen dünyada kitap mezatları, geleneksel yöntemlerini korurken aynı zamanda teknolojik değişikliklere de ayak uydurmalıdır. Gelecekte bu faaliyetlerin sosyal medya üzerinden canlı yayınlarla hibrit mezatlara dönüşmesi veya eşsiz eserlerin satışı için NFT gibi yeni nesil araçların kullanılması, bu kültürel mirasın küresel ölçekte erişilebilirliğini artırabilir. Dolayısıyla, Bursa'nın bu yerel değeri hem maddi hem de manevi biçimlerde teknoloji ile harmanlanarak geleceğe taşınmalıdır.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

Şeker, T. B. 2022. "Satışa Aracılık Mezat Faaliyetlerini ve Nft Kullanımı". *Atlas Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(12): 29-37.

Atay, D. 2020. *Mezat ve Savaş: Yakup Kadri'nin Bir Şehit Mezadı Adlı Hikâyesinde Açık Arttırma ve Şehitlik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Karabudak, G. 2025. "Kentte Folkloru Yeniden Canlandırmak: Balat ve Mezat". *Folklor Akademi Dergisi*, 8 (4): 1038–1050.

Oran, J. 2015. "Açık Arttırma: Tarihçe, Genel Bilgiler ve Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 24 (1). https://izlik.org/JA75SX66RY

Ünlü, E. (2022). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müzayede Pratiği". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, (33): 136–151.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Vedat Kamışlıgöl, 1960 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Erzurum. (Görüşme: 15.12.2024).

KK-2: Selim Dikencik, 1960 doğumlu, dalgıç, Bursa. (Görüşme: 15.12.2024).

KK-3: Melih Şimşek, 2008 doğumlu, öğrenci, Bursa. (Görüşme: 15.12.2024).

KK-4: Sudenaz Balkan, 2006 doğumlu, öğrenci, Bursa. (Görüşme: 15.12.2024).

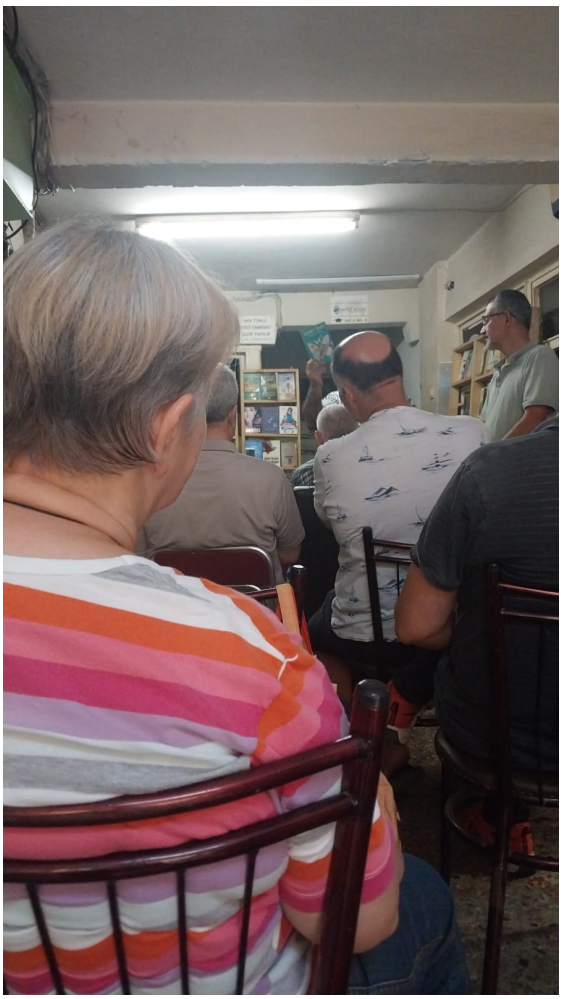
KK-5: Sami Gezgin, 1973 doğumlu, Protes Ortes Teknikeri, Bursa. (Görüşme: 15.12.2024).

KK-6: Ahmet Mail, 1975 doğumlu, Tekstil, Bursa. (Görüşme: 15.12.2024).
KK-7: Süleyman Kaymaz, 1975 doğumlu, sahaf, İstanbul. (Görüşme: 15.12.2024).
KK-8: Rüveyda Kaya, 2002 doğumlu, öğrenci, Samsun. (Görüşme: 15.12.2024).
KK-9: İrem Tosun, 2001 doğumlu, öğrenci, Bursa. (Görüşme: 15.12.2024).

İnternet Kaynakları:

URL-1: https://sozluk.gov.tr/ (Erişim: 20.12.2024).
URL-2: https://fikirturu.com/kultur-sanat/ask-denince-akla-gelen-kliseler// (Erişim: 20.12.2024).

Ekler





EPİSTEMİK BİR AKTÖR OLARAK YAPAY ZEKÂ: FOLKLORİSTİK ARAŞTIRMADA ALGORİTMANIN İMKÂN VE SINIRLARI

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AS AN EPISTEMIC ACTOR: THE POSSIBILITIES AND LIMITS OF ALGORITHMS IN FOLKLORISTIC RESEARCH

Emrah TUNÇ*

Özet

Büyük dil modelleri, bir türkünün, masalın ya da deyimin ne anlattığını öğrenmek isteyenlerin giderek daha sık başvurduğu kaynaklar hâline gelmiştir. Ancak folklorik anlam, metnin sözcüklerinden çok icra bağlamında ve aynı kültür içinde dolaşan başka ürünlerle kurulan koşutluklarda biçimlenir. Söz konusu durum, yalnızca yazılı metni işleyen modellerin folklor ürünlerini ne ölçüde yorumlayabildiği sorusunu gündeme getirmektedir. Çalışmanın amacı, yapay zekânın folklorik yorumdaki yerini ve sınırlarını ortaya koymaktır. Bu amaçla karşılaştırmalı bir örnek vaka çözümlemesi yürütülmüş ve Kastamonu yöresine ait "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsü inceleme aracı olarak seçilmiştir. Türkü, 28 Nisan 2026 tarihinde Claude, ChatGPT ve Gemini modellerine yalnızca metni ve yöre bilgisini içeren aynı açık uçlu istemle sunulmuş; elde edilen yorumlar, Seyfi Karabaş'ın türküyü mâni, ninni ve koşmalarla ilişkilendirerek yaptığı simgesel çözümlemeyle karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmada imgelerin simgesel değeri, konuşan kişilerin belirlenmesi, yorum çerçevesinin kaynağı ve modeller arasındaki farklar dikkate alınmış; değerlendirmede Geertz'in ince ve kalın betimleme ayrımından yararlanılmıştır. Bulgular, her modelin türküye farklı bir çerçeveden -lirik, mizahî ya da toplumsal hiciv- yaklaştığını ve böylece metnin nasıl okunacağını biçimlendirdiğini göstermektedir. Bu yönüyle modeller, bilgi üretimine yön veren birer epistemik aktör olarak iş görmektedir. Ancak hiçbir model, türkünün imgelerini halk şiirindeki kalıp anlamlarıyla ilişkilendirememiş, türküde birden fazla konuşan bulunduğunu fark edememiş ve Karabaş'ın ulaştığı simgesel okuma düzeyine erişememiştir. Çalışma, bu sınırın veri eksikliğinden çok bağlamın, icranın ve örtük kültürel bilginin folklorik anlamın kurucu unsurları olmasından kaynaklandığı sonucuna varmaktadır. Buna göre yapay zekâ, transkripsiyon, arşivleme ve sınıflandırma gibi teknik işlerde halk bilimciye önemli kolaylıklar sağlamakla birlikte folklorik yorum hâlâ halk bilimcinin uzmanlığını gerektirmektedir. Dolayısıyla halk biliminin yapay zekâyla kuracağı ilişkide asıl mesele, algoritmalar ile halk bilimci arasındaki rollerin doğru biçimde dağıtılması olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Folkloristik, Yapay Zekâ, Epistemik Aktör, Bağlam, Yorum.

Abstract

Large language models have become sources that people increasingly consult when they want to learn what a folk song, a folktale or an idiom means. Folkloric meaning, however, takes shape less in the words of a text than in the context of performance and in the parallels a text forms with other items circulating within the same culture. This raises the question of how far models that process only the written text can interpret folklore items. The aim of this study is to identify the place and the limits of artificial intelligence in folkloric interpretation. To this end, a comparative case analysis was conducted, and the folk song (türkü) "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" ("The Water Buffalo Has Built a Nest on the Willow Branch") from the Kastamonu region was chosen as the case. On 28 April 2026, the song was presented to the Claude, ChatGPT and Gemini models with the same open-ended prompt, which contained only the text and its regional origin. The resulting interpretations were compared with Seyfi Karabaş's symbolic analysis, which reads the song in relation to mânis, lullabies and koşmas. The comparison considered the symbolic value of the images, the identification of the speakers, the source of the interpretive frame and the differences between the models, and the evaluation drew on Geertz's distinction between thin and thick description. The findings show that each model approached the song from a different frame (lyrical, humorous or social satire) and thereby shaped how the text is to be read. In this respect, the models function as epistemic actors that give direction to knowledge production. However, none of the models connected the song's images to their conventional meanings in folk poetry or recognised that the song has more than one speaker, and none reached the level of symbolic reading attained by Karabaş. The study concludes that this limit stems less from a lack of data than from the fact that context, performance and tacit cultural knowledge are constitutive elements of folkloric meaning. Accordingly, although artificial intelligence offers the folklorist considerable convenience in technical tasks such as transcription, archiving and classification, folkloric interpretation still requires the folklorist's expertise. The central issue in folkloristics' relationship with artificial intelligence will therefore be the proper distribution of roles between algorithms and the folklorist.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Sivas/Türkiye. ORCID: 0000-0001-9764-7326. E-Posta: etunc@cumhuriyet.edu.tr

Keywords: Folkloristics, Artificial Intelligence, Epistemic Actor, Context, Interpretation.

Giriş

Yapay zekâ uygulamaları, gündelik hayatın olduğu kadar bilimsel araştırmanın da olağan bir parçası hâline gelmiştir. Bugün bir öğrencinin, bir araştırmacının ya da meraklı bir okurun bilmediği bir deyimin kaynağını, bir masal motifinin anlamını veya bir türkünün ne anlattığını öğrenmek için giderek daha sık biçimde büyük dil modellerine başvurduğu görülmektedir. Bu durum, yapay zekânın yalnızca bilgiye erişimi hızlandıran bir araç olmadığını; hangi bilginin öne çıkacağını ve bir metnin nasıl anlaşılacağını da biçimlendiren bir konuma yerleştiğini göstermektedir.

Yapay zekânın edindiği bu konum, halk bilimini hem araştırmanın teknik süreçleri hem de folklor ürünlerinin yorumlanması bakımından yakından ilgilendirmektedir. Nitekim Türkçe halk bilimi literatüründe yapay zekânın imkânları, özellikle somut olmayan kültürel mirasın korunması ile derleme malzemesinin belgelenmesi, çevirisi, sınıflandırılması ve arşivlenmesi gibi alanlar üzerinden tartışılmaya başlanmıştır (Orta, 2024: 750-760, 767-770). Ancak mesele, yapay zekânın teknik işlerde sağladığı kolaylıkla sınırlı değildir. Zira bir dil modeli, bir folklor ürünü karşısında yorum üretmeye başladığında araştırmacının kararlarını uygulayan bir yardımcı olmaktan çıkar ve metnin nasıl okunacağına kendi çerçevesini taşıyan bir bileşene dönüşür. Bu sebeple çalışmada yapay zekâ, bilgi üretiminin yönünü etkileyen bu niteliği dolayısıyla "epistemik bir aktör" olarak ele alınmaktadır.

Bir folklor ürününün yorumu ise halk bilimcinin iyi bildiği üzere, metnin sözcüklerini anlamaktan ibaret değildir. Folklorik anlam; ürünün icra edildiği bağlamda, dinleyiciyle kurulan ilişkide ve aynı kültür içinde dolaşan başka ürünlerle kurulan koşutluklarda biçimlenir. Ben-Amos'un (1971: 13) folkloru "küçük gruplarda gerçekleşen sanatsal iletişim" olarak tanımlaması veya Bauman'ın (1984: 8, 11) sözlü sanatı bir performans olarak ele alması, bu kabulün farklı ifadeleridir. Bu noktadan bakıldığında bir türkünün imgeleri, çoğu zaman sözlük anlamlarından ziyade o kültürün mâni, ninni ve koşmalarında yerleşmiş kalıp anlamlarıyla konuşur. Büyük dil modelleri ise bilgiyi metne dökülmüş izler üzerinden işler. Dolayısıyla bir folklor metnini yorumlamaya girişen modelin, anlamın kurulduğu bu kültürel ağa ne ölçüde erişebildiği, yapay zekânın halk bilimindeki yerini tartışmanın kilit sorusu hâline gelmektedir.

Bu soruyu somut bir zeminde tartışmak için Kastamonu yöresine ait "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsü dikkat çekici bir imkân sunmaktadır. Türkünün bu dizesi gündelik dilde anlamsız söyleyişin simgesi hâline gelmiş, türkünün kendisi de uzun süre "saçma" sayılan deyişlerin bir örneği olarak görülmüştür (Karabaş, 1999: 178). Oysa Seyfi Karabaş (1999: 178-210), türküyü mâni, ninni ve koşmalarla kurduğu koşutluk ağı içinde çözümleyerek yüzeydeki bu tuhaflığın altında dikkatlice örülmüş bir simgesel düzen bulunduğunu göstermiştir. Yüzeyde anlamsız görünen, ancak anlamı kültürel iç-bilgide kurulan böylesi bir metin, yapay zekânın sözcüklerin ötesine geçip folklorik anlama ulaşıp ulaşamadığını gözlemlemek için elverişli bir örnektir.

Bu doğrultuda çalışma, yapay zekânın halk bilimi araştırmalarında bilgi üretimine yön veren epistemik bir aktör olduğunu kabul etmekle birlikte, büyük dil modellerinin folklorik yorum söz konusu olduğunda bağlam, performans ve örtük kültürel bilgi karşısında birtakım yapısal sınırlarla yüzleştiğini ileri sürmektedir. Bu iddia, Karabaş'ın çözümlemesi ile üç büyük dil modelinin aynı türküye ilişkin yorumları karşılaştırılarak tartışılmaktadır. Böylece çalışma, yapay zekânın halk bilimine sunduğu imkânları göz ardı etmeden, folklorik yorumda halk bilimcinin neden hâlâ belirleyici bir konumda bulunduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve: Epistemik Bir Aktör Olarak Yapay Zekâ

1.1. Epistemik Aktör Kavramı

"Epistemik aktör" kavramı, en genel hâliyle bilgi üretimine dâhil olan insan ya da insan dışı, organik ya da hesaplamalı tüm unsurları kapsayan oldukça geniş bir çerçeve sunmaktadır. Fakat bu çalışmada terim, dar bir anlamda kullanılmaktadır. Buna göre epistemik aktör, bilgi üretim sürecinde neyin görünür kılınıp neyin gözden kaçırılacağına, hangi sınıflandırmanın makul sayılacağına ve hangi yorumun öne çıkarılacağına müdahale eden unsurların her biridir.

Bu tanım gereği yapay zekâ uygulamaları (özellikle büyük dil modelleri) epistemik aktör niteliği taşır. Zira bu uygulamalar yalnızca veri taşımaz; veriyi seçer, sınıflandırır, sıralar ve belirli örüntüleri ön plana çıkarır. Nitekim bu kavramsallaştırma, Türkçe felsefe yazınında dikkatli bir karşı sesle de tartışılmaktadır. Kantar (2023: 211-213), yapay zekânın bir "eyleyici" (agent) olabileceğini kabul etmekle birlikte insan ölçeğinde bir "özne" sayılamayacağını; çünkü bilinç, irade ve sezgi gibi özne kurucu nitelikleri taşımadığını savunmaktadır. Mevcut çalışma, Kantar'ın bu nüansını yadsımamakta; tam tersine, "epistemik aktörlük" kavramını "öznelik" iddiasından ayırarak, yapay zekânın bilgi üretiminde gösterdiği aktif eyleyiciliği teslim eden ama onu "bilinçli bir özne" mertebesine yükseltmeyen orta yollu bir konumlandırma benimsemektedir.

Bu kavramsal çerçevenin en güçlü ampirik dayanağı, Bruno Latour'un Salk Enstitüsü'ndeki bir laboratuvarda yaklaşık iki yıl boyunca yürüttüğü ve Steve Woolgar ile birlikte kitaplaştırdığı katılımcı gözlem çalışmasıdır (Latour ve Woolgar, 1986: 39, 273). *Laboratory Life*'ın temel argümanı, bilimsel olguların doğanın kendisinden doğrudan okunan saf veriler olmadığı; aksine kâğıtlar, grafikler, yazılı taslaklar, ölçüm aletleri, deney hayvanları, kimyasal numuneler ve insan müzakereleri arasında süren uzun bir dönüşüm sürecinin sonunda inşa edildiğidir (Latour ve Woolgar, 1986: 16, 40). Yazarlar, laboratuvarda yürüyen gündelik etkinliği düzensizlikten düzene varmak için sürdürülen bir inşa faaliyeti olarak betimler (Latour ve Woolgar, 1986: 33-36). Bu itibarla gözlem notları, çıktı kâğıtları ve grafiklerle oluşturulan veriler, ardışık dönüşümlerden geçirilerek "olgu" statüsüne kavuşur. 1986 baskısına eklenen Sonsöz'de Latour ve Woolgar (1986: 281), bu argümanı bir adım daha ileri taşır. "Toplumsal" kavramı, grafik kâğıdı üzerindeki bir kalem izinden bir metnin inşasına ve bir amino asit zincirinin adım adım oluşumuna kadar her şeye eşit biçimde uygulandığında, sözcük artık analitik bir ayrımı işaretleyemez olur. Bu farkındalığın bir sonucu olarak, ilk baskıdaki alt başlık olan *The Social Construction of Scientific Facts*'ten "Social" sözcüğü ikinci baskıda kasıtlı olarak düşürülmüştür.

Latour'un (2005: 46) sonraki yıllarda *Reassembling the Social*'da geliştirdiği aktör tanımı, bu zeminin doğal uzantısıdır. Buna göre aktör, eylemin kaynağı olmaktan çok etrafındaki pek çok varlık tarafından eyleme geçirilen bir odaktır. Başka bir aktörün eyleminin seyrinde fark yaratan her şey de aktör sayılır (Latour, 2005: 71). Böylece insan dışı varlıklar, simgesel projeksiyonun edilgen taşıyıcıları olmaktan çıkarak eylemin bizatihi bileşeni olarak kavranır (Latour, 2005: 10, 63-86). Callon'un (1984: 203-219) tercüme sürecine ilişkin dört uğraklı çözümlemesi ise -problemleştirme, ilgilendirme, kayıt altına alma ve seferberlik- bu kuramsal manzaranın en somut yöntem öğretisini oluşturur. Buna göre tercüme, bir aktörün kendini ve kendi durum tanımını başka aktörlere dayatma ve bu sırada onları kendi ittifaklarına bağlama uğraşıdır (Callon, 1984: 196, 224). Bu uğraşı izleyen gözlemci de doğa ile toplum arasında *a priori* bir sınır çizmekten kaçınmak durumundadır (Callon, 1984: 200). Böyle bir analiz çerçevesiyle anlaşıldığında yapay zekâ, bir tercüme zincirinde yer alan başka herhangi bir aktör gibi görülebilir. Ancak onu bu ağ içinde özellikle dikkate değer kılan şey, taşıdığı veriyi pasif biçimde nakletmekle kalmayıp ona belirli bir biçimsel düzen, sınıflandırma yapısı ve önceliklendirme mantığı dayatmasıdır. Türkçe sosyal bilim literatüründe bu çerçeveyi yapay zekâ tartışmasına taşıyan Adaş ve Erbay (2022: 334-335), Latour'un simetrik ontolojisinin yapay zekâyı bir "toplumsal aktör" olarak konumlandırmaya elverişli bir teorik açılım sunduğunu vurgular ve böylece bu çalışmanın hareket ettiği zeminin Türkçe akademik dolaşımdaki yansımalarını gözler önüne serer.

1.2. Yapay Zekânın Bilgi Üretimine Dâhil Olma Biçimleri

Yapay zekânın bilgi üretimine dâhil olma biçimini somutlaştırmak için bu çalışmanın özellikle ilgilendiği büyük dil modellerinin (*large language models, LLM*) çalışma mantığına kısaca eğilmek gerekir. Ancak burada amaçlanan, teknik bir açıklamadan ziyade modelin nasıl bir epistemolojik eylemde bulunduğunu görünür kılacak kavramsal bir betimlemedir.

Büyük dil modelleri, devasa metin külliyatları üzerinde istatistiksel örüntü öğrenmiş sistemlerdir. Herhangi bir dilsel girdiye verecekleri yanıtı, eğitim verisinde gözlemledikleri sözcük dizilerinin olasılıksal dağılımına göre bir sonraki sözcüğü tahmin ederek üretirler (Bender vd., 2021: 611). Bender vd. (2021: 616-617) tarafından ileri sürülen "stokastik papağan" terimi, bu işleyişin kavramsal yükünü belirginleştirir. Buna göre model, dilsel biçimleri eğitim verisindeki olasılıksal ilişkilere göre gelişigüzel

bir araya getirerek tutarlı görünen metinler üretebilir. Ancak dilsel formu manipüle ettiği hâlde anlamla -yani göndergeyle, iletişimsel niyetle ve konuşmacılar arasındaki ortak zeminle- kurulması gereken bağa erişimi yoktur. Yazarlar bu durumu daha da ileri götürerek, modellerin ürettiği metinlerde algılanan tutarlılığın aslında modelin değil de okuyucunun bilişsel donanımının bir ürünü olduğunu vurgular. Başka bir deyişle, dil kullanım yetimiz sayesinde model çıktılarına anlam atfederiz, anlam o çıktının içkin bir özelliği değildir (Bender vd., 2021: 616).

Bu teknik gerçeklik, ilk bakışta yapay zekânın epistemik aktörlüğüne karşı bir argümanmış gibi görünebilir. Zira anlamı kavramayan bir sistem, bilgi üretimine nasıl ortak olabilir? Bu sava, kavramsal düzlemde verilecek cevap açıktır. Bilgi üretimine ortak olmak, anlamı tek başına kavramayı gerektirmez. Eğitim verisinin seçimi, bu verilerin sınıflandırılması, hangi metnin "yüksek kaliteli" sayılıp külliyata dâhil edileceği ve hangisinin filtre dışında bırakılacağı bilginin görünürlük rejimini doğrudan biçimlendiren epistemolojik kararlardır. Benzer bir çerçeveleme etkisi, modelin araştırmada kullanıldığı aşamada da görülür. Karjus (2025: 1-4) büyük dil modellerinin beşerî ve sosyal bilimlerde nitel araştırmayı ölçeklendirmeyi mümkün kıldığını teslim eder. Ancak bu ölçeklemenin araştırmacı emeğini ortadan kaldırmadığını, tam tersine onu yeniden konumlandırdığını vurgular. Zira model, neyi nasıl sınıflandıracağını araştırmacının talimatları ve kodlama şemasıyla belirlenen çerçeveden almaktadır.

Öte yandan yapay zekânın bilgi üretimine aktif biçimde (epistemik bir aktör olarak) katılması, doğal olarak bu sürecin tarafsızlığının ne ölçüde sağlanabileceği sorusunu akla getirir. Algoritmaların ve büyük veri kümelerinin "nesnel", "tarafsız" ve "ideoloji dışı" olduğu yönündeki yaygın söylemin sorunlu olduğu, son on yıl içinde gelişen eleştirel dijital çalışmalar literatüründe belirgin biçimde gösterilmiştir. Noble'ın (2018: 1-2) *Algorithms of Oppression* başlıklı çalışmasının açılış argümanı doğrudan bu meseleyi hedef alır. Buna göre "büyük veri" ve "algoritma" gibi kavramların masum, yansız ya da nesnel sayılmaları yanıltıcıdır. Çünkü bu sistemleri tasarlayan, eğiten ve denetleyen insanlar, kaçınılmaz olarak kendi değer dünyalarının izlerini sisteme yüklerler. O'Neil'in (2016: 3, 21) *Weapons of Math Destruction* adlı çalışması, kredi puanlamadan (2016: 141-160) istihdam başvurusu sıralamasına (2016: 105-122), polislik algoritmalarından (2016: 84-104) sigortacılık modellerine (2016: 161-178) uzanan örneklerle matematiksel görünüşleri altında pek çok algoritmik sistemin yapısal eşitsizlikleri yeniden ürettiğini sergiler. Bender vd. (2021: 613-614) ise aynı meseleyi büyük dil modelleri özelinde ele alarak, internetten devşirilen devasa metin külliyatlarının hâkim toplumsal bakış açılarını orantısız biçimde temsil ettiğini, marjinalleştirilmiş seslerin ise hem katkı hem de filtreleme aşamalarında sistemli olarak silikleştirildiğini gösterirler. Bu durum, dil modellerinin çıktılarında belirli bakış açılarının "doğal" ya da "evrensel" gibi sunulmasıyla sonuçlanan epistemolojik bir yan etki üretir.

Türkçe yazında Adaş ve Erbay (2022: 331-332), bu meseleyi ele alan sosyolojik literatürü özetlerken, yapay zekânın "değer yüklü" olduğunu, algoritmaları kodlayan mühendislerin değerlerinin ve kültürel kodlarının taşıyıcısı olarak işlediğini ve bu nedenle nesnel bir teknolojiden çok toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretiminde aktif rol alabilecek kadar politik bir teknoloji olduğunu ortaya koyan çalışmalara dikkat çeker. Folkloristik araştırma açısından ise bu eleştirel literatürün önemi açıktır. Zira folklor, doğası gereği belirli bir kültürün, belirli bir topluluğun, belirli bir bağlamın ürünüdür. Bir türküyü, bir masalı, bir mâniyi kendi kültürel iç-bilgisinden koparark değerlendirmek; onu zaten anlamından önemli ölçüde uzaklaştırmak anlamına gelir. Eğer büyük dil modelleri, eğitim verilerinde Anglosakson dünyanın baskın ifade kalıplarını orantısız biçimde temsil ediyorsa ve marjinal kültürel sesleri sistemli olarak silikleştiriyorsa, bu modellerin Türk halk kültürüne ait özgün bir metin üzerinde yapacakları yorumun, evrensel sembol sözlüklerine ve yüzeysel imge analizine indirgenmiş bir okuma üretmesi şaşırtıcı olmayacaktır.

Bu öngörünün sınanması, çalışmanın beşinci bölümünde "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsünün karşılaştırmalı analizinde yapılacaktır. Ancak burada vurgulanması gereken kavramsal nokta, yapay zekânın epistemik aktörlüğünün kendisiyle birlikte belirli bir epistemolojik tercih, belirli bir kültürel hiyerarşi ve belirli bir görünürlük rejimi taşıyan konumudur. Bu konum, folkloristik bilgi üretimi söz konusu olduğunda hem bir fırsat hem de risk anlamına gelmektedir.

2. Folkloristik Araştırmada Yapay Zekânın Metodolojik İmkânları

Bu çalışmanın eleştirel yönelimini doğru biçimde çerçevelemek için, yapay zekânın folkloristik araştırmaya açtığı somut imkânları kayıtsız bir savunmaya dönüşmeden; ancak küçümseyici bir mesafeden de uzak durarak ortaya koymak gerekir. Bir teknolojinin sınırlarını sağlam biçimde göstermenin ön koşulu, kapasitelerini eksiksiz olarak teslim etmektir. Aksi takdirde ilerleyen bölümlerde geliştirilecek olan epistemolojik eleştiri, yokuş aşağı bir hasım tartışmasına dönüşür. Bu nedenle aşağıda sıralanacak imkânlar, sınırların yapısal olduğunu iddia edebilmek için önce arkasında durulması gereken adil bir tanıklık zemini olarak değerlendirilmelidir.

Bu imkânların ilki, ölçeklenebilir metin tarama kapasitesidir. Dijital halk bilimi arşivlerinin ve büyük metin külliyatlarının tek tek araştırmacının okuma kapasitesini fersah fersah aşan bir hacme ulaştığı bugünkü ortamda, Moretti'nin (2000: 55-57) önerdiği "uzak okuma" yaklaşımı yeni bir önem kazanmaktadır. Buna göre Moretti, edebî tarihsel araştırmanın artık yalnızca yakın okumaya dayanamayacağını ileri sürmüştür. Underwood (2019: ix-x) ise bu çizgiyi sistematik bir ampirik programla sürdürerek, binlerce eserin aynı anda karşılaştırılmasının tek bir araştırmacının belleğinin asla kavrayamayacağı yüzyıl ölçeğinde örüntüleri görünür kıldığını ortaya koyar. Bu itibarla folklor araştırmacısının, yıllarca süren saha derlemelerini ya da binlerce sayfalık masal külliyatlarını manuel biçimde tarayarak ulaşmaya çalıştığı dağılım örüntülerine, bugün yapay zekâ destekli metin tarama uygulamaları kıyaslanamayacak bir hızla erişebilmektedir. Karjus (2025: 1), büyük dil modellerinin tema ve duruş analizinden tarihsel verilerde olay nedenselliği çıkarımına kadar uzanan on ikiyi aşkın vaka çalışmasında, geleneksel olarak ekip emeği gerektiren işleri tek bir araştırmacının yönetebileceği zaman dilimine indirgediğini göstermektedir.

Dil modellerinin folkloristik araştırmada sunduğu ikinci imkân, tematik örüntü ve motif analizinin ölçeklendirilmesidir. Stith Thompson'ın (1955-1958) altı ciltlik *Motif-Index of Folk-Literature*'ı, yaklaşık yetmiş yıl önce manuel emeğin ulaşabileceği en geniş karşılaştırmalı sınıflandırmayı temsil etmektedir. Benzer biçimde Propp'un (1968) *Morphology of the Folktale*'da geliştirdiği otuz bir işlev şeması ise yapısal indekslemenin teorik zeminini kurmuştur. Bugün doğal dil işleme teknikleriyle, bu tür motif sınıflandırmaları çok daha geniş ve çok dilli külliyatlarda otomatikleştirilebilmektedir. Orta (2024: 758-762), metinleri sınıflandırmaya yarayan LDA gibi yöntemlerin sözlü gelenek metinlerinin çözümlenip sınıflandırılmasında, yinelemeli sinir ağı (RNN) temelli modellerin ise duygu ve zaman serisi analizlerinde kültürel külliyat üzerinde uygulanabileceğini ileri sürmüştür. Bu kapasiteler, Türk halk anlatılarının bölgesel varyantlarının dağılımı, masal motiflerinin coğrafi yoğunlaşması ya da türkü repertuvarlarındaki tematik kümelenmeler gibi -bireysel araştırmacının ölçeğini aşan- soruları yeniden sorulabilir kılmaktadır.

Üçüncü imkân, saha araştırmasının teknik aşamalarına sağlanan destektir. Sözlü kültür verilerinin transkripsiyonu, çevirisi, kodlanması ve dijital arşivlenmesi, yapay zekâ uygulamalarının olgunlaşmasıyla birlikte araştırmacıdan büyük zaman ve enerji yükünü kaldırmıştır. Optik karakter tanıma ve görüntü tanıma teknolojileri eski el yazmalarının dijital aktarımını hızlandırırken, ses ve video analizi geleneksel kültürel etkinliklerin dijital olarak kayıt altına alınmasını kolaylaştırmaktadır (Orta, 2024: 770). Ancak burada vurgulanması gereken kavramsal ayrım önemlidir. Yapay zekâ destekli transkripsiyon, araştırmacının yorumlama kapasitesini ikame etmemekte; tersine, yorumun başladığı eşiğe daha hızlı erişilmesini sağlayarak araştırmacının dikkatini ve enerjisini kavramsal çözümlemeye yönlendirmektedir. Halk dansları üzerine yapılmış makine öğrenimi temelli iskelet izleme çalışmaları (Orta, 2024: 768) ya da Çin halk şarkılarının yinelemeli sinir ağlarıyla otomatik sınıflandırılmasına ilişkin çalışmalar (Orta, 2024: 767), bu metodolojik desteğin müzik ve performatif türler için somut örneklerini sunmaktadır.

Bu üç imkânın toplamı dikkatli biçimde değerlendirildiğinde, yapay zekânın folkloristik araştırmaya yaptığı katkının büyük ölçüde teknik ve yardımcı bir mahiyet taşıdığı görülmektedir. Burada hangi külliyatın taranacağını, hangi motifin önemli sayılacağını, hangi örüntünün anlamlı olduğunu belirleyen hâlâ araştırmacının kavramsal çerçevesidir. Yapay zekâ bu çerçeveyi büyük bir hız ve hacimle uygulamaya geçirmektedir. Bu çerçevede yapay zekâ, araştırmacının odaklanabileceği alanı ge-

nişleten bir bileşen olarak iş görür. Karjus'un (2025: 3-4) hatırlattığı üzere, ölçeklemeyi mümkün kılan modelden ziyade ölçeklenenin neye yaradığını söyleyebilen araştırmacı uzmanlığıdır. Bu tespit, çalışmanın birinci bölümünde geliştirilen "epistemik aktörlük" tezine dolaysız bir destek sunmaktan çok soruyu sivriltmektedir. Yapay zekâ, kataloglama, sınıflandırma ve transkripsiyon gibi araştırmacı kararlarını uygulamaya döken işlerde teknik bir yardımcı olarak kalabiliyorsa, onu epistemik aktör mertebesine taşıyan ne olabilir? Cevap, bu bölümde ele alınan imkânların ötesinde, yapay zekânın metni yalnızca taşımakla kalmayıp yorumlamaya başladığı eşikte durmaktadır. Zira model bir folklorik metnin önüne yorum üretmek için getirildiğinde, artık araştırmacının çerçevesini icra eden bir alet olmaktan çıkarak bir yorum çerçevesini metne taşıyan bir bileşen hâline gelir. Beşinci bölümde Kastamonu yöresine ait "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsünün karşılaştırmalı analizi, tam olarak bu eşikte -yani yapay zekânın teknik yardımcılıktan epistemik aktörlüğe geçtiği, ama aynı anda folkloristik bilginin yapısal sınırlarıyla yüzleştiği yerde- yürütülecektir.

3. Yöntem

Çalışmanın ilerleyen kısımlarına geçmeden önce, karşılaştırmanın tutarlı ve sınanabilir kalmasını sağlayan yöntemsel izleği açıkça ortaya koymak gerekir.

Buna göre, karşılaştırmaya konu olan üç büyük dil modelinin -sırasıyla Claude Opus 4.7 (URL-1), GPT-5 (URL-2) ve Gemini 2.5 (URL-3)- yorumları, 28 Nisan 2026 tarihinde kullanıcıya açık web arayüzleri üzerinden alınmıştır. Üç modele de tam olarak aynı istem (prompt) iletilmiştir. Bu istem, söz konusu modellere "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsünün yalnızca metnini vermiş ve "Kastamonu yöresine ait bu türküyü nasıl yorumlarsın?" biçiminde açık uçlu tek bir yönergeyi içermiştir. Modellere yöre bilgisinin ötesinde herhangi bir analitik çerçeve, beklenen okuma türü ya da referans çalışma önerilmemiştir. Bu tasarım tercihinin gerekçesi, modellerin "doğal" yorum eğilimlerinin -yani eğitim verisinden ve sistem ayarlarından devraldıkları çerçevelemenin- herhangi bir araştırmacı yönlendirmesi olmadan görünür kılınmasının amaçlanmış olmasıdır.

Çalışmada her bir model için yeni bir sohbet oturumu açılmış; böylece önceki konuşma geçmişinin yanıtı etkilemesi engellenmiştir. Her modelden tek bir oturum içinde tek bir cevap alınmış ve yeniden çağırma yaparak "en iyi yanıtı seçme" yoluna gidilmemiştir. Modellerin web arama ya da harici dosya erişimi gibi özellikleri çağrı sırasında etkinleştirilmemiş; sıcaklık (temperature) gibi örnekleme parametreleri ise web arayüzlerinde kullanıcıya doğrudan açılmadığı için her modelin söz konusu arayüzdeki varsayılan değerleri etkin tutulmuştur. Yanıtlar, çalışmanın 4.2, 4.3 ve 4.4 alt başlıklarında üretildikleri biçimde ve hiçbir kısaltma yapılmaksızın aktarılmıştır. Modellerin türküyü daha önce "tanıyıp tanımadığı" -yani Seyfi Karabaş'ın çözümlemesinin ya da benzer akademik yorumların eğitim verisinde yer alıp almadığı- tam olarak denetlenebilir bir değişken değildir. Ancak yanıtların hiçbirinde Karabaş'a, *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru* başlıklı çalışmaya ya da onun temsil ettiği simgesel okumaya doğrudan veya dolaylı bir gönderme tespit edilmemiştir. Bu durum, modellerin söz konusu çözümlemeyi eğitim verilerinde belirgin biçimde içselleştirmediklerini ya da en azından istemi yanıtlarken bu kaynağı etkin biçimde çağırmadıklarını düşündürmektedir.

Çalışmada "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsünün seçilme gerekçesi ise iki temel nedene dayandırılmıştır. Bunlardan ilki, türkü metninin dilimizin gündelik kullanımına yerleşecek kadar yaygın olmasıdır. "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" sözü, anlamsal bir tuhaflığın simgesi gibi konuşma diline geçmiş, bir tür "saçma deyiş" örneği olarak algılanır olmuştur. İkincisi ise türkünün yüzeyinde görünen bu tuhaflığın, aslında folklorik anlamın derinde kurulduğunu gösteren çok güçlü bir kanıt sunmasıdır.

Karşılaştırmanın referans noktası olarak Seyfi Karabaş'ın (1999: 178-210) çözümlemesinin seçilmesinin gerekçesini de bu noktada açıkça belirtmek gerekecektir. Burada Karabaş'ın yorumu, türkünün "biricik doğru" ya da kapanmış okuması olmaktan ziyade folkloristik yorumun belirli bir türünün -mâni, ninni, koşma ve roman pasajlarıyla kurulan koşutluk ağına yaslanan, bütüncül okumayı yöntemsel kılan bir türün- titiz bir örneği olarak alınmaktadır. Türkü için pekâlâ farklı yorumlar -mizahî, tekerlemevari, performatif ya da müstehcen yorumlar- önerilebilir. Nitekim ChatGPT'nin yorumunda bu tür bir alımlamanın izleri görülmektedir. Karabaş'ın okumasının buradaki ayrıcalıklı işlevi, "hangi yorum

doğru" sorusunun yanıtı olmaktan ziyade folklorik ürünü kendi kültürel iç-bilgi ağı içine yerleştiren bir okuma türünün model çıktılarında ne ölçüde mevcut olduğunu (ya da olmadığını) sınanabilir kılmasından gelmektedir. Bu çerçevede modellerin Karabaş'ın yorumuna ulaşamamış olması, "tek doğru yorumu yakalayamadıkları" anlamına değil de "Karabaş'ın temsil ettiği bütüncül-simgesel okuma düzeyine ulaşamadıkları" anlamına gelmektedir.

Son olarak çalışmada kullanılan türkü metninin, Muzaffer Sarısözen tarafından Tosya'dan derlendiğinin belirtilmesi gerekecektir (Karabaş, 1999: 178). Karabaş'ın (1999: 178) açıkça karşı çıktığı yaygın görüş, bu türküyü "saçma" sayılan deyişlerin bir örneği olarak değerlendiren tutumdur. Çetin Altan'ın yazıları (akt. Karabaş, 1999: 178) başta olmak üzere ortaya atılan bu türden yaklaşımlar, türküyü anlamsal bir bütünlükten yoksun, gerçeküstücü bir tekerleme olarak kavramaktadır. Oysa Karabaş'ın temel savı bu okumanın yanlış olduğu ve türkünün kendi içinde sıkı bir anlam ağı taşıdığıdır.

Türkünün metni, Karabaş'ın (1999: 182-183) sunduğu biçimiyle aşağıdaki gibidir:

Aşağıdan geliyor Türkmen goyunu, aman aman
Selviye benzettim yârın boyunu, amanın yandım
Amanın amanın amanın yandım
Tiridine tiridine bandım
Bedava mı sandın para vidim aldım
Tiridine tiridine tiridine bandım
Bedava mı sandın para vidim aldım
Sabahleyin erken çifte giderken, aman aman
Öküzüm torbadan düştü gördün mü, amanın yandım
Amanın amanın amanın yandım
Tiridine tiridine bandım
Bedava mı sandın para vidim aldım
Tiridine tiridine tiridine bandım
Bedava mı sandın para vidim aldım
Manda yuva yapmış söğüt dalına, aman aman
Yavrusunu sinek kapmış gördün mü, amanın yandım
Amanın amanın amanın yandım
Tiridine tiridine bandım
Bedava mı sandın para vidim aldım
Tiridine tiridine tiridine bandım
Bedava mı sandın para vidim aldım

4. Bulgular

4.1. Karabaş'ın Çözümlemesinin Özeti

Karabaş'ın (1999: 178-210) çözümlemesi, türküyü iki temel sanat tekniğinin -abartma ve ekinsel gönderme- ustaca kullanıldığı bir budunbilgisel yapıt olarak değerlendirir. Çözümlemenin yöntemsel önkoşulu, bir folklor ürününün anlamının yalnızca o ürünün ait olduğu daha geniş folklor ekosistemi içinde -başka türkü, mâni, ninni ve anlatılarla kurulan koşutluklar üzerinden- açığa çıkarılabileceği ilkesidir (Karabaş, 1999: 183).

Bu zemin üzerinde Karabaş, türküyü beyit beyit yorumlar. Birinci beyitte karşımıza çıkan iki kilit imge -"aşağıdan gelmek" ve "Türkmen koyunu"- sözlük Türkçesi ile değil de ekinsel kalıp içinde anlam kazanır. Buna göre "koyun", Türk halk şiirinde sevgili kadını simgeleyen bir kalıp imgedir. Nitekim Karacaoğlan'ın "Aşağıdan gelen ceren cereni" (Karabaş, 1999: 185) dizesi aynı yapıyı yansıtır. Karabaş (1999: 185-191), bu noktada budunbilgimizdeki "aşağı/yukarı" ikili karşıtlığının yirmi bir mâni örneği üzerinden sevi ilişkisini, evlenmeyi ve cinsel buluşmayı simgelemekte kullanıldığını gösterir. Bu kalıba göre "Aşağıdan gelen Türkmen koyunu" ifadesi, bir sevi ilişkisine girmiş bir Türkmen kadınını anlatmaktadır. İkinci dizede sevgilisinin boyunu selviye benzeten kişi ise bu kadının erkek âşığıdır. Dolayısıyla birinci beyit, mutlu bir sevi ilişkisinin örtülü bir betimlemesidir (Karabaş, 1999: 189).

İkinci beyit -"Sabahleyin erken çifte giderken / Öküzüm torbadan düştü gördün mü"- yüzeysel okumada bir çelişki üretir. Çünkü gerçek dünyada bir öküz bir torbaya konup torbadan düşemez. Bu çelişki, beytin simgesel olarak okunmasını zorunlu kılar (Karabaş, 1999: 191-192). Karabaş'ın (1999: 192-195) tarla ve bahçe simgeciliğine dair derlediği mâni külliyatı; "tarla", "bahçe", "buğday", "asma", "hıyar" gibi öğelerin sevi ve cinsellik ilişkilerini dile getirmek için kullanılan kalıp simgeler olduğunu gös-

terir. Burada "sabahleyin erken çifte gitmek" cinsel olgunluk dönemine girilmesidir. "Öküz" ise simgesel olarak ölçüsünü yitirmiş, cinselliği gerilemiş yaşlı erkeği -yani kocayı- temsil eder. Nitekim mâni külliyatında "Kaleden öküz bakar / Öküzün annı sakar / Sakarlıya kim bakar / Ter bıyık yürek yakar" örneği bu kullanımı doğrulamaktadır (Karabaş, 1999: 195). "Torbadan düşmek" ise kocanın karısının gözünden düşmesini, yani sevgisini yitirmesini dile getirir. Bu okumayı Bayrı'nın derlediği bir ninni ("Dandini dandini dasdana / Danalar girmiş bostana...") doğrulamaktadır. Zira ninnide bostana girip lahanayı yiyen "dana" türküdeki âşık, "bostancı" ise türküdeki "öküz"; yani koca konumundadır (Karabaş, 1999: 196). Bu durumda ikinci beyitte konuşan kişi, kocasından soğumuş genç evli kadındır (Karabaş, 1999: 196, 199).

Üçüncü beyit ise -"Manda yuva yapmış söğüt dalına / Yavrusunu sinek kapmış gördün mü"- çözümlemenin doruk noktasıdır. Burada "söğüt", Türk halk şiirinde genç ve çekici bir kadını simgeleyen bir ağaç simgesidir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban*'ında Ahmet Celâl, Emine'yi açıkça "körpe söğüt dalı"na; yaşlı kocası İsmail'i ise söğüt dalına tırmanan tiksindirici bir "tırtıl"a benzetir (Karabaş, 1999: 204). Beyitte geçen "manda" ise denetimden çıkmış, kaba güç ya da töresel baskı kullanarak rızası olmayan kadın(lar) üstünde denetim kuran yaşlı erkeği temsil eder. Karabaş (1999: 199-201) bu okumayı Demiray'ın derlediği bir türkü ve Öztürk'ün derlediği bir mâni örneğiyle destekler. Bu durumda "manda yuva yapmış söğüt dalına" dizesi, çirkin ve uygunsuz/yaşlı bir kocanın güzel ve genç karısının bedenine sahip olmasının çirkinliğini dile getirmektedir. "Yavrusunu sinek kapmış" dizesi ise abartma sanatının doruk örneğidir. Bir sineğin kapabileceği denli küçük bir manda yavrusu, aslında mandanın hiç yavru yapamadığını söyler. Başka bir deyişle, burada kocasını sevmediği için ondan gebe kalmayan bir kadın söz konusudur (Karabaş, 1999: 206).

Bütün bu çözümlemeyi sonunda toparlayan Karabaş'ın (1999: 208) tezi, türkünün üç beyitte konuşanı dönüştüren karmaşık bir yapı taşıdığına işaret etmektedir. Buna göre birinci ve üçüncü beyitlerde âşık erkek, ikinci beyitte aldatılan kocadan soğumuş genç kadın konuşmaktadır. Nakaratta ise aldatılan koca konuşur. Bu yapı, türküyü "saçma deyişler" yığını olmaktan çıkararak, genç bir kadının yaşlı bir kocayla zoraki evlendirildiğini, başka bir erkekle yaşadığı mutlu sevi ilişkisini ve bu üçgenin yarattığı toplumsal-cinsel gerginliği dile getiren ustalıklı bir anlatıma dönüştürmektedir. Karabaş'ın çözümlemesinin gücü, bu yorumu metnin kendi içinde değil de metnin Türk folklor evreniyle -onlarca mâni, ninni, koşma, Dede Korkut boyları ve *Yaban* romanıyla- kurulan koşutluk ağı içinde temellendirmesinden gelmektedir. Bu ise folkloristik yorumun esasında bütüncül bir bilgi türü olduğunu, yani ürünün ait olduğu kültürel iç-bilginin tamamı içinde anlam kazandığını göstermektedir.

4.2. Claude'un (Anthropic) Yorumu

Yukarıda tarif edilen yöntem çerçevesinde elde edilen ilk yorum, Claude modelinden gelmektedir (URL-1):

> "Bu türkü ilk bakışta gerçeküstü, neredeyse rüya benzeri imgelerin bir araya getirildiği bir metin gibi görünüyor: bir manda söğüt dalına yuva yapmış, yavrusunu sinek kapmış, öküz torbadan düşmüş. Bu uyumsuz, fiziksel olarak imkânsız sahnelerin bir araya gelişi, türküye bir tür mizahi-trajik bir ton kazandırıyor. Birinci beyit lirik bir aşk dizesi gibi başlıyor: sevgilinin boyunun selviye benzetilmesi, klasik Türk şiirindeki güzellik tasvirlerini hatırlatıyor. Sabahın erken saatlerinde tarla işine giderken yaşanan gündelik yaşam, ikinci beyitte bir tür beceriksizlik anına dönüşüyor: torbadan düşen öküz. Üçüncü beyit ise iyice fantastik bir hâl alıyor; mandanın söğüt dalına yuva yapması, doğanın olağan düzeninin bozulmasını simgeleyebilir. Türkünün genel havası, yitirilmiş bir aşkın acısını, bir tür hüzünlü ironi içinde dile getiriyor olabilir. Nakaratın tekrarlayan 'amanın yandım' söylemi, kavurucu bir aşk acısına işaret ederken, 'tiridine tiridine bandım' gibi gündelik bir imge bu acıyla yan yana getirilerek karşıtlık yaratıyor. Sözcüklerin ses tekrarı ve ritmik akışı, anlamın ötesinde sözel bir haz üretiyor. Bu türkü, Anadolu halk şiirinin gündelik yaşam ile lirik duygunun, gerçeklik ile hayalin iç içe geçtiği özgün bir örneği olarak değerlendirilebilir."

Claude'un yorumu, metnin imgelerini "uyumsuz", "fiziksel olarak imkânsız", "fantastik" gibi sıfatlarla nitelemekte; türküyü "doğanın olağan düzeninin bozulması", "yitirilmiş bir aşkın acısı", gündelik yaşam ile lirik duygunun iç içe geçmesi gibi kapsayıcı edebî kategoriler aracılığıyla bir gerçeküstü-lirik metin olarak çerçevelemektedir. "Klasik Türk şiirindeki güzellik tasvirleri"ne yapılan göndermeyle metin, Türk halk şiirinin özgün simgesel evreninden çıkarılarak daha geniş ve evrensel bir referans çerçevesi içinde değerlendirilmektedir.

4.3. ChatGPT'nin (OpenAI) Yorumu

ChatGPT'nin yorumu ise Claude'unkinden hem daha uzun hem de daha kategorize bir yapıdadır (URL-2):

> "Bu türkü metni, ilk bakışta anlam bakımından dağınık, hatta yer yer 'saçma' görünen imgelerden kuruludur; fakat halk şiiri ve türkü geleneği açısından bakıldığında bu dağınıklık bilinçsiz değildir. Metinde aşk, gündelik hayat, mizah, abartı ve tekerleme mantığı iç içe geçmiştir. İlk bentte 'Aşağıdan geliyor Türkmen goyunu / Selviye benzettim yârın boyunu' dizeleri daha klasik bir türkü söyleyişine yakındır. Türkmen koyununun gelişi, kırsal hayatı ve göçebe/yarı göçebe kültürel arka planı çağrıştırırken, sevgilinin boyunun selviye benzetilmesi geleneksel güzelleme kalıbıdır. Yani türkü başlangıçta sevgiliyi öven, onun endamını yücelten bir aşk türküsü gibi açılır.
>
> Fakat hemen ardından gelen 'Tiridine tiridine bandım / Bedava mı sandın para vidim aldım' nakaratı, türküyü ciddi bir aşk söyleminden çıkarıp oyunlu, alaycı ve neşeli bir havaya taşır. 'Tirit' yemeğine gönderme yapan bu sözler, hem ağız tadı, yeme içme ve maddi karşılık fikrini öne çıkarır hem de türküye ritmik ve komik bir yapı kazandırır. 'Bedava mı sandın, para verdim aldım' ifadesi, halk mizahındaki pazarlık, karşılık bekleme ve gündelik gerçekçilik duygusunu yansıtır. Aşkın yüceltilmiş dili ile yemeiçme ve para hesabı gibi sıradan hayat unsurları yan yana getirilerek komik bir zıtlık oluşturulur.
>
> İkinci ve üçüncü bentlerde bu mizahi yapı daha belirginleşir. 'Sabahleyin erken çifte giderken / Öküzüm torbadan düştü gördün mü' dizesi mantıksal olarak imkânsız ya da tuhaf bir görüntü kurar; öküzün torbadan düşmesi gerçekçi değildir. 'Manda yuva yapmış söğüt dalına / Yavrusunu sinek kapmış gördün mü' dizelerinde ise saçmalık bilinçli biçimde artırılır: manda kuş gibi ağaca yuva yapar, yavrusunu da sinek kapar. Bu tür imgeler, halk edebiyatındaki tekerleme, yanıltmaca, mizahi türkü ve absürt anlatım geleneğiyle ilişkilidir. Burada amaç olay anlatmak değil, dinleyicide şaşkınlık ve gülme duygusu uyandırmaktır.
>
> Bu nedenle türküde 'ne denilmek istenmiş?' sorusunun cevabı tek bir anlamla sınırlandırılamaz. Metin, bir yandan sevgiliye duyulan ilgiyi ve kırsal hayatın unsurlarını taşırken, diğer yandan anlamı bilinçli olarak bozan, mantık dışı imgelerle eğlence üreten bir halk mizahı örneği gibi görünmektedir. Türkünün asıl gücü, derin bir hikâye anlatmasından çok, ritim, tekrar, oyun, şaşırtma ve gündelik hayatın komik taraflarını bir araya getirmesindedir. Bu bakımdan metin, ciddi bir aşk türküsünden çok, aşk motifini de içine alan neşeli, oyun havası karakterli, tekerlemeye yaklaşan mizahi bir halk söyleyişi olarak yorumlanabilir."

ChatGPT'nin yorumu Claude'unkinden iki bakımdan ayrışmaktadır. Bu ayrışmalardan ilki, "saçmalık"ın bilinçli bir sanatsal seçim olduğunu fark etmesidir. Söz konusu model, "bu dağınıklık bilinçsiz değildir" formülüyle metnin yüzeysel anlamsızlığının yapay olduğunu fark eder. Ayrışmalardan ikincisi ise, türküyü "tekerleme, yanıltmaca, mizahi türkü ve absürt anlatım geleneği" gibi belirli halk edebiyatı türsel kategorilerine yerleştirme girişimidir. Buna karşın bu kategorileme, imgelerin tek tek ne anlama geldiğine ilişkin hiçbir somut ekinsel iç-bilgi sunmaz. "Manda kuş gibi ağaca yuva yapar" şeklindeki betimleme dizenin yine yüzeyde okunduğunu, "manda"nın simgesel değerine erişilemediğini gösterir. Metnin nihai çerçevelenişi, "neşeli, oyun havası karakterli, tekerlemeye yaklaşan mizahi bir halk söyleyişi" formülüyle kapanır. Bu çerçeve, Karabaş'ın ortaya koyduğu genç kadın-yaşlı koca-âşık üçgenine ve cinsel-toplumsal gerilime dair tek bir ima dahi içermemektedir.

4.4. Gemini'nin (Google) Yorumu

Üçüncü model olan Gemini ise yorumunu doğrudan iddialı bir tezle açmaktadır (URL-3):

> "Bu türkü, Anadolu halk edebiyatının en neşeli görünen ama aslında en iğneleyici ve ironik örneklerinden biridir. Kastamonu yöresine ait olan bu eser, ilk bakışta 'anlamsız' ya da 'absürt' gibi görünen dizelerin ardında derin bir toplumsal eleştiri ve yaşanmışlık barındırır.
>
> İşte bu kült eserin katmanlı yorumu:
>
> Absürt Tasvirler ve Toplumsal Hiciv
>
> Türkünün en meşhur dizesi olan 'Manda yuva yapmış söğüt dalına' ifadesi, ilk duyulduğunda mantık dışı gelir; zira manda ağır bir hayvandır ve söğüt dalına yuva yapması fiziksel olarak imkansızdır. Ancak bu dizeler, aslında dönemindeki idarecilerin, yalan söyleyenlerin veya halkı gerçek dışı vaatlerle oyalayanların yarattığı 'akıl dışı' durumları tiye alır. 'Yavrusunu sinek kapmış' ifadesiyle de, toplumdaki adaletsizlikler ve güçlünün zayıfı ezmesi gibi absürt ama acı olaylar, alaycı bir dille eleştirilir. Yani bu dizeler, birer saçmalıktan ziyade, yaşanan saçmalıklara tutulan bir aynadır.
>
> Emek ve Değer İlişkisi
>
> Nakarat kısmında geçen 'Tiridine bandım, bedava mı sandın, para verdim aldım' sözleri, Anadolu insanının emeğe ve hak edilmiş kazanca verdiği önemi vurgular. 'Tirit', ekmek kırıntılarının et suyuyla ıslatılmasıyla yapılan, aslında bir yokluk yemeğidir. Ancak kişi, bu mütevazı yemeği bile kendi alın teriyle, bedelini ödeyerek kazandığını haykırır. Bu, başkasına el açmamanın, onuruyla yaşamanın ve hayattaki hiçbir nimetin (ne kadar küçük olursa olsun) emeksiz elde edilemeyeceğinin altını çizen sert bir hatırlatmadır.
>
> Günlük Yaşamın İçinden Sembolizm

> Türkmen koyunu, çifte giden öküz ve yarinin boyu gibi imgeler, türküyü toprağa ve köylü yaşamına bağlar. Sabah erken vakitte işe koyulurken yaşanan aksilikler (öküzün torbadan düşmesi gibi), hayatın zorluklarını ve bazen insanın kendi kontrolü dışındaki talihsizliklerini simgeler. Türkü, bir yandan sevdadan ve doğadan bahsederken diğer yandan 'bedava mı sandın' çıkışıyla dinleyiciyi sarsar; hayattaki sevginin de, aşın da, düzenin de bir bedeli ve sorumluluğu olduğunu eğlenceli bir ritmin içine gizleyerek anlatır. Özetle bu türkü; mantıksızlığın içinde mantık arayan, yokluğun içinde onurunu koruyan ve toplumsal çarpıklıkları mizahla göğüsleyen bir Anadolu feryadıdır."

Gemini'nin yorumu üç model arasında en kendinden emin ve en şematik biçimde yapılandırılmış olanıdır. Başlıklar, alt tezler ve kapanış vecizesiyle âdeta popüler bir ekin yazısı izlenimi verir. Yorumun belirleyici yönü, metni bir toplumsal hiciv ve eleştiri söylemi içinde çerçevelemesidir. "Manda yuva yapmış söğüt dalına" dizesi, "dönemindeki idarecilerin, yalan söyleyenlerin veya halkı gerçek dışı vaatlerle oyalayanların yarattığı 'akıl dışı' durumları tiye alır" biçiminde yorumlanmıştır. Bu yorum cesur olmakla birlikte, belli ki tümüyle modelin çıkarsama özgürlüğüne bağlı olarak ileri sürülmüş ve Türk folklor evreninde herhangi bir dayanak göstermeksizin üretilmiştir. Benzer biçimde nakaratta geçen "tirit"in "bir yokluk yemeği" olduğu ve kişinin onu bile "kendi alın teriyle, bedelini ödeyerek" kazandığı yorumu da metnin Karabaş'ın gösterdiği cinsel-toplumsal anlam dünyasıyla hiçbir ilgisi olmayan, alın teri ve onur retoriği içinden konuşan bir yorumdur. Bu itibarla Gemini, yorumunu "Anadolu feryadı" gibi yüksek tonlu bir kapanışla sonlandırarak metnin "katmanlı" ve "kült" niteliğini ilan etmekte; ancak bunu metin ile folklor evreni arasında kurduğu koşutluklardan ziyade kendi söylemsel zenginliğine yaslamaktadır.

5. Tartışma: Büyük Dil Modellerinin Yapısal Sınırları

5.1. Yorumların Karşılaştırmalı Analizi

Karabaş'ın çözümlemesi ile üç büyük dil modelinin yorumları yan yana konduğunda, bu çalışmanın kuramsal tezini somut ve sınanabilir hâle getiren ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır. Buna göre tablodaki en belirgin örüntü, üç modelin de -kendi aralarındaki üslup ve kategori farklarına karşın- Karabaş'ın temsil ettiği bütüncül-simgesel okuma düzeyine ulaşamamış olmasıdır. Bu ifadeyi "modeller doğru yorumu bulamamıştır" biçiminde okumak hatalı olacaktır. Zira folklorik bir metin için tek bir "doğru yorum" aramak, yorumun çoğul niteliğine aykırıdır. Burada söz konusu olan, modellerin -üslupları birbirinden ne kadar farklı olursa olsun- türkü metnini ait olduğu folklor evreninin kalıp simgesel ağı içine yerleştirebilen bir okuma türünü üretememesidir. Bu örüntü, Tablo 1'de imge bazında özetlenmektedir.

İmge / Öge	Karabaş (1999)	Claude	ChatGPT	Gemini
Manda	Yaşlı, kaba, sevilmeyen koca	Doğa düzeninin bozulması	Mantık dışı / absürt imge	İdareci/yalan; toplumsal saçmalık
Söğüt	Genç, çekici kadın bedeni	Fantastik doğa unsuru	Ağaç / absürt unsur	Toprağa/köy yaşamına bağlı doğa imgesi
Koyun	Sevgili kadın (kalıp simge)	Kırsal manzara ögesi	Göçebe / yarı göçebe kültürel arka plan	Topraktan beslenen köylü yaşamı
Öküz (torbadan düşmek)	Cinselliği gerilemiş koca; karısının gözünden düşmesi	Gündelik beceriksizlik anı	Mantıksız, tuhaf görüntü (oyun/ şaşırtma)	Hayatın kontrol dışı talihsizlikleri
Nakarat (tirit/para)	Aldatılan kocanın sesi	Aşk acısı ile gündelik imgenin karşıtlığı	Mizahî pazarlık/ yeme-içme retoriği	Alın teri ve onur retoriği
Genel çerçeve	Cinsel-toplumsal üçgen (genç kadın, yaşlı koca ve âşık); kalıp simgesel okuma	Gerçeküstü-lirik; yitirilmiş aşkın hüznü	Mizahî-tekerlemevari absürt halk söyleyişi	Toplumsal hiciv ve emek/onur söylemi

Tablo 1. Türkünün Anahtar İmgelerinin Yorumları: Karabaş ve Üç Model

Tablonun her bir sütunu kendi içinde tutarlıdır. Ancak Karabaş'ın sütunu, bariz biçimde diğer üçünden farklı bir okuma türünün ürünüdür. Bu yorumda imgelerin her biri başka mâni, ninni ve koş-

malarla kurulan koşutluk ağı içinde anlamlandırılmaktadır. Üç modelin sütunları ise metnin imgelerini böyle bir folklor evrenine bağlamadan değerlendirmektedir. Bu ortak nitelik dört belirti üzerinden değerlendirilebilir.

Bu belirtilerden ilki, simgesel iç-bilginin yokluğudur. Karabaş'ın çözümlemesinin tüm ağırlığı; "koyun", "öküz", "manda", "söğüt", "torba", "tarla", "bahçe", "buğday", "iğne", "aşağı/yukarı" gibi imgelerin Türk halk şiirinin yüzlerce mâni, ninni ve koşmasında yerleşik biçimde tekrarlanan kalıp simgeler olduğu tespitine dayanır. Bu kalıbı bilen bir okur, "manda yuva yapmış söğüt dalına" ifadesinde yaşlı, çirkin ve kaba bir kocanın genç ve çekici bir kadının bedenine sahip olmasının çirkinliğinden söz edildiğini anında anlar. Oysa hiçbir dil modeli bu kalıba erişememiştir. Claude imgeyi "doğanın olağan düzeninin bozulması", ChatGPT "manda kuş gibi ağaca yuva yapar" tipi yüzeysel bir betimleme, Gemini ise idarecilerin yarattığı akıl dışı durumları tiye almak şeklinde kavramıştır. Bu itibarla üçü de imgeyi yüzeyde okumakta, simgesel kalıba dair tek bir yorum üretememektedir.

Belirtilerden ikincisi, metinde konuşan kişilerin belirsizliği konusudur. Karabaş'ın (1999: 208) çözümlemesinin yapısal omurgasını, türküde üç ayrı konuşanın bulunduğu -birinci ve üçüncü beyitlerde âşık erkek, ikinci beyitte âşığın sevgilisi olan evli kadın, nakaratta aldatılan kocanın konuştuğu- tespiti oluşturur. Bu yapısal bulgu, türküyü "saçma deyişler yığını" olmaktan çıkaran kilit hamledir. Ancak üç modelden hiçbiri bu konuşan değişkenliğini fark edememiş; üçü de türküyü tek bir konuşan-öznenin (ya örtük bir lirik beni'nin, ya da soyut bir "halk anlatıcısının") ürünü olarak okumuştur. Bu durum, modellerin metnin biçimsel ve yapısal sinyallerini -beyit ile nakarat arasındaki ses, perspektif ve duygu farklılaşmalarını- folklor metninin yorum koşulu olarak değerlendiremediğini göstermektedir.

Üçüncü belirti, yorum çerçevesinin ithal edilmiş olmasıdır. Üç modelin de yorumları, eğitim verilerinin baskın söylemsel kalıplarından ödünç alınmış çerçeveler içinden konuşmaktadır. Claude, "klasik Türk şiirindeki güzellik tasvirleri", "lirik duygu", "gerçeküstü" imgeler gibi yarı akademik edebî kategorilere başvurmaktadır. ChatGPT, "halk edebiyatındaki tekerleme, yanıltmaca, mizahi türkü ve absürt anlatım geleneği" gibi türsel kategorilere yerleştirme yapmaktadır. Gemini ise "toplumsal hiciv", "alın teri", "Anadolu feryadı" gibi yüksek tonlu popüler ekin söylemine başvurmaktadır. Bu itibarla üç çerçeve de Türk halk şiirinin içinden değil de dışından konuşmaktadır. Bender vd. (2021: 613-614) tarafından hatırlatıldığı üzere büyük dil modellerinin eğitim verisinde hâkim bakış açıları orantısız biçimde temsil edilmekte, marjinalleştirilmiş toplulukların sesleri ise sistemli olarak silikleşmektedir. Bu tespit folklor alanına taşındığında, halk bilgisi evreninin içkin simgesel kalıplarının söz konusu silikleşmenin tipik hedeflerinden biri olduğu ileri sürülebilir.

Modeller arasındaki örüntü farkı ise dördüncü belirtidir. Üç model birbirinden bağımsız olarak çalışmıştır. Ancak hiçbiri Karabaş'ın yorumuna yaklaşamamıştır. Üstelik hiçbiri ötekini tutarlı biçimde desteklememiştir. Claude lirik-gerçeküstü, ChatGPT mizahî-tekerlemevari, Gemini ise toplumsal hicvî bir okuma önermiştir. Üç farklı yorum çerçevesinin ortaya çıkması, modellerin "tarafsız ve nesnel" yorum üreten araçlar olmadıklarını; her birinin eğitim verisinin ve ayar parametrelerinin biçimlendirdiği belirli bir epistemolojik konumdan konuştuğunu somutlaştırmaktadır. Bu itibarla birinci bölümde geliştirilen "epistemik aktörlük" iddiası burada doğrulanmaktadır. Zira modeller metni yalnızca taşımamış, her biri kendi farklı yorum çerçevesini üretmiştir. Dolayısıyla okurun türküyle kuracağı ilişkiye etkin biçimde müdahale etmişlerdir.

Bu noktada Geertz'in (1973: 6-10) "kalın betimleme" (*thick description*) kavramı, modeller ile Karabaş arasındaki uçurumun tam olarak ne anlam taşıdığını isimlendirebilmek için kavramsal bir anahtar sunmaktadır. Zira Geertz'e göre antropolojik yorum, gözlenen davranışın ya da metnin yüzeysel özelliklerinin betimlenmesinden ziyade bu davranışın ya da metnin ait olduğu kültürün anlam yapıları içinde nasıl konumlandığının açımlanmasıyla başarılır. Buna göre yüzeysel betimleme -Geertz'in, "kalın betimleme" kavramıyla birlikte Ryle'dan ödünç aldığı ifadeyle "ince betimleme" (*thin description*)- örneğin bir göz kırpışını yalnızca göz kapağının hızla kasılması olarak kaydeder. Oysa kalın betimleme, fiziksel olarak özdeş olan bu hareketin istemsiz bir seğirme mi, gizli bir anlaşma işareti mi, alaycı bir parodi mi yoksa bu parodinin provası mı olduğunu, hareketi üreten ve yorumlayan anlam yapıları

içinde ayırt eder (Geertz, 1973: 6-7). Karabaş'ın çözümlemesi, bu itibarla tam olarak bir kalın betimleme örneğidir. Türkünün her bir imgesi, ait olduğu folklor evrenindeki başka kullanımlarla ilişkilendirilerek kendi anlam dünyası içinde konumlandırılmıştır. Üç modelin yorumları ise -birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar- ince betimlemenin sınırlarını aşamamaktadır. Manda fiziksel olarak söğüt dalına yuva yapamaz; bu doğrudur, ama bu betimleme metnin söylediği şeyin yüzeyidir. Metnin söylediği şey, kalın betimleme yapılmadıkça -yani imgenin ait olduğu folklor kodu içine yerleştirilmedikçe- görünmez kalır. Modellerin yapısal olarak yapamadığı, esasında bu yerleştirmedir.

Bu karşılaştırma, modellerin "metni işleyebildiği ama anlamının içinden konuşamadığı" tezini somut bir biçimde sergilemiştir. Burada metin ortadadır, üç model de onu okuyabilmiş, aynı imgelere bakabilmiştir. Ancak imgelerin Türk folklor evrenindeki yerini tespit edebilmek, kalın betimlemenin gerektirdiği sezgisel-içkin uzmanlığa sahip olmayı gerektirir ve bu uzmanlık, modellerin eğitim verilerinden edindikleri istatistiksel örüntülerle kazanılabilecek bir şey değildir. Bu sebeple söz konusu sınırın yapısal gerekçeleri -bağlamın algoritmik sınırı, performansın algoritmik sınırı ve yorumsal sezginin algoritmik sınırı- ayrıca tartışılmayı hak etmektedir.

5.2. Bağlamın Algoritmik Sınırı

Folklorik anlamın oluştuğu yer, metnin içine yerleştiği kültürel bağlamdır. Bu, folklor kuramının yirminci yüzyılın ikinci yarısında ulaştığı en temel kazanımlardan biridir. Ben-Amos'un (1971: 13) "küçük gruplarda gerçekleşen sanatsal iletişim" tanımı, Bauman'ın (1984: 8, 11) sözlü sanatı performans olarak çerçeveleyen kuramsal müdahalesi ve Dundes'in (1980: 22-23) doku-metin-bağlam ayrımı, hep aynı içgörü etrafında dönmektedir. Buna göre bağlam, anlamın arka planı olmaktan ziyade anlamın bizatihi kurucu bileşenidir. Bu kazanımın yapay zekâ tartışmasındaki yansıması, Haraway'in (1988: 581-584) "konumlanmış bilgi" (*situated knowledge*) kavramıyla daha keskin bir biçim alır. Haraway'e göre bütün bilgi belirli bir bedensel, tarihsel ve toplumsal konumdan üretilir. Her şeyi "hiçbir yerden görme" iddiası -Haraway'in deyişiyle bir "tanrı hilesi" (*god trick*)- bir yanılsamadır ve konumunu gizleyen, hesabı sorulamayan bir bilgi iddiası olarak kalır (1988: 581-583). Bu anlamda folklorik bilgi kurucu biçimde konumlanmıştır. Bir türküde geçen "manda" imgesini doğru anlamak, o imgenin yüzlerce başka mâni, ninni ve koşma içinde nasıl konuşlandığını sezen, ona ilişkin örtük bir kalıbı tanıyan bir konumdan bakmayı gerektirir. Bu konum ise ancak uzun yıllar bir folklor evreninin içinde yaşamakla kazanılabilir.

Üç modelin yorumlarındaki ortak başarısızlığın temel kaynağı tam olarak burada görünür hâle gelmektedir. Modellerin "manda yuva yapmış söğüt dalına" dizesi karşısında ürettikleri "doğanın olağan düzeninin bozulması" (Claude), "absürt anlatım" (ChatGPT) ya da "gerçek dışı vaatlerle" yaratılan "'akıl dışı' durumlar" (Gemini) yorumları, modellerin Haraway'in eleştirdiği "hiçbir yerden görme" konumundan konuştuğunu somutlaştırmaktadır. Bu konumun dışlanmış ya da küçümsenmiş bir konum olması gerekmez. Sorun, bu konumun kendisini evrensel sayma eğilimidir. Karabaş'ın yorumu ise, Türk folklor evreninin içinde konumlanmış bir araştırmacının yorumudur. Gücünü içeriden bir bakışın özgüllüğünden alır. Bu nedenle algoritmik sınır, kurucu olarak bağlamsal bir bilginin algoritmik yeniden üretimine ilişkin yapısal bir engel olarak belirmektedir.

5.3. Performansın Algoritmik Sınırı

Folklorik anlamın ikinci kurucu boyutu, metnin bir icra anının parçası olarak var olmasıdır. Bauman'ın (1984) sözlü sanatı performans olarak kuramsallaştırdığı çalışması, bu içgörünün en sistematik ifadesini sunar. Buna göre bir türkü ya da bir mâni, kendisini icra edildiği anda gerçekleştirir. Ses tonu, beden dili, dinleyicinin tepkisi veya icranın gerçekleştiği toplumsal bağlam; metnin bir parçası olmaktan çok bizatihi kendisi olarak belirir. Ong'un (1982: 31-32) sözlü kültürde sözcüğün bir "olay" olarak var olduğuna ve sesin özünde uçucu olduğuna ilişkin tespitleri de bu izleği genişletir. Ong'a göre sözlü anlatı, aynı anlatıcının ağzında bile her icrada dinleyicinin tepkisine, anlatıcının ve durumun ruh hâline göre yeniden örülür (1982: 59-60, 67). Bu kavramsal çerçeve, "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsü için doğrudan bağlayıcıdır. Zira türkünün anlamı; söylendiği düğünde, kahvehane sohbetinde, harman yerinde, kadınların kendi aralarında geçirdiği bir akşamda, türküyü söyleyenin sesindeki ironide ya da dinleyicilerin belirli dizelerde patlayan kahkahalarında inşa edilmektedir. Karabaş'ın (1999:

196) ninni paralelliğine başvurması ya da "yokuşta iner bayırda biner" deyişine ilişkin kişisel anısı (1999: 190-191), tam olarak bu performatif boyutun yorum için zorunlu olduğunu göstermektedir[2].

5.4. Yorumsal Sezginin Algoritmik Sınırı

Dil modellerinin sahip olduğu üçüncü ve belki de en derin sınır, yorumsal sezginin doğasından kaynaklanmaktadır. Polanyi'nin (2009: 4) "örtük bilgi" (*tacit knowledge*) kavramı ("anlatabildiğimizden daha fazlasını biliriz") bu sınırı en açık biçimde adlandıran kavramdır. Polanyi'ye göre uzmanın bilgisi, açıkça dile getirilebilir kuralların toplamına indirgenemez (2009: 20). Uzmanlığın can alıcı yanı, kurallaştırılamayan ve yalnızca uygulamada görünen, deneyim içinde damıtılmış bir sezgidir. Bir doktorun radyografide gördüğü şey, bir tat uzmanının bir şarapta tanıdığı yıl (krş. Polanyi, 1974: 54, 101) ya da bir folklor araştırmacısının bir mânide sezdiği anlam, örtük bilginin tipik örnekleridir. Bu itibarla folklorik yorum, tam anlamıyla örtük bilginin alanıdır. Karabaş'ın "manda" imgesinde görüp adlandırdığı şey -bir kocanın çirkinliği, kaba gücü, sevgisizliği- onlarca mâni külliyatına dair açık veriden çok bu külliyat içinde uzun yıllar geçirmiş bir araştırmacının damıttığı sezgisel bir tanımadır. Bu sezgi, modelin eğitim verisinde metin olarak yer almaz. Deneyimsel bir damıtmanın ürünüdür ve yalnızca bu damıtmayı yaşayan bir özne tarafından üretilebilir.

Gadamer'in (2013: 289-317) anlama ve yorum sürecine ilişkin çözümlemesi de bu noktayı tamamlar. Zira ona göre anlama, yorumcunun içinde bulunduğu geleneğin onu biçimlendiren ufkundan başlayan (2013: 302) ve metinle bir tür diyalog içinde gelişen bir süreçtir (2013: 385). Yorumcunun ufku ile metnin ufkunun birbirine kavuştuğu yerde -yani Gadamer'in "ufukların kaynaşması" (*fusion of horizons*) dediği yerde- anlam belirir (2013: 317). Yapay zekâ, sezginin sonuçlarını simüle edebilir. Örneğin yapısal bir analize benzeyen bir çıkarım üretebilir. Ancak burada olan şey, sezginin metinleştirilmiş ürünlerinin istatistiksel olarak yeniden bir araya getirilmesidir. Polanyi'nin (2009: 4) ifadesinin tersinden bir okuması bu noktayı keskinleştirmektedir. Model ancak anlatılmış, yani metne dökülmüş olanı işleyebilir; anlatılabilenden fazlasını bilemez. Bu, örtük bilginin tanımı gereği dile getirilemez olmasından kaynaklanan yapısal bir engeldir.

Sonuç

Bu çalışmanın temel argümanı, birbirleriyle ilintili olarak inşa edilen iki tespitin tam ortasında durmaktadır. Bunlardan ilki, yapay zekânın folkloristik araştırmada epistemik bir aktör olarak konumlandırılabileceğidir. Buna göre yapay zekâ, hangi külliyatın taranacağına, hangi imgenin görünür kılınacağına ve hangi yorumun makul sayılacağına etki eden, bilgi üretim sürecine etkin biçimde dâhil olan bir bileşen olarak iş görmektedir. Ancak böylesi bir özelliğe sahip olan yapay zekâ, aynı zamanda birtakım yapısal sınırlarla da karşı karşıyadır. Folklorik anlamın bağlama, performansa ve örtük sezgiye yaslanan kurucu boyutları, hesaplamalı sistemlerin doğası gereği erişebileceği bir alan değildir. Bu iki tespit birbirini iptal etmez. Tam tersine, birbirini gerektirir.

Bu denge, beşinci bölümdeki karşılaştırmalı analizde ampirik olarak görünür hâle getirilmiştir. Üç farklı büyük dil modeli, "Manda Yuva Yapmış Söğüt Dalına" türküsünü Karabaş'ın çözümlemesinin temsil ettiği bütüncül-simgesel okuma düzeyine yaklaşamayan, ama her biri kendi içinde tutarlı ve kendinden emin yorumlarla okumuştur. Modellerin yorumları teknik bir yetersizlikten ziyade kendine özgü epistemolojik bir konumun ürünleridir. Zira Türk folklor evreninin dışından konuşmaktadırlar. Karabaş'ın yorumunun gücü ise tam tersine, yorumcunun konumlandığı yerden -yani Türk folklor ekolojisinin içinden- gelmektedir. Bu konum farkı, tartışma bölümünde Haraway, Bauman, Ong, Polanyi ve Gadamer'e başvurularak yapısal bir epistemolojik temele oturtulmuştur.

Bu denemeden çıkan sonuç, yapay zekâyı folkloristik araştırmadan dışlamak yerine yapay zekâ ile insan araştırmacının rollerini doğru biçimde dağıtmak gerektiğidir. İkinci bölümde gösterildiği

[2] Ancak burada, yöntemsel bir nokta açıkça ifade edilmelidir. Bu çalışmada modellere türkünün yalnızca yazılı metni iletilmiş; ses kaydı, video, derleme notu, varyant bilgisi ya da icra bağlamına ilişkin etnografik veri sunulmamıştır. Dolayısıyla buradaki tartışma, "yapay zekâ performansı yorumlayamaz" biçiminde geniş bir iddiadan ziyade daha kısıtlı ve sınanmış olan bir saptamayı ileri sürmektedir. Bu sınamanın daha ileri bir aşaması, modellere türküyle birlikte derleme bilgisi, varyantlar, icra ortamı ve mümkün olduğunda ses/video kaydının da sunulduğu ikinci bir deney tasarımı olabilir. Böylece "bağlam verildiğinde model ne ölçüde ilerliyor?" sorusu da test edilmiş olur. Ancak bu yöntemsel açığı ifade etmek, performans argümanının kavramsal özünü ortadan kaldırmayacaktır.

üzere, yapay zekâ ölçeklenebilir metin tarama, motif ve örüntü analizi, transkripsiyon ve dijital arşivleme gibi teknik süreçlerde araştırmacıya kıyaslanamaz bir hız ve kapasite sunmaktadır. Bu süreçlerde yapay zekânın katkısı çoğu zaman zorunludur. Buna karşılık, metnin ait olduğu folklor evreninin içkin kalıplarından okunması, icra bağlamının değerlendirilmesi ve yorumsal sezginin damıtılması -yani folkloristik bilginin asli üretim süreçleri- insan araştırmacının ayrılmaz alanı olarak kalmaktadır. Bu iki rolün birbirini tamamlayan bileşenler olarak kavranması, hem folkloristik araştırmanın yapay zekâ çağındaki sürdürülebilirliğini hem de yapay zekâ kapasitelerinin folklora özgü bir biçimde değerlendirilebilmesini mümkün kılacaktır.

Folkloristik bilginin doğasına ilişkin bu temel ayrım -ölçeklenebilir veri işleme ile bütüncül anlam kurma arasındaki ayrım- yalnızca folklor için geçerli değildir. Tarih, antropoloji, edebiyat çalışmaları, kültürel sosyoloji ve felsefenin önemli bir bölümü, aynı tipte bir bütüncül-içkin bilgiyle çalışmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın vardığı sonuç, beşerî bilimlerin yapay zekâ ile kuracağı ilişkide daha geniş bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Yapay zekâ bilgi üretim süreçlerine epistemik bir aktör olarak girmiştir ve bu girişin geri dönüşü yoktur. Ancak bu, yorumlayan öznenin yerini almaktan ziyade onun çalışma koşullarını dönüştürmek anlamına gelmektedir. Epistemik aktörlerin çoğaldığı bir ortamda yorumlayan öznenin işlevi azalmamakta, tersine artmaktadır. Çünkü yapay zekânın işleyebildiği veriyi anlama dönüştürecek olan, hâlâ bir mâninin sezgisini taşıyan, bir türkünün altındaki acıyı tanıyan, bir ninniyi söyleyen kadının sesindeki ironiyi anlayan insan öznedir. Yapay zekâ çağında folklor araştırması; bu öznenin etrafına yeni teknik aktörler eklendiği, ama yerini hiçbirine bırakmadığı bir dönüşümün içindedir. Kısacası yorumlayan insan özne, epistemik aktörlerin çoğaldığı bir ortamda belirleyici olmaya hâlâ devam etmektedir.

Kaynaklar

Adaş, E. B. ve Erbay, B. 2022. "Yapay Zekâ Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21 (1): 326-337.

Bauman, R. 1984. *Verbal Art as Performance*. Long Grove, IL: Waveland Press.

Ben-Amos, D. 1971. "Toward a Definition of Folklore in Context". *Journal of American Folklore* 84 (331): 3-15.

Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A. ve Shmitchell, S. 2021. "On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?". ss. 610-623 içinde *FAccT '21: Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency.* New York: Association for Computing Machinery.

Callon, M. 1984. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay". *The Sociological Review* 32 (S1): 196-233.

Dundes, A. 1980. *Interpreting Folklore.* Bloomington: Indiana University Press.

Gadamer, H.-G. 2013. *Truth and Method*. Çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. London ve New York: Bloomsbury Academic.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Haraway, D. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.

Kantar, N. 2023. "Bilişim Felsefesinde Epistemik Özne Yapay Zekânın Ontolojik Statüsünün Sorgulanması". *Felsefe Dünyası* (78): 194-218.

Karabaş, S. 1999. *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (Cogito 83).

Karjus, A. 2025. "Machine-Assisted Quantitizing Designs: Augmenting Humanities and Social Sciences with Artificial Intelligence". *Humanities and Social Sciences Communications* 12, Makale no. 277: 1-18.

Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Latour, B. ve Woolgar, S. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Moretti, F. 2000. "Conjectures on World Literature". *New Left Review* (1): 54-68.

Noble, S. U. 2018. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism.* New York: New York University Press.

O'Neil, C. 2016. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy.* New York: Crown.

Ong, W. J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London ve New York: Methuen.

Orta, N. 2024. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Yapay Zekâ, Veri Bilimi ve Makine Öğrenmesinden Yararlanma". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (38): 748-777.

Polanyi, M. 1974. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Polanyi, M. 2009. *The Tacit Dimension*. Chicago ve London: University of Chicago Press.

Propp, V. 1968. *Morphology of the Folktale.* Çev. Laurence Scott. 2. baskı. Austin: University of Texas Press.

Thompson, S. 1955-1958. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends.* C. 1-6. Gözden geçirilmiş baskı. Bloomington: Indiana University Press.

Underwood, T. 2019. *Distant Horizons: Digital Evidence and Literary Change.* Chicago ve London: University of Chicago Press.

İnternet Kaynakları

URL-1: Anthropic. "Claude Opus 4.7". https://claude.ai (Erişim Tarihi: 28.04.2026).

URL-2: OpenAI. "ChatGPT (GPT-5)". https://chatgpt.com (Erişim Tarihi: 28.04.2026).

URL-3: Google. "Gemini 2.5". https://gemini.google.com (Erişim Tarihi: 28.04.2026).

İSLAM EPİGRAFİK GELENEĞİNİN GÜNLÜK YAŞAM ALANLARINDA KULLANILAN SERAMİKLERE AKTARIMI

REFLECTIONS OF THE ORGANIZATION OF TURKIC STATES' ACTIVITIES ON CULTURAL DIPLOMACY: AZERBAIJAN

Sadakat MEMMEDLİ*

Özet

Bu çalışma, IX-XIII. yüzyıllarda Azerbaycan bölgesinde İslam epigrafik geleneğinin günlük yaşamda kullanılan seramik ürünlere aktarımını ve bu durumun kültürel yansımalarını incelemektedir. İslam dininin yayılmasıyla birlikte Arap alfabesi ve yazısı, yalnızca anıtsal ve dini mimaride değil, kentleşme ve zanaat üretiminin (Gence, Berde, Beylegan vd.) gelişmesiyle tabak, kâse gibi günlük eşyaların üzerinde de yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Araştırmada, Örengala ve Bendovan gibi merkezlerden elde edilen arkeolojik seramik buluntuları üzerindeki yazılar içerik ve işlev bağlamında analiz edilmiştir. İncelenen kaplar üzerinde yer alan hayır duaları, iyi dilekler ve edebi/dini ifadelerin (örneğin Firdevsi'nin Şehname'sinden alınan beyitler), hem estetik ve dekoratif bir işlev taşıdığı hem de manevi değerlerin gündelik maddi kültüre entegrasyonunu sağladığı görülmüştür. Sonuç olarak, seramikler üzerindeki epigrafik unsurların, Orta Çağ Azerbaycan toplumunun dini tasavvurlarını, sanatsal zevkini ve genel İslam kültürü ile olan etkileşimini yansıtan çok yönlü tarihi kaynaklar olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam epigrafisi, Orta Çağ seramik sanatı, Azerbaycan, günlük yaşam eşyaları, maddi kültür, arkeolojik buluntular.

Abstract

This study examines the transfer of the Islamic epigraphic tradition to everyday ceramics in the Azerbaijan region during the 9th–13th centuries and its cultural implications. With the spread of Islam, the Arabic script and epigraphy began to be widely used not only in monumental and religious architecture but also on daily objects such as plates and bowls, driven by the development of urbanization and craft production (in cities like Ganja, Barda, Beylagan, etc.). In this research, the inscriptions on archaeological ceramic findings from centers such as Örengala and Bendovan are analyzed in terms of their content and function. It is observed that the blessings, well-wishes, and literary/religious expressions (e.g., couplets from Ferdowsi's Shahnameh) inscribed on the vessels served both aesthetic and decorative functions, while also facilitating the integration of spiritual values into everyday material culture. In conclusion, the epigraphic elements on ceramics are highlighted as multifaceted historical sources that reflect the religious conceptions, artistic taste, and cultural interaction of medieval Azerbaijani society with the broader Islamic world.

Keywords: Islamic epigraphy, medieval ceramic art, Azerbaijan, everyday objects, material culture, archaeological findings.

Giriş

İslam dininin Azerbaycan bölgesinde yayılmasıyla birlikte Arap alfabesi ve İslam epigrafik geleneği maddi kültürün çeşitli alanlarında kendini göstermeye başlamıştır. Epigrafik yazılar başlangıçta esas olarak dini ve mimari anıtlarla ilişkilendirilmiş olsa da, sonraki dönemlerde günlük yaşamda kullanılan eşyaların, özellikle seramik ürünlerin dekoratif ve işlevsel tasarımının önemli unsurlarından biri hâline gelmiştir. (Aghamalieva, 2007) IX–XIII. yüzyıllarda Azerbaycan bölgesinde kent kültürünün gelişmesi, zanaat üretiminin genişlemesi ve bölgesel ticari ilişkilerin yoğunlaşması, seramik sanatında yeni sanatsal ve estetik özelliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Efendi, Rasim, 1976).

Orta Çağ kent kültürünün temel göstergelerinden biri olarak kabul edilen seramik ürünler yalnızca günlük ihtiyaçları karşılayan eşyalar değil, aynı zamanda dönemin sosyal, dini ve estetik dünya görüşünü yansıtan önemli arkeolojik kaynaklardır. Bu açıdan kaplar üzerindeki yazılar özellikle önem taşımaktadır. Bu yazılar dönemin yazı kültürü, dini tasavvurları, sanatsal zevki ve zanaatkârlık gelenekleri hakkında önemli bilgiler vermektedir (Blair, Sheila S, 1994).

IX–XIII. yüzyıllarda Azerbaycan bölgesinde bir dizi önemli kent merkezi seramik üretimi ve zanaat faaliyetleriyle öne çıkmıştır. Gence, Berde, Şamahı, Beylegan, Gabala, Nahçıvan ve diğer şehirlerde gerçekleştirilen arkeolojik araştırmalar sonucunda farklı biçim ve kullanım amaçlarına sahip seramik

* Doktorant, Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Arkeoloji ve Antropoloji Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan. ORCID: 0009-0007-2840-249X. E-posta: sedaqetmemmedli@yandex.com

ürünler ortaya çıkarılmıştır (Əhmədov, Q. M, 1962). Bu malzemeler arasında günlük yaşamda kullanılan tabak, kâse, piyale, küp ve diğer kap örnekleri özel bir yer tutmaktadır.

Azerbaycan'ın Orta Çağ seramik örnekleri biçim, teknik özellikler, süsleme ve sanatsal tasarım açısından çeşitlilik göstermektedir. Sırlı seramiğin yaygınlaşması, kapların yüzeylerinde çeşitli geometrik, bitkisel ve epigrafik motiflerin kullanılmasına olanak sağlamıştır (Bretanitskiy, L. S, 1976). Yazı unsurları bazı örneklerde kompozisyonun temel bölümünü oluştururken, bazı durumlarda ise süslemelerle birlikte dekoratif bir nitelik taşımıştır.

Orta Çağ Azerbaycan seramiklerinde Arap alfabesiyle yazılmış metinlerin ortaya çıkması, İslam kültürünün günlük kullanım eşyalarının sanatsal tasarımına etkisini gösteren önemli unsurlardan biridir (Məmmədli, S, 2023). Seramik üzerinde kullanılan epigrafik unsurlar içerik ve işlev bakımından farklı nitelikler taşıyabilmekteydi. Bunlar arasında dini içerikli ifadeler, hayır duaları, iyi dilekler, mülkiyet bildiren yazılar ve dekoratif nitelikteki hat kompozisyonları yer almaktadır (Azeri, A, 1961). Dini içerikli yazılar temel olarak iki tür anlamsal içerik taşımaktaydı:

a) Hayır duaları ve iyi dilekler

“Saadet”, “Bereket”, “Mutluluk”, “Esenlik” gibi ifadeler; sahibine refah ve bolluk dilemek amacıyla kazınan kısa metinlerdir. Bu tür kaplar çoğunlukla günlük yaşamda yaygın olarak kullanılmıştır.

b) Dini ifadeler

Esas olarak Kur’an-ı Kerim'den ayetler; “Bismillahirrahmanirrahim”, “Elhamdülillah”, “Maşallah”, “Bereket” gibi dini ifadeler; peygamberlere ve kutsal kişilere salavat ve dualar. Bu yazılar esas olarak seramik ürünün sahibini korumak ve bereket dilemek amacı taşımaktaydı (Əhmədov, Q. M,1979).

Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'nin Arkeoloji Fonu'nda korunan, Örengala yerleşiminden bulunan ve AF 2090 kayıt numarasına sahip aynı kaba ait sırsız seramik parçası üzerinde Arap alfabesinin nesih hattıyla yazılmış, hayır duası niteliğinde bir yazı tespit edilmiştir

تا گردش گردون بود و تابش خاوار شید هراروز ترا عز باد اوا دولت جاوید

Çevirisi: “Gökyüzü kubbesi döndükçe, güneşin parıltısı var oldukça senin şerefin ve mutluluğun ebedî olsun!”

Yukarıda belirtildiği üzere, hayır duası niteliğindeki ifadelerin günlük kullanım eşyaları üzerinde tekrarlanması, manevi değerlerin maddi kültüre ve günlük yaşama entegre olduğunu göstermektedir (Əhmədov, Q. M, 1957).

MATM Arkeoloji Fonu'nda korunan ve Bendovan'dan bulunan 24143 numaralı yeşil sırlı kap örneğinin merkezî bölümünde, Arap alfabesinin nesih hattıyla yazılmış iki satır dikkat çekmektedir.

نگه دار بادا جهان آفرین / بهر جا [کهباشد] خداوند این

Çevirisi: “Bu [kâsenin] sahibi nerede olursa olsun, kainatın Yaradanı onu korusun (belalardan muhafaza etsin).”

Büyük sanat tarihçisi ve epigrafi uzmanı Abdullah Guçani'nin İran Milli Müzesi tarafından da doğrulanan araştırmalarına göre bu beyit, ünlü şair Hakim Ebu'l-Kasım Firdevsi'nin Şehname adlı eserinden alınmıştır. Bu beyitle ilgili birkaç önemli tarihsel nokta bulunmaktadır: Beyit, Firdevsi'nin dilden dile aktarılan destansı üslubundadır ve dönemin sanatçıları tarafından saygı göstergesi olarak çini ve kapların üzerine yazılmıştır (Firdowsi, 10th century). Bu ifade belirli bir şiirden ziyade, XII–XIII. yüzyıllarda (Selçuklu ve İlhanlılar döneminde) Kaşan ve Rey atölyelerinde üretilen sıraltı/lüster seramik kaplarda ve yıldız biçimli mimari çinilerde, eşyanın sahibine başarı ve korunma dilemek amacıyla kullanılan geleneksel bir hayır duası beyitidir (Efendi, Rasim, 2007). Bu beyit hem Londra'daki BADA (Britanya Antika Eşya Satıcıları Birliği) koleksiyonunda bulunan Kaşan çinilerinde hem de Paris Louvre Müzesi'nde korunan İlhanlı dönemine ait yıldız biçimli çinilerde tekrarlanarak analoji oluşturmaktadır.

Yazıların yerleştirilme biçimleri de farklı olmuştur. Bunlar kapların ağız kenarında, gövdesinde, merkezî madalyon bölümünde veya süsleme şeritleri içerisinde yer almıştır. Bazı örneklerde yazı bütün kompozisyonun temel sanatsal unsuru olarak ortaya çıkarken, diğer örneklerde hat motifleri geometrik ve bitkisel süslemelerle birleştirilmiştir (Yakobson, A. L, 1959). Seramik üzerindeki yazıların önemli özelliklerinden biri, bunların hem içerik hem de dekoratif işlev taşımasıdır. Arap alfabesinin estetik ola-

nakları, yazıyı yalnızca bir bilgi aktarım aracı olmaktan çıkararak kabın sanatsal tasarımının ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir.

Seramik ürünler günlük yaşamın çeşitli alanlarında kullanıldığından, üzerlerinde dini ve hayır duası niteliğindeki ifadelerin bulunması, İslam dünya görüşünün günlük yaşam ortamında da kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır (Əhmədov, Q. M, 1997). Bu açıdan epigrafik seramik örnekleri, Orta Çağ toplumunda yazının yalnızca anıtsal ve resmî çevreyle sınırlı olmadığını gösteren önemli arkeolojik malzemelerdir (Watson, Oliver, 2004).

Kaplar üzerindeki yazılar kullanıcıya iyi dilek, bereket ve refah ifade eden anlamlar taşıdığı gibi, onların estetik görünümünü de zenginleştirmekteydi. Böylece işlevsel eşya ile sanatsal-dekoratif nesne arasında karşılıklı bir ilişki ortaya çıkmaktaydı. Bu özellik, İslam sanatında yazının süsleme unsuru olarak kullanılması geleneğiyle yakından ilişkilidir.

IX–XIII. yüzyıllarda Azerbaycan bölgesinde üretilen seramik ürünler, İslam dünyasının diğer bölgeleriyle olan kültürel ve zanaatkârlık ilişkilerinin etkisi altında gelişmiştir. Ticaret yollarının ve şehirlerarası ilişkilerin varlığı, farklı sanatsal üslupların yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Azerbaycan seramik sanatında yerel zanaatkârlık gelenekleri de korunmuş ve yeni İslami motiflerle sentezlenmiştir.

Özellikle sırlı seramiğin gelişmesi, epigrafik ve ornamental unsurların daha karmaşık kompozisyonlarda uygulanmasına olanak sağlamıştır. Yazı, süsleme ve renk düzeninin birlikte kullanılması, kapların dekoratif özelliklerini artırmıştır. Bu bakımdan Azerbaycan seramik örnekleri hem yerel sanatsal geleneklerin hem de genel İslam sanat ortamının karşılıklı etkileşimini yansıtmaktadır (Azərbaycan Arxeologiyası, 2008).

Seramik üzerindeki epigrafik yazılar yalnızca sanat tarihi açısından değil, aynı zamanda Orta Çağ'ın sosyal ve kültürel tarihinin incelenmesi açısından da önemlidir (Karimov, Karim, 1987). Yazıların paleografik özellikleri, onların kronolojik ve kültürel aidiyetinin belirlenmesine yardımcı olabilir. Aynı zamanda yazılarda kullanılan kelime ve ifadeler, dönemin dini tasavvurları, sosyal ilişkileri ve estetik zevki hakkında ek bilgiler sunmaktadır (Grube, Ernst J,1976).

Arkeolojik kompleks içerisinde seramik üzerindeki epigrafik örneklerin diğer maddi kültür malzemeleriyle birlikte incelenmesi, şehirlerin kültürel gelişmişlik düzeyini ve zanaatkârlık üretiminin niteliğini belirlemek açısından da önemli sonuçlara ulaşılmasını sağlamaktadır.

Sonuç

Böylece IX–XIII. yüzyıllarda Azerbaycan bölgesinde günlük kullanım seramiklerinin dekoratif tasarımında İslam epigrafik geleneği önemli bir role sahip olmuştur. Arap alfabesiyle yazılmış metinlerin seramik ürünlere uygulanması, yazı kültürünün günlük yaşam ortamına nüfuz ettiğini göstermekle birlikte, Azerbaycan Orta Çağ seramik sanatının sanatsal-estetik gelişimini de yansıtmaktadır. Seramik üzerindeki epigrafik örnekler dini ve sosyal içeriğin yanı sıra dekoratif bir işlev de taşıyarak yazı ile süslemenin tek bir sanatsal kompozisyonda birleşmesine olanak sağlamıştır. Bu malzemelerin kapsamlı bir şekilde incelenmesi, IX–XIII. yüzyıllarda Azerbaycan toplumunun kültürel dünya görüşünün, zanaatkârlık geleneklerinin ve İslam kültürüyle karşılıklı ilişkilerinin anlaşılması açısından önemli bilimsel değer taşımaktadır.

Ekler





Kaynakça

Aghamalieva, Sevil. “Pottery.” In Azerbaijani Ethnography. Baku, 2007, s. 71–80.

Azeri, A. ve Alizade, H. Zabani Farsi. Azərtədrisnəşr, Baku, 1961, 297 s.

Blair, Sheila S. ve Jonathan M. Bloom. The Art and Architecture of Islam 1250–1800. New Haven: Yale University Press, 1994.

Bretanitskiy, L. S. ve Veymarn, B. V. İskusstvo Azerbaydjana IV–XVIII Vekov. Moskova: İskusstvo, 1976, 272 s.

Efendi, Rasim. Azerbaijani Art. Baku: Sharq-Garb Publishing House, 2007.

Efendi, Rasim. Azerbaijani Decorative and Applied Arts. Baku: Ishiq Publishing House, 1976.

Firdowsi. Shahnameh (The Book of Kings). Classical Persian epic poem, 10th century.

Grube, Ernst J. Islamic Pottery of the Eighth to the Fifteenth Century in the Keir Collection. London: Faber and Faber, 1976.

Karimov, Karim. Azerbaijani Miniature Art. Baku: Elm Publishing House, 1987.

Azərbaycan Arxeologiyası. Altı cilddə, VI cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2008, 632 s.

Əhmədov, Q. M. Azərbaycanın şirsiz saxsı məmulatı. AzSSR EA nəşriyyatı, Bakı, 1959, 143 s.

Əhmədov, Q. M. Qədim Beyləqan. Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, Bakı, 1997, 144 s.

Əhmədov, Q. M. Orta əsr Beyləqan şəhəri. Elm nəşriyyatı, Bakı, 1979, 201 s.

Əhmədov, Q. M. Örənqala. AzSSR EA nəşriyyatı, Bakı, 1962, 112 s.

Məmmədli, S. “Örənqala (Beyləqan) keramikası üzərində yazı və təsvirlər.” Gənc tədqiqatçı elmi-praktiki jurnal, IX cild, Bakı, 2023, № 1, s. 105–109.

Watson, Oliver. Ceramics from Islamic Lands. London: Thames & Hudson, 2004.

Yakobson, A. L. Khudozhestvennaya keramika (Orenkala). MIA SSSR, № 67, Moskva–Leningrad, 1959, 270 s.

KÜLTÜR MERKEZİ/CEMEVİ UYGULAMALARININ KENTTE ALEVİ KURUMSALLAŞMASINDAKİ ROLÜ

THE ROLE OF CULTURAL CENTER/CEMEVİ PRACTICES IN THE URBAN INSTITUTIONALIZATION OF ALEVISM

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET *

Özet

Aleviliğin toplumsal örgütlenme biçimi, tarihsel olarak büyük ölçüde kırsal ve yarı göçebe yapı içerisinde şekillenmiş; özellikle 16. yüzyıldan itibaren belirli kurumsal özellikler kazanmıştır. Bu yapı; cem erkânı, ocak sistemi ve dedelik kurumu etrafında örgütlenen ritüel pratikler aracılığıyla uzun süre boyunca sürekliliğini korumuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazanan köyden kente göç süreci, Aleviliğin geleneksel toplumsal örgütlenmesinde önemli dönüşümlere yol açmıştır. Kentleşme ve modernleşme süreçleri, kırsal bağlamda işlevsel olan geleneksel otorite biçimlerinin yeniden tanımlanmasını gerekli kılmış; bu durum özellikle dedelik kurumunun işlevlerinde ve cem ritüellerinin icra edildiği mekânsal örgütlenmede belirgin değişimlere neden olmuştur. Bu bağlamda kent ortamında ortaya çıkan Alevi örgütlenmeleri; klasik kırsal yapılanmadan farklı olarak daha kurumsal, vakıf temelli ve kamusal görünürlüğü yüksek bir karakter kazanmıştır. Kentte kurulan kültür merkezleri/cemevleri yalnızca ibadet mekânları değil aynı zamanda kolektif kimliğin yeniden üretildiği, kültürel aktarımın gerçekleştiği ve toplumsal dayanışmanın örgütlendiği kamusal alanlar olarak işlev görmeye başlamıştır.

Çalışmada, kentteki Alevi kurumsallaşmasında kültür merkezleri/cemevlerinin rolü üzerinde durulmuştur. Araştırmanın saha çalışması, Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinde gerçekleştirilmiştir. Söz konusu kurum; şehir merkezinde yer alması, ulaşım kolaylığı sağlaması ve yürüttüğü yoğun kültürel-dinî faaliyetler nedeniyle araştırmanın evreni ve örneklem grupları açısından uygun bir araştırma alanı sunmaktadır. Bu kapsamda, merkezde düzenlenen cemlere ve çeşitli etkinliklere katılan bireylerle, vakıf yöneticileri ile cemevinin dede ve zakiriyle yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiş ve araştırmanın verileri bu görüşmeler aracılığıyla elde edilmiştir. Kentleşme ve modernleşme süreçleri bağlamında, kültür merkezi/cemevi uygulamalarının Alevi kimliğinin yeniden üretimi, kurumsallaşması ve topluluk aidiyetinin sürdürülmesindeki rolü analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kent, Eskişehir, Alevilik, Kurumsallaşma, Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi, Cemevi.

Abstract

The historical social organization of Alevism was shaped within rural and semi-nomadic structures, acquiring specific institutional characteristics particularly from the 16th century onwards. This structure maintained its continuity through ritual practices organized around the cem ceremony, the ocak system, and the institution of dedelik. However, the migration from rural to urban areas, which accelerated in the second half of the 20th century, led to significant transformations in traditional Alevi social organization. Urbanization and modernization necessitated the redefinition of traditional authority forms that were functional in rural contexts; this situation caused distinct changes in the functions of the dedelik institution and the spatial organization of cem rituals. In this context, urban Alevi organizations have acquired a more institutional, association-based character with high public visibility, differing from classical rural structures. Cultural centers and cemevis established in cities have begun to function not only as places of worship but also as public spheres where collective identity is reproduced, cultural transmission occurs, and social solidarity is organized.

This study focuses on the role of cultural centers and cemevis in the urban institutionalization of Alevism. The fieldwork was conducted at the Eskişehir Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center. This institution provides a suitable research area for the study's universe and sample groups due to its central location, accessibility, and intensive cultural-religious activities. In this scope, semi-structured interviews were conducted with individuals participating in cems and various events, association managers, and the dede and zakir of the cemevi; the research data were obtained through these interviews. Within the framework of urbanization and modernization processes, the role of cultural center and cemevi practices in the reproduction of Alevi identity, institutionalization, and the maintenance of community belonging was analyzed.

Keywords: City, Eskişehir, Alevism, Institutionalization, Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center, Cemevi.

* Prof. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir/Türkiye. ORCID: 0000-0001-8732-6043. E-posta: abuyukokutan@hotmail.com

Giriş

Aleviliğin toplumsal yapısı, inanç pratikleri ve ritüelleri bireylerin ihtiyaçları ve imkânlarıyla uyumlu olarak şekillenmekle birlikte bu yapının, 16. yüzyıldan itibaren kırsalın toplumsal dokusu paralelinde inşa edildiğini söylemek mümkündür. 1960'lı yıllardan itibaren belirginleşen köyden kente göç hareketleri ise Alevilerin kitlesel biçimde kentlere dağılmalarına yol açmış, bu süreç bazı toplumsal sorunları da beraberinde getirmiştir. Öyle ki Aleviliğin kırsal ve göçebe nüfusa göre yapılanan toplumsal örgütlenme biçimi, kentlerde bireyin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılama noktasında zayıf kalmıştır.

Toplumsal düzenin kırsalda sağlanması ve sürekliliği bağlamında merkezde bulunan bazı kurumlar ve ritüeller kentte işlevini kaybetmeye başlamıştır. Benzer şekilde kırsalda yaşayan bireyin zihinsel ve psikolojik tatminini gerçekleştirecek şekilde yapılanan teoloji de kentli ve eğitimli insan için sorgulanır duruma gelmiştir (Batak, 2008: 50-51). Göç, kentleşme ve modernite gibi etkenlerin yanı sıra 1980 askeri darbesi gibi siyasi kırılmalar da kentlerdeki Alevi dernekleri ve cemevlerinin ortaya çıkma sürecini hızlandırmıştır. Bu durum, varoluşun devamlılığı adına, Aleviliğin toplumsal yapılanmasını değişime ve dönüşüme zorunlu kılmıştır (Yıldırım, 2012: 138).

Geleneksel Alevilik; kırsala özgü, inanç merkezli ve dede ocakları ile musahiplik kurumuna dayalı bir yapı sergilemektedir. Bu yapının sürekliliğinde dede, kimi zaman yargıç kimi zaman da arabulucu olarak sorunları çözmekte, toplumsal huzuru sağlamaktadır (Çeribaş ve Köse, 2018: 26). 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kentleşme ile birlikte bu toplumsal denetim rolü işlevini kaybetmeye başlamıştır (Dedekargınoğlu, 2011: 392-393). Diğer bir ifadeyle, bireyselleşen kent yaşamının işleyişini kapsayan bir denetim olanaksız hâle gelmiştir. Kentteki modern Alevilik, kimlik merkezli ve cemevi-cemaat eksenli bir görünüme kavuşmuştur. Aleviliğin kent merkezindeki yapısal sorunları arasında dede-talip bağlantısının, düşkünlük ve musahiplik gibi kurumların işlevsizleşmesi görülmektedir (Tuğsuz, 2021: 14-16). Bunlar arasında şüphesiz en öncelikli ve etkileyici sorun ise kentlerde kurulamayan dede-talip bağlantısı olmuştur (Yaman, 2012: 21; Sağır, 2019: 32-33). Bu bağlantının kurulamaması, önemli Alevi kurumlarının da işleyememesinin temel nedenini oluşturmaktadır. Söz konusu dönüşüm kurumsal bir yapıyı olumsuz etkilemekle kalmamış, yeni bir inşa sürecini de beraberinde getirmiştir.

Aleviliği anlamlandırmada geleneksel ve modern biçimleri arasındaki ayrımı ele almak, kent ortamındaki dönüşümleri kavramak açısından büyük önem taşımaktadır. Yıldırım (2012: 139-152), "geleneksel Alevilik" ile "modern Alevilik" arasındaki farkları çeşitli eksenler üzerinden ele almaktadır. Bu karşılaştırmaya göre geleneksel yapıdaki "Ocak-Dede-Talip" üçgenine dayalı karizmatik ve soya bağlı otorite; yerini modern kent hayatında "Vakıf-Cemevi-Cemaat" eksenli rasyonel ve bürokratik bir kurumsallaşmaya bırakmıştır.

Aleviliğin sadece mekân değiştirmesi değil, aynı zamanda modern dünya ile kurduğu etkileşim neticesinde özneleşme ve kurumsallaşma biçimlerinin de köklü bir revizyona uğraması bu yapımın ele alınmasını gerektirmektedir. Kırsalın kapalı sistem olan "inanç ve ritüel" odaklı yaşam biçimi, şifahi gelenek ve klasik yazılı külliyatlar (Buyruklar, Velayetnameler) üzerinden kendini var eden teosentrik yapısı; kentte bir "kimlik ve temsil" mücadelesine evrilmiştir. Kırsaldaki mutlak ve tartışılmaz otorite vasfı zayıflayan dedelik, modern kent hayatında işlevsel bir değişim geçirerek dinsel bir liderlikten ziyade topluluğun kültürel sürekliliğini sağlayan bir sosyal rehberlik ve sembolik temsil makamına dönüşmüştür (Yolcu, 2018: 776; Ertan, 2023: 75-76). Kent ortamındaki bu kimlik eksenli dönüşümü kavramsallaştırma noktasında Elise Massicard'ın (2013) Alevi kimlik hareketini "kimliği tam olarak belirginleşmemiş bir hareket" olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Massicard (2013: 18-21) özellikle 1990'lardan itibaren görünürlük kazanan kimlik arayışını çözümlerken Alevilik ile Aleviciliğin birbirinden ayrılması gerektiğini vurgular. Buna göre Alevilik, kuşaktan kuşağa aktarılan toplumsal bir aidiyeti ifade ederken Alevicilik; Alevilik adına örgütlenmeyi, inancı siyasal ya da düşünsel bir dava çerçevesinde yeniden yorumlayan ve rasyonelleştiren bir yaklaşıma karşılık gelmektedir. Bu ayrımın belirginleşmesinde en etkili unsur, kentleşme sürecinde ortaya çıkan Alevi kurum ve örgütlenmeleridir. Dolayısıyla vakıf ve cemevi eksenli kurumsallaşma, mekânsal bir yeniden yapılanmanın ötesinde inancın kimlik temelli bir söyleme dönüşmesinde rol oynamaktadır.

Kentte, Alevi kültürüne ait bazı ritüeller, kent belleği içinde şekillenmiş ve kültür merkezi/cemevi yapılarında yaşatılmaya başlanmıştır. 1990'lara kadar kent kültürü içinde yer almayan bu yapılar uzun süre geleneksel kültürün bir parçası olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir. 1990'larda göçlerle kentlerde sayıları artan Alevi topluluklarının bir arada olma ve grup kimliğini ifade etme isteği, kültür merkezlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir inanç sisteminin dayanışma yapıları olması sebebiyle bu kurumlar, kültür merkezleri başlığı altında ele alınsa da cemevi niteliği taşımaktadır. Bugün Türkiye'de Alevi Sivil Toplum Kuruluşları büyük oranda federasyonlar biçiminde çatı kuruluşlar altında faaliyet göstermektedir. Sözü edilecek olan Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi de bu kurumlardan biridir. Eskişehir özelinde kayıtlı yirmi yedi cemevinden biri olan bu kurum, kent merkezinde Alevi-Bektaşi toplumunun çatı örgütü olarak bilinmesi ve yürüttüğü yoğun kültürel-dinî faaliyetler nedeniyle araştırma konusu olmuştur.

1. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı "Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği" adıyla 1991 yılında kurulmuştur. 25 Mayıs 1995 yılında çok yönlü hizmet verebilmek amacıyla adı Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (HABEV) olarak değiştirilmiştir (URL-1). Vakıf binasının inşa süreci, bölgedeki Alevi-Bektaşi toplumunun inanç pratiklerini gerçekleştirebileceği kurumsal bir mekân ihtiyacından doğmuştur. Mevcut Vakıf Başkanı Ufuk Uysal (KK-1), vakfın Kurucu Başkanı İrfan Çetinkaya'nın, özellikle cenaze erkânlarının uygun fiziki koşullardan yoksun şekilde; bahçelerde veya geçici çadırlarda icra edilmesi nedeniyle müstakil bir merkezin inşasının zorunlu kılınması üzerine harekete geçtiğini aktarmıştır. Uysal, "*O yıllarda Eskişehir'de yaşayan Alevi-Bektaşi toplumunun örgütlü bir yapısı yoktu. Köylerde insanlarımız kendi geleneklerini yaşatmaya gayret ediyorlardı. Ama örgütlü bir toplum olursanız inancınızı ve kültürünüzü daha iyi yaşatabilir, insanlarınıza daha iyi hizmet edebilirsiniz. İnsanlarınıza dokunmak, aynı zamanda şehre ve ülkeye de dokunmaktır*" şeklinde merkezin kuruluş amacını ifade etmiştir (KK-1). Bu gereksinim doğrultusunda vakıf yönetimi, Büyükdere Mahallesi'nin bağlı olduğu Odunpazarı Belediyesine vakıf binası yapımı için resmî başvuruda bulunmuştur. Söz konusu arazinin vakfa otuz yıllığına tahsis edilmesi önerilmişse de bu durumun ileride hukuki sorunlar doğurabileceği öngörülerek arazi, Odunpazarı Belediyesinden cüzi bir bedel karşılığında satın alınmış ve yapının proje çalışmalarına başlanmıştır.

Yapının mimari tasarımı, vakfın toplumsal vizyonunu yansıtacak şekilde kurgulanmıştır (Fotoğraf-1). Mevcut form, merkezdeki dar ana bölümden yanlara doğru genişleyen bir yapı sergilemektedir. Ufuk Uysal; bu mimari tercihi, vakfın "herkesi kucaklayan" kapsayıcı felsefesinin mekânsal bir temsili ve görselleştirilmesi olarak nitelendirmektedir (KK-1). Vakıf binasının temeli 20 Nisan 1996 tarihinde atılmıştır. İnşaat süreci, Sivas olayları sonrası gelişen toplumsal dayanışma refleksi ve yerel-ulusal ölçekteki ticari teşekküllerin sağladığı bağış desteğiyle ivme kazanmıştır. Bu kolektif çabanın sonucu olarak yapı, on altı ay gibi kısa bir sürede tamamlanmıştır.



Fotoğraf-1: Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi Binası (URL-2)

Yapının resmi açılışı, dönemin devlet protokolünün katılımıyla 14 Eylül 1997 tarihinde Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu süreç, kurumun hem inanç bazlı bir ihtiyaca yanıt vermesi hem de toplumsal dayanışmanın fiziksel bir sembolü hâline gelmesi açısından önem taşımaktadır. Açılış törenine dönemin Kültür Bakanı İstemihan Talay, Devlet Bakanı Hasan Gemici, Es-

kişehir Valisi Ali Fuat Güven, Demokrat Türkiye Partisi Genel Başkanı Hüsamettin Cindoruk, Eskişehir Büyükşehir Belediye Başkanı Aydın Arat, Yıldırım Aktuna, Odunpazarı Belediye Başkanı Ayhan Boyer ve Tepebaşı Belediye Başkanı Orhan Soydaş katılmıştır (Ertuğrul, 2025: 121). 4 Mayıs 1998 tarihinde ise günümüzde de vakıf bünyesinde hizmet veren, Eskişehir İl Sağlık Müdürlüğü'ne bağlı 14 No'lu Sağlık Ocağı ile Ali Çetinkaya Spor Tesisleri'nin açılışı yine Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından yapılmıştır.

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin amacı; Alevi kültürünü yaşatmak, tanıtmak ve toplumsal dayanışmayı kurumsallaştırmaktır. Bünyesinde barındırdığı cemevi, kurban kesim alanı, sosyal donatı alanları (kütüphane, toplantı salonu, düğün salonu, vakıf ve dernek odaları, öğrencilerin ders alabilecekleri mekânlar) ve teknik birimlerle (morg-gasilhane) çok fonksiyonlu bir vakıf yerleşkesi niteliği taşımaktadır. Eğitim, sağlık ve kültürel alanlarda kamu kuruluşlarıyla koordineli bir şekilde faaliyet göstererek toplumsal dayanışmanın kurumsallaşmış bir örneğini sunmaktadır. Bu dayanışma ve kapsayıcılık temelli misyonun, kurum içerisinde sanatsal olarak da ifade edildiği görülmektedir (Fotoğraf-2, 3 ve 4).



Fotoğraf 2. Merkez Bina Kapısı



Fotoğraf 3. Binada Yer Alan Heykel ve Büstler



Fotoğraf 4. Girişte Yer Alan İstiklal Marşı ve Gençliğe Hitabe

Kurum, mülkiyetindeki ticari alanlardan (eczane, berber, halı saha vb.) elde edilen kira gelirlerini doğrudan sosyal yardım projelerine aktararak dış kaynaklara bağımlılığı minimize eden ve kendi ekosistemini koruyan sürdürülebilir bir iktisadi model oluşturmuştur. Vakfın yardım faaliyetlerinde "evrensellik" ilkesi esastır. Özellikle eğitim bursları ve konaklama hizmetlerinde (kız öğrenci yurdu), yararlanıcıların etnik veya inanç kimliklerinden ziyade akademik başarıları ve sosyoekonomik ihtiyaç düzeyleri temel kriter olarak belirlenmiştir (KK-1). Periyodik perşembe cemlerinin yanı sıra; geçiş dönemi ritüelleri (düğün, nikâh, cenaze) ve inanç takvimine bağlı kolektif uygulamalar (Muharrem, Hızır, Aşure, Nevruz, Kurban), kurumun sosyokültürel işlevselliğini ve inançsal rehberlik rolünü tanımlayan temel faaliyet alanlarıdır.

2. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin Alevi Kurumsallaşmasındaki Rolü

Eskişehir'deki Alevi popülasyonu; Erzincan, Tokat, Tunceli, Malatya gibi farklı havzalardan gelen göç dalgalarının neticesinde heterojen bir sosyokültürel yapı arz etmektedir. Bu çeşitliliğe rağmen toplumsal bütünleşmeyi sağlayan temel motivasyon unsuru "inanç" ekseninde şekillenmektedir. Söz konusu grup, kentsel mekânın beraberinde getirdiği yabancılaşma etkisine karşı, sosyolojik ve psikolo-

jik gereksinimler doğrultusunda kolektif bir kimlik inşası süreci gerçekleştirmektedir (Kara, 2026: 8-9). Bu konuda Uysal'ın kurumsallaşma girişimleri kültür merkezi adına oldukça önem arz etmektedir: "*21 Aralık 2025 tarihinde göreve geldiğimde Eskişehir'de yaşayan 25-30 civarında ocakzade dedelerini vakfa davet ederek onlarla tek tek tanıştım. Hatta aramızda 'İnanç Komisyonu' adıyla bir WhatsApp grubu oluşturduk. Onlara, geçmişte bazı konularda yanlış anlaşılmalar olmuş olabilir ama gelin tertemiz bir sayfa açalım. Sizler bu yolun önderlerisiniz daha hoşgörülü olmak, insanları doğru bilgilendirmek, cem ibadetlerini doğru yapmak gerekir. Hep birlikte bir dayanışma içerisinde olalım, dedim* (KK-1)".

Kırsal gelenekte inanç sisteminin ana taşıyıcı kolonlarını oluşturan ocak, dedelik ve taliplik müesseseleri modernleşme ve kentleşme süreciyle birlikte işlevsel bir dönüşüme uğramış; bu durum rasyonel ve modern bir kurumsallaşma ihtiyacını doğurmuştur (Canbay Tatar ve Tatar, 2014: 67-68). Farklı ocak aidiyetlerine sahip bireylerin cemevlerinde icra ettikleri ortak ritüel pratikleri, bu geleneksel yapıdan modern cemaat organizasyonuna geçişin en somut göstergesidir. Şubat ayında büyük bir katılımla gerçekleştirilen Hızır Cemi bu duruma bir örnektir. Uysal, dedelerle bir araya gelerek "*Hızır Cemi ibadeti, özellikle Orta Anadolu ve Doğu Anadolu'daki canlarımız için daha kıymetli bir ibadettir. İçimizde şu anda o bölgeden üç dedemiz ve bir sürü canımız var. Hızır Cemi ibadetini onlar yerine getirsin. Kendilerinden kimi uygun görüyorlarsa hizmeti o icra etsin. Bizler de uygun görülürse ve hangi hizmeti yapacağımız söylenirse onlara destek olalım*" şeklinde karar aldıklarını ve böyle bir hoşgörü ortamında birliktelik sağladıklarını anlatmıştır (KK-1).

Cemevinde hizmet yürüten dedelerin farklı meslek gruplarından geldikleri görülmektedir. Bir kısmı kamu sektöründen emekli olmuş memurlar (KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-13), bir kısmı ise işçi emeklisi olup sonradan Eskişehir'e yerleşmiş bireylerdir (KK-9, KK-11, KK-12). Dedeler, cem erkânını yürütme hizmeti karşılığında herhangi bir ücret talep etmemektedir. Bu durum, Alevi inanç sistemi içerisinde "Hak yoluna hizmet" anlayışının maddi karşılık beklentisinden bağımsız olarak gönüllülük esası çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesiyle temellendirilmektedir (KK-1). Bu bağlamda dedelerin, geçimlerini sağlamak amacıyla yaşamlarının farklı dönemlerinde çeşitli meslek alanlarında çalıştıkları anlaşılmaktadır. Cem erkânını yürüten dede; bu hizmeti karşılığında düzenli bir ücret ya da bağış almamakla birlikte, hizmet sahipleri tarafından zaman zaman "Hakkullah" olarak adlandırılan gönüllü nitelikte maddi katkılar sunulabilmektedir. Dede, kendisine takdim edilen bu katkıyı kimi durumlarda ihtiyaç sahiplerine dağıtmakta kimi durumlarda ise ulaşım gibi hizmete ilişkin masrafların karşılanmasında kullanabilmektedir.

Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Postnişini Mehmet Demirtaş'a göre, Alevilikte inançsal aidiyet ve ritüel pratiği; biyolojik kökenin ötesinde kapsayıcı bir nitelik arz etmektedir (KK-2). Aleviliğin ritüel omurgasını oluşturan On İki Hizmet erkanı, doktrinel düzeyde evrensel bir mutabakatı temsil etse de; yerel gelenekler ve coğrafi varyasyonlar cem pratikleri içerisinde çoğulcu bir yaklaşımla içselleştirilmektedir. Bu bağlamda, her perşembe akşamı icra edilen Birlik Cemi (Demirtaş, 2022: 10-14), toplumsal bütünleşmeyi ve cemaat içi dayanışmayı sağlayan temel bir mekanizmadır. Ancak cem ritüelinin teolojik ve sosyolojik geçerliliği, toplumsal rızalık ve kolektif barışın inşasına bağlıdır (Türk ve Çapar 2011: 18-19). Ritüel öncesinde gerçekleştirilen sorgu ve denetim süreçleri, bireyler arasındaki ihtilafların çözüme kavuşturulmasını zorunlu kılar. Bu disiplin mekanizması uyarınca, taraflar arasında mutlak uzlaşı ve rızalık sağlanmadan cemin icrasına geçilmemesi, Alevilikteki "incinmişin rızası" ilkesinin hukuki ve ahlaki bir norm olarak modern kent yaşamında da sürdürüldüğünü göstermektedir (Erdem, 2021: 174).

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi bünyesinde icra edilen ritüel takvimi; "Öğreti" veya "Kırk Sekiz Perşembe" olarak da adlandırılan Birlik Cemlerinin yanı sıra Hızır, Nevruz ve Kurban Bayramı Cemleri gibi mevsimsel ve inançsal döngülerle çeşitlenmektedir (Büyükokutan Töret ve Söğüt, 2025; Demirtaş, 2018; Demirtaş, 2022). Ancak modern kentsel yaşamın dinamikleri, Aleviliğin geleneksel toplumsal yapısını dönüştürerek bazı kadim müesseselerin işlevselliğini kısıtlamıştır. Bu bağlamda "yol kardeşliği" esasına dayanan musahiplik kurumunun, yaklaşık bir milyon nüfuslu Eskişehir ilinde bireyler arası tanıyan/bilinen ilişkilerin zayıflaması ve toplumsal şeffaflığın azalması nedeniyle sürdürülebilirliğinin zorlaştığı gözlemlenmektedir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5).

Benzer bir aşınma ve dönüşüm süreci, geleneksel bir yaptırım mekanizması olan düşkünlük sisteminde de tezahür etmektedir. Modern hukuk ve kentsel anonimlik içerisinde dedelerin cezai müeyyide uygulama yetkisi, rasyonel ve hümanist bir perspektifle yeniden yorumlanmaktadır. Mevcut uygulamada bireyi sistem dışına itmekten ziyade, topluma kazandırma gayesi ön plana çıkmakta; düşkünlük ilânı ise ancak mürşit ve bağlı bulunulan ocağın otoriteleri huzurunda gerçekleşebilecek istisnai bir durum olarak nitelendirilmektedir (KK-2). Bu durum, Aleviliğin geleneksel otonom yargı mekanizmasının, kentsel mekânda daha esnek ve kapsayıcı bir ahlaki rehberliğe evrildiğini göstermektedir.

Eskişehir özelindeki ritüel pratiklerine katılım oranları incelendiğinde Perşembe akşamları icra edilen cemlere olan ilginin son dönemde kayda değer bir artış gösterdiği ve ortalama 35-40 kişiden yaklaşık yüz kişiye ulaştığı tespit edilmiştir. Bu niceliksel yükselişin ardındaki temel etkenin, kurumun stratejik iletişim ve dijitalleşme politikaları olduğu anlaşılmaktadır. Ufuk Uysal'ın yönetime gelişiyle birlikte, vakfın kurumsal kimliği profesyonel bir sosyal medya yönetimiyle desteklenmiş; bu durum inançsal pratiklerin dijital alanda görünürlüğünü artırmıştır (KK-1). İletişim çağının imkânlarını kullanan vakıf, sahip olduğu aktif sosyal medya mecraları aracılığıyla sadece yerel düzeyde değil ulusal ve uluslararası ölçekte geniş bir erişim ağına ulaşmıştır. Söz konusu dijital platformlarda yürütülen; inanç temelli doğru bilgilendirme faaliyetleri, dedelerle gerçekleştirilen öğretici sohbetler ve sekiz asırlık tarihsel arka plana sahip Alevi felsefesinin güncel bir dille tanıtılması, topluluğun ritüel alanına yönelimini tetiklemiştir. Dolayısıyla, geleneksel öğretinin dijital bir kamusal alan üzerinden yeniden sunumu, kentsel mekânda inançsal katılımın ve toplumsal ilginin artmasına doğrudan katkı sağlamıştır.

Perşembe akşamları icra edilen cemlerin yanı sıra diğer cem uygulamalarına bakıldığında cemaat içerisindeki genç nüfusun sınırlı düzeyde temsil edildiği dikkat çekmektedir. Bu durumdan hareketle, Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin genç bireyler tarafından daha etkin biçimde kullanılmasının sağlanması ve onların cemlere katılımının artırılması önemsenmekte ve bu yönde çeşitli teşvik edici uygulamalar geliştirilmektedir. Bu kapsamda vakıf bünyesinde ücretsiz semah ve saz kursları düzenlenerek gençlerin kültürel ve ritüel pratiklerle erken yaşta tanışmaları hedeflenmektedir. Ayrıca cem erkânı sırasında çocuklara ve gençlere seccade serme, dua etme, lokma ve su dağıtma gibi belirli görevler verilerek onların ibadet sürecine aktif katılımları sağlanmaktadır. Uysal'ın bu konudaki değerlendirmesi, gençlerin cem içerisinde görev almalarının hem teşvik edici bir işlev gördüğünü hem de öğrenme sürecini desteklediğini ortaya koymaktadır. Buna göre, genç bireyler bu süreçte zaman zaman heyecanlanmakta, hatalar yapabilmekte ya da ritüel unsurların bazılarını unutabilmektedir ancak söz konusu deneyimsel katılım, onların zamanla bilgi ve beceri kazanmalarına ve ritüel pratiğe daha yetkin biçimde dâhil olmalarına katkı sağlamaktadır (KK-1).

Kent bağlamında Aleviliğin modern yaşamın rasyonel dinamikleri çerçevesinde yeniden inşa edilmesinde kültürel belleğin belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Her ne kadar bu kültürel bellek geleneksel-kırsal Alevilik pratiğine dair unsurlar barındırsa da kentteki cemevinde söz konusu bellek, Sünni çoğunluğun Alevi-Bektaşi topluluğuna yönelik algılarına karşı geliştirilen söylemler aracılığıyla yeniden üretilmekte ve ifade edilmektedir. Nitekim katılım sağlanan Perşembe Cemlerinden birinde, cem katılımcılarının cemevine giriş sırasında gürültü yapmaları üzerine cemi yürüten dedenin, "*Burası cami mi? Camiye mi giriyorsunuz? Burası cami değil, bu şekilde davranamazsınız*" şeklindeki ifadeleri, ibadet mekânı ve ritüel pratiğin farklılığına vurgu yapan ayrıştırıcı bir söylem olarak dikkat çekmektedir. Uysal'ın değerlendirmeleri ise Türkiye'de Alevi-Bektaşi toplumuna yönelik "dinsiz", "imansız" ya da "Müslüman olup olmadığı" gibi ötekileştirici söylemlerin toplumsal algıyı olumsuz yönde etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, toplumda yaygın olan bilgi eksikliği ve önyargılara dikkat çekilmekte; bu algıların kırılmasına yönelik çabaların sürdürüldüğü ifade edilmektedir. Ayrıca devletin Alevi-Bektaşi toplumunu resmî düzeyde tanıması, cemevlerine ibadethane statüsü tanınması ve dedelerin eğitiminin kurumsal olarak desteklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır (KK-1, KK-2). Bu çerçevede, Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi örneğinde olduğu gibi kent ortamındaki cemevlerinin yalnızca ibadet mekânı olmanın ötesinde, kısmen politize olmuş bir grup kimliğinin örtük biçimde ifade edilmesi ve sürekliliğinin sağlanması açısından işlev gördüğü söylenebilir.

Kent bağlamında Aleviliğin, kimlik erozyonuna karşı geliştirdiği örgütlenme ve ritüel pratiklerin, geleneksel Alevilikten bütünüyle kopmadığı ancak yeni toplumsal koşullara uyum sağlayacak biçimde çeşitli unsurlarla yeniden yapılandırıldığı görülmektedir. Bu dönüşüm sürecinde topluluğun kamusal alanda görünür olma yönündeki çabaları, esasen grup kimliğinin korunması ve niceliksel olarak güçlendirilmesi yönündeki kaygılarla ilişkilidir (Ceylan, 2015: 212). Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin çatı örgüt niteliği taşıması ve vakıf bünyesinde farklı derneklerin yer alması, kurumu yalnızca kentsel bir merkez olmaktan çıkararak çevredeki Alevi yerleşimlerini de kapsayan bütüncül bir yapıya dönüştürmektedir. Nitekim özellikle Nevruz Cemi gibi geniş katılımlı ritüellere kırsal alanlardaki Alevi topluluklarının da iştirak etmesi, kent ortamında kolektif kimliğin yeniden inşası ve pekiştirilmesi açısından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir (Büyükokutan Töret ve Söğüt, 2025: 65-66).

Sonuç

Bu çalışma, Aleviliğin tarihsel süreçte kırsal ve yarı göçebe toplumsal yapılar içerisinde şekillenen geleneksel örgütlenme modellerinin, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ivme kazanan kentleşme ve modernleşme dinamikleri karşısında uğradığı dönüşümü incelemektedir. Araştırma kapsamında, Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi örneği üzerinden; kültür merkezi ve cemevi uygulamalarının Alevi kimliğinin yeniden üretimi, kurumsallaşma süreçleri ve topluluk aidiyetinin sürdürülebilirliği üzerindeki stratejik rolü analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Aleviliğin kentsel mekânda varlığını koruyabilmek amacıyla geleneksel mekanizmalarını; rasyonel, bürokratik yapısı güçlendirilmiş ve kamusal görünürlüğü yüksek bir kurumsal modele dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Çalışma kapsamında ulaşılan sonuçlar şu başlıklar altında verilebilir:

Mekânsal ve Kurumsal Dönüşüm: Kırsalın "ocak-dede-talip" eksenli yarı kapalı inanç yapısı; kentte yerini "dernek-cemevi-cemaat" merkezli, çok fonksiyonlu bir vakıf yerleşkesine bırakmıştır. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi sadece bir ibadethane değil eğitim, sağlık ve sosyal yardım faaliyetleriyle kendi sürdürülebilir ekosistemini oluşturan kapsamlı, modern, billurlaşan yeni bir kamusal alan kimliği kazanmıştır.

Geleneksel Kurumların İşlevsel Farklılaşması: Kent yaşamının getirdiği yeni değerler ve modern hukuk sistemi; musahiplik, düşkünlük ve dede-talip bağlantısı gibi geleneksel denetim mekanizmalarının işlevselliğini kısıtlamıştır. Bu süreçte dedelik kurumu, mutlak bir yargı otoritesinden ziyade kültürel sürekliliği sağlayan sembolik bir rehberlik ve toplumsal temsil makamına dönüşmüştür.

Ritüel ve Kimliğin Yeniden İnşası: Kentteki cemevleri, farklı ocak aidiyetlerine sahip heterojen Alevi nüfusunun inanç ekseninde bütünleştiği ortak bir mekân hâline gelmiştir. Ritüeller, bir yandan dijitalleşme ve stratejik iletişim kanallarıyla kamusal alanda görünürlük kazanarak katılımı artırırken diğer yandan Sünni çoğunluğun ötekileştirici söylemlerine karşı bir kimlik savunusu ve özneleşme pratiği olarak işlev görmektedir.

Kuşaklararası Aktarım ve Gelecek Projeksiyonu: Vakıf bünyesinde yürütülen semah ve saz kursları ile gençlere ritüel içerisinde verilen aktif görevler, kültürel belleğin yeni nesillere aktarımı noktasında hayati bir rol oynamaktadır. Genç nüfusun katılımını teşvik eden bu uygulamalar, Aleviliğin kentsel modernite içerisinde asimile olmadan kendi özgünlüğünü koruma çabasının bir göstergesidir.

Neticede Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi örneği, Alevi toplumunun kentleşme sürecinde yaşadığı kimlik erozyonu riskine karşı geliştirdiği kurumsal direncin ve adaptasyon yeteneğinin somut bir tezahürüdür. Kentteki cemevi uygulamaları; Aleviliğin teosentrik bir inanç sisteminden, modern dünyayla etkileşim içerisinde olan ve hak taleplerini kurumsal bir çatı altında dile getiren sosyopolitik bir kimlik inşasına evrildiğini kanıtlamaktadır.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

Batak, Kemal. 2008. "Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11): 45-76. İnternet adresi. (Erişim Tarihi: 11.07.2026).

Büyükokutan Töret, Aslı, Söğüt, Zülal. 2025. "Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Ocağı'nda Sultan Nevruz Cemi". *Türk Folklor Araştırmaları Derneği Dergisi*, (371): 38-74. https://doi.org/10.61620/tfa.64

Canbay Tatar, Hüsniye, Tatar, Taner. 2014. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ocaklar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (69): 61–80.

Ceylan, Yılmaz. 2015. "Yeni bir kimlik hareketi: Anadolu Aleviliği". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (13): 210-226. https://izlik.org/JA42NC33ZE

Çeribaş, Mehmet, Serdar. Köse. 2018. "Alevi İnanç Sisteminde 'Dedelik Kurumu'nun Menşei Meselesi ve 'Dedelik Kurumu'na Dair Yeni Değerlendirmeler". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 11(22): 13-27.

Dedekargınoğlu, Hüseyin. 2011. "Alevilikteki tanım ve terimler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (60): 379-394.

Demirtaş, Mehmet. 2018. *Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Ocağı*. Eskişehir: Kalender Yayınları.

Demirtaş, Mehmet. 2022. *Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Ocağında Alevilik 48 Perşembe Işığı*. 2. Baskı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Erdem, Didem Gülçin. 2021. "Alevi İnanç Sisteminde Bir Mikro Merkez Olarak "Dâr" Kavramının Etrafında Oluşan Anlam Alanı ve Ritüel Evreni". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (97): 165-176.

Ertan, Mehmet. 2023. "Tarihini yazan kimlik: Alevi hareketinin öznellerinin kaleminden Aleviliğin tarihi". *Toplumsal Tarih Akademi: Osmanlı-Türkiye Çalışmaları Dergisi* (3): 70-86.

Ertuğrul, Zeynep. 2025. "Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin Mekânsal Ritüelistik ve İmgesel Analizi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (113): 117-136. https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1598112

Kara, Bülent. 2026. "Alevi Kimliği ve Dilinin Toplumsal İnşa Süreci". *Mihman* (2): 1-13. https://izlik.org/JA96EG25EB

Massicard, Elise. 2013. *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketini Siyasallaşması*. Çev. A. Berktay. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sağır, Gamze. 2019. "Modernleşme ve Kentleşme Sürecinde Alevilik ve Alevi Kimliğinin Değişimi: Aydın'da Alevi Kimliği Üzerine Bir Çalışma". Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı, Aydın.

Tuğsuz, Nigar. 2021. "Kentleşme ve Teknolojinin Değiştirdiği Alevilik: Musahiplik ve Dedelik Kurumları". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (18): 13-21.

Türk, Hüseyin, Mustafa Çapar. 2011. "Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (60): 17-42.

Yaman, Ali. 2012. "Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (63): 17-38.

Yıldırım, Rıza. 2012. "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (62): 135-162.

Yolcu, Mehmet Ali. 2018. "Kent Ortamında Aleviliğin Yeniden İnşasında Cemevlerinin Rolü: Altınoluk Cemevi Örneği". ss. 773-780 içinde *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://eskisehirhabed.org/ Erişim Tarihi: 10.04.2026

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Ufuk Uysal, 1971, Eskişehir doğumlu, Üniversite mezunu, Serbest avukat / Eskişehir Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Başkanı. Görüşme tarihi ve yeri: 27.04.2026, Eskişehir.

KK-2: Mehmet Demirtaş, 1958, Eskişehir doğumlu, Üniversite mezunu, Emekli, Dede, Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Postnişini. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-3: Hâdi Demirtaş, 1966, Eskişehir doğumlu, Lise Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-4: Oktay Garkın, 1946, Eskişehir doğumlu, Ortaokul Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-5: Kazım Yılmaz, 1939, Eskişehir doğumlu, Lise Mezunu, Emekli, Baba. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-6: Ali Güven, 1945, Eskişehir doğumlu, Üniversite Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-7: Zeynel Uğur, 1960, Eskişehir doğumlu, Ortaokul Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-8: Tuncay Uslu, 1972, Eskişehir doğumlu, Üniversite Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-9: Mustafa Karaarslan, 1979, Kütahya doğumlu, Lise Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-10: Seydi Koç, 1965, Eskişehir doğumlu, İlkokul Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-11: Besim Ulusoy, 1966, Kırıkkale doğumlu, Lise Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KK-12: Ali Güven, 1942, Afyon doğumlu, İlkokul Mezunu, Emekli, Dede. Görüşme tarihi ve yeri: 28.04.2026, Eskişehir.

KÜLTÜREL VE SOSYOLOJİK ANALİZLERİYLE TÜRK ÇAYI
TURKISH TEA THROUGH CULTURAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSES

Güzide Hande ALTAY*

Özet

Kadim Türkler geniş bir coğrafyada hüküm sürdükleri için Türk kültürü oldukça sentezlenmiş bir yapı göstermektedir. Türk kültür yapısı giyim-kuşam, söz, tavır, davranış, yeme içme gibi maddi ve manevi ürünler açısından çok zengin bir hazinedir. Dolayısıyla yeme içme alışkanlıkları kendine has bir nitelik taşımaktadır. Söz konusu yeme içme alışkanlıkları içerisinde başköşede yerini alan bir içecek de Türk çayıdır. Türk çayı, Türk gündelik hayatının hemen hemen her anına eşlik eden bir içecek olmakla birlikte Türk kültüründe sohbet ve paylaşım gibi değerlerin somut ve canlı bir simgesi olmuştur. Türk insanı zaman içerisinde çaya çok daha farklı anlamlar yükleyerek bu içeceği kültürel bir sembole dönüştürmüştür. Söz konusu kültürel yönler içerisinde gelenek, görenek, örf ve adetleri kapsayan geniş bir folklor dünyası karşımıza çıkmaktadır.

Aile içi ilişkilerden kamusal alanlara kadar geniş bir tüketim alanına sahip olan Türk çayı, bireyler arasında sosyokültürel bağların güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle Türk çayı hem bireysel hem de kolektif kimliğin yeniden üretildiği kültürel bir araç olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında Türk çayı, Türk insanının duygu ve düşüncelerinin milli bir yansıması olarak görülmektedir. Nitekim çayın sunum biçimi, tüketim ritüelleri ve etrafında oluşan kültür dünyası; Türk kültürel hayatının sürekliliğini sağlayan, dinamikliğini koruyan anlamlar taşımaktadır. Bununla birlikte çayın etrafında oluşan sosyokültürel dünya Türk halk kültürünün derin ve köklü yapısından beslenmekte ve de beslemektedir. Sonuç olarak, Türk çayı kültürel bir pratik olmanın ötesinde, toplumsal yapının anlaşılmasında önemli bir sosyokültürel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bir pratik, sembol, simge, ritüel olarak türlü manaları bünyesinde taşımaktadır.

Bu çalışma, Türk çayının yalnızca bir içecek olmasının ötesinde, toplumsal ilişkilerin kurulmasında, anlamlandırılmasında, sürdürülmesinde ve kültürel kimliğin oluşumunda üstlendiği görevleri sosyokültürel açıdan analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk çayı, Türk kültürü, pratik, sosyoloji, analiz.

Abstract

Since ancient Turks held sway over a vast geography, Turkish culture exhibits a highly synthesized character. The fabric of Turkish culture is a rich treasure trove of both tangible and intangible elements ranging from attire, speech, and demeanor to culinary habits. Consequently, these dietary habits possess a distinctive quality. Turkish tea holds a place of honor among these habits; not only does it accompany nearly every moment of daily life in Turkey, but it has also become a tangible, living symbol of values such as conversation and sharing. Over time, the Turkish people have imbued tea with deeper significance, transforming it into a cultural symbol. These cultural dimensions encompass a vast world of folklore, including traditions, customs, and social mores.

Turkish tea, consumed in settings ranging from intimate family circles to public spaces, contributes to strengthening sociocultural bonds among individuals. In this respect, it can be viewed as a cultural vehicle through which both individual and collective identities are reproduced. From this perspective, Turkish tea is seen as a national reflection of the emotions and thoughts of the Turkish people. Indeed, the manner of its presentation, the rituals surrounding its consumption, and the cultural world that has developed around it embody meanings that sustain the continuity and dynamism of Turkish cultural life. Furthermore, the sociocultural sphere surrounding tea both draws from and nourishes the deep-rooted structure of Turkish folk culture. Ultimately, Turkish tea is more than just a cultural practice; it emerges as a significant sociocultural element for understanding the social fabric. Consequently, it embodies a multitude of meanings as a practice, a symbol, an emblem, and a ritual.

This study aims to analyze from a sociocultural perspective the roles Turkish tea plays beyond merely being a beverage, specifically regarding the establishment, interpretation, and maintenance of social relationships, as well as the formation of cultural identity.

Keywords: Turkish tea, Turkish culture, practice, sociology, analysis.

Giriş

Kültür, bir toplumun geçmişten geleceğe uzanan sürecinde oluşturduğu maddi ve manevi unsurlarının yer aldığı bir üretim alanıdır. İnsanların iletişim biçimlerinden alışkanlıklarına, davranış kalıplarından yeme içme pratiklerine kadar çok geniş bir sahayı kapsamaktadır. Dolayısıyla kültürel unsurlar aynı zamanda bireyin yaşadığı dünyayı daha anlamlı hale getirmektedir. Böylece bireyi toplum-

* Doktorant, Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Elazığ/Türkiye. ORCID: 0009-0004-8890-2080. E-Posta: gha20162026@gmail.com

sal mekanizmanın bir parçası haline dönüştürmektedir. Birey, psikolojik ve sosyolojik olarak varoluşunu kültürel unsurlar aracılığıyla daha etkin kılmaktadır. Bu bağlamda kültür kavramı için çeşitli disiplinlerde türlü araştırmalar ortaya konulmuştur.

Kapsam alanı oldukça geniş olan kültür kavramı için pek çok tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan ilki Türk sosyoloğu Ziya Gökalp'e aittir. ""Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası, ikisinin de bütün içtimai hayatları camii olmasıdır. İçtimai hayatlar şunlardır: Dini hayat, ahlaki hayat, hukuki hayat, muakalevi hayat, bedii hayat, iktisadi hayat, lisani hayat, fenni hayat. Bu sekiz türlü içtimai hayatların mecmuuna (hars) adı verildiği gibi (medeniyet) de denilir." (Gökalp, 2019: 26) Gökalp, kültür kavramını hars olarak tanımlamaktadır. Hars ifadesi, toplumun çeşitli alanlarının bütününü ifade etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk ise kültür kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: "Kültür, okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden mâna çıkarmak, uyanık davranmak, düşünmek, zekâyı terbiye etmektir." (www.kulturportali.gov.tr) Gökalp'in tanımı kültürün toplumsal boyutunu öne çıkarmaktadır. Atatürk'ün tanımı ise bireyin kültürle kurduğu ilişkiyi daha belirgin şekilde aksettirmektedir. Bu doğrultuda kültür kavramı bireyden başlayarak topluma yansıyan türlü değerlerin toplamı şeklinde incelenebilmektedir.

Kolektif hafızanın somut bir yansıması olan kültür olgusu; bireylerin bir arada yaşama biçimlerini, birbirleriyle kurdukları ilişkileri, tutumları ve ortak yaşam pratiklerini yansıtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında birey ile toplum arasındaki ilişkiyi, etkileşimi ve toplumsal yaşamın işleyişini konu edinen sosyoloji, kültürün toplumsal yapı içerisindeki yerini anlamlandırmada önemli bir yapı taşı olmaktadır. Kültür ile sosyoloji arasındaki bu ilişki, toplum içerisinde sürdürülen gündelik yaşam ritüellerinin ve pratiklerinin incelenmesi açısından önem arz etmektedir.

Sosyoloji en genel şekliyle toplum bilimi olarak tanımlanmaktadır. Toplumların yaşayışı, dünya görüşleri, insana ve dünyaya bakış açıları ve değer yargıları bu disiplin alanının inceleme uğraşında yer almaktadır. Nitekim toplumu meydana getiren birey, özne olmanın ötesinde geniş bir anlam taşımaktadır. Bu anlamsal yapının tanınmasında ve anlaşılmasında yer alan temel unsurlardan biri kültürdür. Birey ait olduğu toplumun kültür dünyasını hem yaşamakta hem de yaşatmaktadır. Kültürel değerlerin aynası olan birey, toplum içerisinde geliştirdiği türlü davranış kalıplarını, söz konusu davranışları hangi şartlarda geliştirdiğini aksettirerek toplumsal yapının aktif unsuru olmaktadır.

Türklerin gündelik yaşamı içerisinde bireylerin bir araya gelmesi, sohbet tarzları, iletişim dünyaları, paylaşım alanları ve ikram çeşitleri vb. değerler kültürel izlerin toplumsal hayattaki göstergeleridir. Bu kapsamda yeme içme pratikleri gıda olmanın ötesinde kültürel ve toplumsal izler taşımaktadır. Türk toplumunda sosyokültürel kod aktarımının en güçlü izdüşümlerinden biri olan çay ise Türkiye'de daha yeni bir içecek olarak görülse de etrafında oluşturduğu geleneksel dünya, oldukça katmanlı bir nitelik taşımaktadır.

Türk çayı olarak bahsettiğimiz çay, siyah çaydır. Çay, Çin'den başlayarak dünyaya yayılmıştır. Her ne kadar üretim yeri Çin olsa da cumhuriyetin ilanı ile birlikte Türkiye'ye gelerek Türk insanının vazgeçilmezleri arasına girmeyi başarmıştır. Türkler çayı ince belli cam bardakta ve sıklıkla demli ve sıcak olarak tüketmektedir. Bu tüketim tarzı bile zaman içerisinde çayın Türk insanı ile ne kadar özdeşleştiğini gözler önüne sermektedir. Nitekim çoğu yabancı ülkede siyah çay denildiğinde akla ilk olarak Türkler gelmektedir. Türk insanı sabah güne çayla başlamaktadır. Gün içerisinde kitap okurken, müzik dinlerken, sohbet ederken, toplu organizasyonlar planlarken hep bir bardak çayın olduğunu görmek mümkündür.

Bir çay içelim mi? sorusuna ya da "En azından bir çay içelim" ifadesine Türk toplumunda sıklıkla rastlanabilmektedir. Çünkü bir bardak sıcak Türk çayı; toplumumuzda aidiyetin, birlikteliğin, bağlılığın ve misafirperverliğin en net sembolüdür. Bu çerçevede Türk insanının gündelik pratiği olmaktan çok iletişimi başlatan, toplumsal teması destekleyen ve devam ettiren bir unsur olma özelliğini de taşımaktadır. Bazen dertleşmenin bazen vakit geçirmenin veya bir bağ yaratmanın adeta aracıdır. Türk çayının yüklendiği tüm bu görevler kültür ve sosyolojiyi bir araya getirmektedir. Zira çayın içildiği ortam, çayın yanındaki ikramlar ve çay kültürüne ait olan çoğu şey sosyokültürel ipuçları vermektedir.

Söz konusu kültürel ipuçları incelenirken çayın özellikle tüketim alanlarından hareketle analiz yapılması anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bu doğrultuda çalışma; derlenen bilgiler ve türlü kaynaklar harmanlanarak genel hatlarıyla dört alt başlık halinde sınıflandırılmıştır. Söz konusu alt başlıklar: 1)Aileden Topluma Sosyal Hayatta Çay, 2)Misafirlikte Çay, 3)Hayatın Geçiş Aşamalarında Çay ve 4)Diğerleri şeklinde gruplandırılarak incelenmiştir.

1. Aileden Topluma Sosyal Hayatta Çay

Toplumun en küçük ve en özel birimi olan aile, toplumu meydana getiren önemli bir kurumdur. Toplumun temel yapı taşı kabul edilen aile, kültürel bağlamda Türk toplumu içerisinde oldukça kutsal kabul edilmektedir. Aile en genel şekliyle anne, baba ve çocuklardan meydana gelmektedir. Burada her bir bireyin kendine özgü rolleri ve sorumlulukları vardır.

Türk aile yapısı içerisinde kültürel unsurlar geleneklerle birlikte bağlayıcı ve birleştirici bir rol üstlenmektedir. Söz konusu kültürel unsurlar içerisinde içecek sınıfında yer alan Türk çayı, çeşitli işlevleriyle kültürel açıdan oldukça değerlidir. Aile içerisinde taşıdığı anlamlarla simge, sembol, pratik olarak kabul görebilmektedir. Nitekim aile içerisinde günün her saatinde varlığını güçlü şekilde hissettiren çay, aile bireyleri arasındaki görünmez bağı besleyen, koruyan bir güç olmaktadır.

Türk aile yapısından hareketle çay kültürü incelendiğinde çayın zamanı anlamlandıran yapısı dikkat çekmektedir. Çay, günü bölümlere ayıran bir içecektir. En kaba şekliyle bu sıcak içecek; sabah çayı, öğle çayı/ikindi çayı ve akşam çayı diye zamanı göreceli şekilde adeta pay etmektedir. Türk çayına bu açıdan bakılacak olunursa bireyin yaşadığı toplumda aidiyet duygusunu geliştirerek, geçirdiği vakitte alınan hazzı arttırmaktadır.

Aile ortamında ilk olarak sabah tüketilmeye başlanan çay, tüm aile fertlerini bir araya getirmektedir. Kahvaltıda sıcak simit ve sıcak ekmek eşliğinde çaylar yudumlanırken bir iletişim ortamı da yaratılmış olmaktadır. Çayın sıcaklığı, aile ortamının sıcaklığı ile birleşerek paylaşımı arttıran bir pekiştirici görevi görmektedir. Aile ortamında akşam tüketilen çaylarda ise daha çok günün hangi birey için nasıl geçtiği aktarılmaktadır. Genellikle akşam yemeklerinden sonra çay eşliğinde bir araya gelen aile bireyleri ortak bir bağlamda buluşmaktadır. Hatta sohbet esnasında ayağa ilk kim kalkarsa ondan çayları tazelemesi istenmektedir. Bu açıdan bakıldığında iletişimi başlatan, iletişimi arttıran ve sürekliliğini sağlayan bir araç olduğu öne çıkmaktadır.

Toplumsal alandaki çay tüketim kültürü ise kendi içerisinde çeşitlenmektedir. Toplumsal alan geniş bir kitleyi tanımlamaktadır. Dolayısıyla iş yerleri, kafeler, çay ocakları, çay bahçeleri gibi mekânlar da birer toplumsal alandır. Çayın bu alanlarda hazırlanmasından tüketimine kadar geçen tüm evreler kültürel birikimle harmanlanmıştır. Yine bu alanlarda kullanılan ifade biçimleri ve davranış türleri sosyokültürel açıdan oldukça renklidir. Türk toplumunda çay denildiğinde akla kahvehaneler ve çayhaneler gelmektedir. Buralar önceden sadece erkeklerin uğrak mekânı iken günümüzde kadınların da oturup çay içtiği mekânlar haline gelmiştir.

Çayın kahveden veya çay ocağından esnaflara dağıtımı esnasında ortaya çıkan türlü araç, gereçler ve tekniklerin olduğu görülmektedir. *"Örneğin Erzurum'da, çayhane dışında çay götürülürken tabak bardağa kapatılır. Sonra tabak düz duruma getirilir ve içi dolu bardak ters vaziyette kalır. Müşteriye uzatırken garson el çabukluğu ile bardağı eski haline getirir. Bir damla bile sıvı kaybına meydan verilmediği gibi, çay soğuğun tesirinden de kurtarılmış olur."* (Kuzucu, 2012: 289) Geliştirilen bu teknik ile birlikte Türk insanının pratik hafızası bir kere daha kendini göstermektedir.

Çay tüketim alanlarında belli tutum, ifade ve davranış kalıpları oluşmuştur. *"Ücret ödeme sırasında içgüdüsel olarak herkesin birbiriyle yarış içerisine girmesi, eğer biri çay masrafını üzerine almışsa, diğer(ler)inin hiç değilse tütünün kendisinden olmasını istemesi, toplu içimler sırasında ücret ödemekten kaçınan ya da maddi hesap kaygısına düşen kişinin ayıplanması gibi tutumların hepsini, Türk'e özgü çay protokolü olarak değerlendirmek mümkündür."* (Kuzucu, 2012: 290) Kuzucu'nun adlandırdığı şekliyle "çay protokolü" içerisinde çok geniş bir saha vardır. Çay ve çaya ait kavramlardan hareketle kalıplaşmış sözlerin ve deyimleşmiş ifadelerin kullanıldığına rastlanmaktadır. Toplum içerisinde en azından bir çayımı iç, çay parası bile cebinde yok, kimseye çay bile vermez vb. ifadeler söz konusu içeceğin kültürümüzle kurduğu derin ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

Çay için kullanılan ifade tarzları ise geleneksel dünyamız ile yöreden yöreye çeşitlenmiştir. Yörelerimiz coğrafi şartlar ile birlikte kendi ifade şekillerini oluşturmuşlardır. Diyarbakır'ın pek çok yerinde demli çay için Kalın Çay, açık çay için İnce Çay ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.(KK6) Ayrıca açık çay için bulaşık suyu gibi yakıştırmalar da karşımıza çıkmaktadır. Çay hem kaynamamış hem de demsiz ise "yalyalaşık çay", "yalaşık çay" ifadeleri de çokça kullanılmaktadır.(KK1) Yine aşırı demli çaylar için zift gibi, katran gibi benzetmeler de kullanılmaktadır. Demli çay için namuslu çay ifadesi de sıklıkla görülmektedir. En genel bilinen ifadenin ise Tavşankanı çay olduğu görülmektedir. Tavşankanı çay genellikle demli ve berrak kırmızımsı rengi ifade etmektedir.

Çay koymak, çay demlemek, çay yapmak ifadelerinin yanında ise Güneydoğu'da çay asmak ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.(KK6) Adıyaman'da ise çay katmak ibaresi kullanılmaktadır.(KK7) Yer yer çay dök ifadesi de görülmektedir. Bazı yerlerde ise "bizi çayla" ifadesinin yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir. (KK7) Çay doldurulurken kullanılan dudak payı ifadesi ise artık neredeyse deyimleşmiş bir kavram haline gelmiştir. Dudak payı, çay doldurulurken bardağın ağız kısmında biraz boşluk bırakmak anlamına gelmektedir. Dudak payı bırakılmamışsa bardak ağzına kadar dolu olduğu için içen kişi zorlanabilmektedir. Bu nedenle borç mu veriyorsun bu kadar doldurdun denilerek bu ifade ile tepki gösterilmektedir.

Tüm bu bilgilerden hareketle aile ortamından başlayarak sosyal hayata geçen çay, aile bireylerinin iletişimini güçlendirmektedir. Aile ortamında bireyleri bir yerde buluşturmaktadır. Sosyal hayatta ise bireyleri bir araya getirerek kaynaştıran yapısı dikkat çekmektedir. Türk çayı bireylerin arkadaşlık ilişkilerini sürdürmesini sağlayan, çalışma arkadaşlarıyla ya da tanıdıklarıyla eğlenceli vakit geçirmeyi organize eden bir içecek şeklinde anlamlandırılmaktadır. Çay denildiğinde akıllara ilk olarak sohbet, muhabbet ve samimiyet gelmektedir.

2. Misafirlikte Çay

Topluma açılan en önemli olgulardan biri olarak misafirperverlik kavramının varlığı dikkat çekmektedir. Türk toplumunun olmazsa olmazlarından biri misafirperverliktir. Toplumumuzda misafir kabul etmek, misafir ağırlamak bir kültür sembolüdür. Karşı tarafa verilen kıymetin, hatırın göstergesi o kişiyi veya kişileri eve kabul etmektir. Toplumumuzda ev mahremdir. Eve kabul edilmek, ağırlanmak karşıya duyulan güvenin ve samimiyetin yansımasıdır. Bu olgu Türk toplumunda ben duygusundan çıkarak "biz" olma aktarımını kuvvetlendirmiştir. Nitekim Türk toplumu yalnızlığı pek sevmemektedir. Kalabalık aile yapılarımız yani büyüdüğümüz ortamdan akraba, arkadaş ortamına kadar geniş bir aktarım alanında yer almaktayız.

Birey; akrabaları, arkadaşları, komşuları ya da tanıdıklarıyla akşam sohbetlerinde bir araya geldiğinde ilk içeceği olarak çay yerini almaktadır. Bazen misafirler yemeğe davet edilerek akabinde hemen çay ikram edilmektedir. Ya da yemekli misafir değil ise akşam çayına davet edilerek çay saatinde buluşma gerçekleştirilmektedir. Çayın yanında türlü ikramlar hazırlanarak çay, deyim yerindeyse çıplak yani tek olarak tüketilmemektedir.

Burada amaç çayla beraber adeta bir yardımcı öğün oluşturup sohbete, muhabbete daha da samimiyet katmaktır. Ayrıca misafirlik boyunca hem ikram olarak kullanılmakta hem de geçirilen süreyi daha tamamlayıcı hale getirmektedir. Çay sıcak olduğu için misafirlikte geçirilen sürenin uzamasını da sağlamaktadır. Öte yandan çay diğer içeceklere nazaran Türk toplumunda daha ekonomik bir içecek olarak kabul görmektedir. Ucuz ve kolay temin edilmesi yönüyle bireyleri maddi açıdan zorlamamaktadır. Böylece her evde buharı tüten bir demlik çay bulabilmek mümkün olmaktadır.

Misafirlik olgusu ile birlikte tüketim biçimleri çeşitlenerek; ikram-sunum tarzları ve hareket, tavır, davranış türleri gelişmiştir. Misafirlik esnasında ilk olarak takınılan tavır ve tutumlar dikkat çekmektedir. Örneğin, çay ikram edilirken odada bulunan yaşça büyük kişilerden başlanarak küçüğe doğru ikram yapılmaktadır. Çünkü geleneklerimizde büyüğe saygı önemlidir ve yiyecek içecek ikramında önce büyük olan kişiye ikram yapılmalıdır. Çay, burada geliştirilen bu tutumla birlikte gelenek ile yoğurulan kültürel değerlerimizi gelecek kuşaklara aktarmaktadır. Misafirin nasıl ağırlandığını gören çocuk büyüdüğünde bu geleneği kendi ev ortamında devam ettirecektir. Böylece çocukların ahlaki ve kültürel gelişimine de doğrudan etki edebilmektedir.

Çay ikramı için öncesinde ve sonrasında birtakım hazırlıklar yapılmaktadır. Çaya gelecek olan misafirler için günlük yaşamda kullanılmayan özel misafir bardakları çıkarılmaktadır. Yine ikram esnasında kullanılacak çay tabağı, çay kaşığı, çay tepsisi gibi araçlar takım olarak uyumlu seçilmektedir. Çay tepsisinin kimi yerlerde dantellerle süslenerek götürüldüğüne rastlanmaktadır. Çayın yanına hazırlanacak ikramların ise özenle seçilmiş tabaklarda sunulduğu görülmektedir. İkramlar hazırlanırken hem tatlı hem tuzlu olarak dengeli bir ikram hazırlanmak amaçlanmaktadır. Toplu akşam oturmalarının dışında bir misafir ayaküstü uğramışsa ve fazla kalamayacaksa hemen "bir çay demleyeyim" ya da "bir çayımızı iç en azından" denilerek ikramsız göndermemeye dikkat edilmektedir.

Çay, sözsüz iletişimin de temsili olabilmektedir. Çay içiminde eğer kişi bir bardak daha içmek istemiyorsa çay bardağının üzerine çay kaşığını yüz üstü şekilde yatırarak artık içmeyeceğim mesajını vermektedir. Bu davranış bir çeşit iletişim metodudur. Çay böylece kendine has bir iletişim metodu oluşturmuştur. Bu hareketi Türk toplumunda herkes anlayabilmektedir. Bu durumda çay, türlü sözsüz iletişim biçimlerinin oluşumuna çeşitli açılardan etki etmektedir.

Türk çayının kolektif tüketim alanlarından biri de çeşitli amaçlarla bir araya gelinen organizasyonlardır. Bu organizasyonlardan biri Türkiye'de geleneksel hayatın bir parçası olan meşhur kısır günleridir. Kısır günü denildiğinde akıllara kısır çay birlikteliği gelmektedir. Bu günlerde hanımlar bir evde toplanarak çeşitli ikramlarla birlikte kısır yiyerek sohbetler etmektedirler. Bu sohbetlerin eşlikçisi olan çay sıcak oluşu ve hemen tüketilip bitmemesi açısından yapılan sohbetlere süre kazandırıcı olması nedeniyle bolca tüketilmektedir. Dolayısıyla sohbetin süre açısından uzaması ve birlikteliğin daha da geç sonlanması açısından bir etkileşim oluşturmaktadır. Ayrıca yenilen yiyeceklerin yanına yakıştırılması çayın hem gıda yönüyle hem de tat veren bir içecek olması nedeniyle tamamlayıcı olduğunu göstermektedir.

Toplumsal etkileşimin içerisinde yerini koruyan çay, birey ve dış dünya arasındaki ilişkiyi de oluşturmaktadır. Bu ilişki biçimlerinden bir diğeri komşuluk olgusudur. Komşuluk ilişkilerinin kurulmasında payı olan çay, ikili ilişkilerin ve apartman kültürünün oluşmasında aktif rol üstlenmektedir. Gün içerisinde komşu/lar çaya davet edilerek adeta gündelik hayat telaşına bir mola verilmek istenmektedir. Cinsiyet açısından tüketim olarak düşünülürse genellikle kadınların bu noktada daha ön plana çıktığı görülmektedir. Ama bir esnaf da kapı komşusunu çaya davet edebilmektedir. Esnaflık sadece erkeğe has bir durum olmamakla birlikte kadın esnaflarımız da vardır. Ama erkek esnaf oranının fazla olması nedeniyle genellikle erkek esnafların komşularını dükkânında ya da dükkânının önünde çaya davet ettiği görülmektedir. Bu toplanma esnasında günlük konuşmalardan, politikaya kadar oldukça geniş bir konu yelpazesi kendini göstermektedir. Çaylar bu esnada ya ev sahibi olan kişinin dükkânında demlenmekte ya da yakın bir çay ocağından kişi sayısına göre istenmektedir.

Görülmektedir ki Türk değer yargıları ile birleşen ve sentez bir yapı sergileyen Türk çay kültürü misafirlikten başlayarak çeşitli iletişim biçimlerinde yerini almaktadır. İlk olarak misafirlik olgusu ile birlikte çeşitlenen tüketim biçimleri ve bireylerin davranış biçimleri üzerinde geleneksel bir tavır oluşturmaktadır. Misafirlik ile ilişkilendirilen komşuluk olgusu çayla daha farklı bir boyut kazanarak bireyleri ortak noktada buluşturup kendi bağlamını yaratmaktadır.

3. Hayatın Geçiş Aşamalarında Çay

İnsan denilen varlık dünya hayatında sınırlı bir ömür yaşamaktadır. Bu sınırlı ömründe çeşitli aşamalardan geçerek bireye dönüşmektedir. Bu aşamalar ise geçiş dönemi olarak adlandırılmaktadır. *"Bilindiği gibi insan yaşamının başlıca üç önemli "geçiş dönemi" vardır: Doğum, evlenme ve ölüm. Herbirinin kendi bünyesi içerisinde birtakım alt bölümlere ve basamaklara ayrıldığı bu üç önemli aşamanın çevresinde birçok inanç, adet, töre, tören, ayin dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek söz konusu "geçiş"leri bağlı bulundukları kültürlerin beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetmektedirler. Bunların hepsinin amacı da kişinin bu "geçiş" dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır."* (Örnek, 1995: 131) Ayrıca ara geçiş dönemleri olarak adlandırılan sünnet, asker uğurlama, hacı uğurlama/karşılama gibi durumlar da insan hayatının birer parçasıdır.

İlk aşama olan doğum, insan hayatının başlangıcıdır. Bireyin dünyaya adım attığı bu evrenin sağlıklı ve güzel ilerlemesi için Türklerde çok çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bu uygulamalar içerisinde çay yerini almaktadır. Bu noktada çayın genellikle sağaltıcı yönünden faydalanılmaya çalışılmaktadır. Çayın sağladığı faydalardan biri olarak doğum yapan kadına çay içirildiği görülmektedir. Lohusa kadına içirilen çayın kadında göbek yapmayacağına inanılmaktadır. (KK2, KK4)

Çayın deva veren özelliğinin yanında bir tür hediye olarak yeni doğum yapmış kadına götürüldüğüne rastlanmaktadır. Kütahya'da *"Doğum yapan kadın hastaneden çıkıp eve geldiğinde komşular, akrabalar ve diğer yakın çevre gözaydınlık için giderler. Giderlerken süt, çay, küp şeker, kahve ve nişasta götürülür."* (Çınar, 2019: 42) Ayrıca Uşak'ta *"Kırk mevlidinde yemek yapmaya maddi gücü bulunmayan aileler, evinde peksimet (bir tür haşhaşlı hamur işi) yaparak zeytin, peynir ve çayla konuklarına ikram eder ve Kuran-ı Kerim okuturlar."* (Çınar, 2019: 32) Çay hem tüketilen hem de hediyelik bir unsur olarak da kıymetli görülen kültürel unsur haline gelmiştir. Üstelik bu durum Türkiye'nin pek çok yerinde bu şekildedir.

Yaygın kanılara göre iki ile altı yaş arası kabul edilen çocukluk çağı, bireyin psikolojik ve biyolojik olarak yetiştiği bir dönemdir. Halk arasında besleyici özelliğiyle de ön plana çıkan çay çocuk beslenme pratiklerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Çaya bisküvi, ekmek gibi gıdaların doğranarak yedirilmesi sık rastlanan bir çocuk beslenme pratiğidir.

Çocuğun dişi çıktığı zaman yine bir takım ritüeller yapılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de diş buğdayı geleneğidir. Diş hediği olarak da bilinen bu uygulamada buğday ve nohut kaynatılıp, pişirilmektedir. Çocuk bir tepsiye (siniye) oturtulmaktadır. Önüne makas, tesbih, para, kalem, altın bir eşya vs. konulmaktadır. Çocuk bunlardan hangisini seçerse ileride mesleğinin o olacağına inanılmaktadır. İşte bu organizasyonda çayla birlikte kekler, salatalar, börekler, dolmalar vb. birçok ikram çay eşliğinde ikram edilmektedir. Bu ritüelin olmazsa olmazı çay'dır.

Evlenme pratiklerinde ise çayın daha çok gelenek ve görenek yönü ön plana çıkmaktadır. Düğün öncesi pratiklerde bazı yerlerde çeşitli uygulamaların çay etrafında oluştuğu görülmektedir. Düğün öncesinde Erzincan yöresinde kız istemeye geldiklerinde kız evi eğer kızı vermeyecekse kahve yerine çay ikram etmektedir. (KK3) Benzeri bir uygulama Aydın 'da görülmektedir. *"Kız evi gönülsüzse istemeye gelenlerin hediyeleri kabul edilmez, sade kahve ikram edilir. Ayakkabılarına su dökülür, süpürge sapı aşağı gelecek şekilde gelenlerin görebileceği yere konur. Tuzlu kahve, tuzlu çay ikram edilir veya "nasibinizi başka yerde arayın" denilir."* (www.aydin.ktb.gov.tr) Yine *"Afyonkarahisar'da kız isteme esnasında erkek tarafına yalnızca su ikram ediliyor. Kız verilirse erkek tarafı Cuma günü çaya davet ediliyor."* (www.memurlar.net) Çayın evlilik öncesi, sırası ve sonrasında ait olduğu kültürel dünyalarla etkileşime girip yörelere has adetlerin oluşumunda öne çıktığı görülmektedir.

Çay, evlilik kurumunun oluşmasında önemli bir değer olmuştur. Evlilik öncesinde, evlilik sırasında ve sonrasında gelenekle harmanlanmış bir yapıda karşımıza çıkan çay, evlilikte özellikle sembolik bir unsur olarak görülmektedir. Kız isteme törenlerinde hem bir iletişim metodu hem de toplu olan bu törenin vazgeçilmez ikramı olmayı başarmıştır. Evlilik sonrasında ise çiftler arasında bir muhabbet aracı olarak yerini almıştır.

Hayatın son önemli evrelerinden bir tanesi olan ölüm belki de taşıdığı bu soğukluk yüzünden toplumumuzda çok fazla ağıza alınmamaktadır. Bunun yerine vefat etti, öte dünyaya göçtü ifadeleri ile tanımlanmaktadır. Özellikle kişinin ölümünden sonra bireye verilen değeri gösteren taziye geleneği söz konusudur. Taziye kişinin ardından duyulan üzüntüyü ifade etmek için var olan önemli bir durumdur. Bu durumda çayın tek başına bir ağırlığı vardır.

Türkiye genelinde taziye geleneğine bakıldığında çayın yemek ikramıyla beraber ikram edildiği ayrıca yine her gelene mutlaka çay ikramı yapıldığı görülmektedir. Şanlıurfa'da *"Taziye için gelenlere acı kahve(mırra) ve koku(gülyağı) ikram edilir. Önceleri sigara da ikram edilirdi. Ancak son zamanlarda, isabetli bir uygulama olarak sigara ikram edilmemektedir. Köylerde ise ek olarak çay, yemek vaktinde ise yemek ikram edilir."* (Keskin, 2006: 23) Bitlis'te *"Köylerde taziyeye gidişte genellikle torba halinde çay şekeri götürülür."* (www.kulturportali.gov.tr) Amasya'da *"Cenaze defnedildikten sonra kabristandan dönen cemaate cenaze evinde veya tahsis edilen bir mekanda verilen yemektir. Sınır olmamakla birlikte ekseri pide, çay veya soğuk meşrubatlar verilir."* (www.kulturportali.gov.tr) Çayın taziyelerde dahi gelen misafire sunulması yas günlerinde bile

kültürün bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Çayın bu şekliyle tek başına bir besin olarak düşünülmesi oldukça kıymetlidir. Çay böyle günlerde yasın paylaşılmasını sağlayarak bir nebze de olsa acıyı hafifletmektedir. Acıyı toplumsal bir üzüntüye dönüştürdüğünü söylemek mümkündür.

4. Diğerleri

Çay, toplumumuzda çok çeşitli işlevlerle de karşımıza çıkmaktadır. Halk hekimliğinde tedavi, imece ruhunda dayanışma, falda gelecek yorumlama, halk botaniğinde gübre gibi türlü amaçlarla kullanılmaktadır. Nitekim Türk toplumu dayanışmaya ve yardımlaşmaya çok önem vermektedir. Durum böyle olunca imece ruhu ortaya çıkmaktadır. Çayın Türkiye'deki vatanı Karadeniz'dir. Burada çaylar toplanırken köylüler birbirine yardım etmektedir. Fakat inanışa göre çay toplamaya katılmayan bir köylü olursa ertesi yıl çayının yetişmeyeceği inancı oluşmaktadır. Çay, bu noktada bolluğun, bereketin ve toplumsal dayanışmanın ruhunu yaşatmaktadır. (KK5)

Çayın yetiştiği topraklar olan Karadeniz'de bir başka inanış yine çay etrafında oluşmuştur. Çay yaprakları evlerde nazarlık olarak kullanılmaktadır. Evlere ve kapılara asılan çay yapraklarının kötü, negatif enerjiyi bertaraf edeceğine inanılmaktadır. (KK5)

Çay denildiğinde akla gelen bir uygulama da fal inancıdır. Çay falı bakılarak gelecek yorumlanmak istenmektedir. Çay içildikten sonra çay tortularının bardaktaki şekline göre kehanetlerde bulunulmaktadır. Çay sapı kısa ise eve bir misafirin geleceği ve gelen kişinin kadın olduğu şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Eğer çay sapı uzun ise erkek bir misafirin geleceğine yorulmaktadır.(KK4)

Çayın aynı zamanda ev işlerinde besleyici yönüyle kullanıldığı görülmektedir. Ev hanımlarının bitki ve çiçek köklerine çay posası koyduğu, demliğin altında kalan çay demini bitki ve çiçek topraklarına döktüğü görülmektedir. Çayın içerisindeki bazı vitamin ve minerallerin bitki ve çiçek köklerine iyi geleceği düşünülmektedir.

Çayın deva verici bir içecek olarak görüldüğüne genellikle rastlamak mümkündür. Halk hekimliğinde çokça tercih edilen çayın çeşitli hastalıkları tedavi etmek amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin ayak kokusu olan birinin ayaklarını çay suyu ve çay posası ile yıkaması belirtilirken(KK4), çayın saç dökülmesine iyi geldiği de söylenmektedir. Saçı dökülen kişilerin kınayı çay suyu ile yoğurarak saçlarına sürmeleri gerektiği belirtilmektedir.(KK1) Göz rahatsızlığı olan kişilerin ise gözlerine çay banyosu yaptırdığı görülmektedir.

Türk insanı sıradan bir gününü bile çayla tamamlamaktadır. Çayın yer yer şifai yönünden faydalanmak amacıyla günlük hayatta türlü hastalıklara ve problemlere çözüm üretmek adına çay türlü şekillerde kullanılmaktadır. Yine çay yapraklarının nazarlık olarak kullanılması ve çay bitkisinin toplanmasına kadar sürekli bir kültürel oluşum sağladığı görülmektedir. Nitekim çayın bitki halinden bardaklardaki tüketim haline kadar çok geniş bir alanı çeşitli işlevleriyle doldurduğunu görmek mümkündür.

Sonuç

Türk kültürü oldukça zengin bir hazinedir. Zenginlikleri içerisinde dil, gelenek, görenek, örf, adet, iletişim biçimleri, davranış kalıpları gibi çok geniş bir birikim söz konusudur. Dolayısıyla Türk çayı, Türk kültür yaşamı içerisinde kültürel yiyecek içecek sınıfında yerini almaktadır.

Türk çayı zaman içerisinde Türk'e özgü bir kimliğe dönüşmüştür. Söz konusu kimliğin oluşumunda çayın hazırlanmasından içimine kadar geçen süredeki her bir aşama milli özellikler taşımaktadır. Türk çayı için kullanılan bardaklar, çay tabakları, çayın içimini daha özel hale getirmektedir. Özellikle ince belli cam bardakta çayın tüketildiği görülmektedir. Çayın deminin güzel ve renginin canlı olması çaya karşı iştahı daha da kabartmaktadır. Bununla birlikte desenli çay tabaklarında ikram edilmektedir. Çay şekeri kullanan kişiler içinse çay kaşığı bulundurulmaktadır. Çayın sunumunda yer alan çay tepsisi, ikramlar için kullanılan tabaklar, ikram çeşitleri sunum ve tüketim aşamasını daha çok özelleştirmektedir.

Çayın ve çaya ait olan her şeyin zaman içerisinde kültürel anlamlar taşıması ve başlı başına çaya ait bir dünyanın bu şekilde karşımıza çıktığı görülmektedir. Konuyla alakalı en güzel örnek çay kaşığının bardağın ağzına kapatılarak artık içmeyeceğim, yeterli anlamında kullanılmasıdır. Yine çayla alakalı olarak demine göre yapılan adlandırmaların olduğu görülmektedir. Açık çay, koyu çay, ince çay,

kalın çay, namuslu çay, zift gibi çay ifadeleri Türk toplumunun benzetme ve çağrışım gücünü ortaya koymaktadır.

Çayın her gün demlenerek her yerde karşımıza çıkması kültürel sürekliliği besleyen bir başka olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu olgular değerlendirildiğinde kültürün ve kültüre ait unsurların bireyden topluma aktarıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında sosyokültürel bir açımlamada çayın varlığı dikkat çekmektedir.

Gelenek ve görenekler içerisinde doğum, evlenme ve ölüm gibi durumlarda çayın varlığına rastlanmaktadır. Doğum gelenekleri içerisinde çayın şifa veren yönünden faydalanmak amacıyla yeni anne adayına içirildiği görülmektedir. Evlenme sürecinde çayın geleneklerle bütünleşen yapısı kendini tekrar açığa vurmaktadır. Kız isteme esnasında damat adayına olumlu ya da olumsuz mesajların çay sembolü ile yansıtıldığına rastlanmaktadır. Hayatın son geçiş aşaması olan ölüm ve taziye geleneğinde ise ikram kültüründe tek başına çayın yettiği görülebilmektedir. Neredeyse Türkiye'nin her yöresinde taziye evlerinde çayın gelen misafirlere ikram edilmesi ve hatta ölen kişiye bu şekilde sevap, hayır gidebileceği inancına da rastlanmaktadır.

Çayın günlük bir pratik olması sadece geleneklerde değil hayatın her aşamasında olması nedeniyle kullanım alanını çeşitlendirmiştir. Ev hanımlarının, annelerimizin bitkilerde kullanması, sağaltıcı gücünden faydalanılması ve halk hekimliğinde sıklıkla rastlanması çay adı verilen içeceği daha da ön plana çıkarmaktadır.

Toplu organizasyonlarda ise sıklıkla tercih edilmesinin bir nedeni olarak ekonomik görülmesidir. Çay diğer içeceklere nazaran daha ucuz ve temini daha rahat olduğu için de popüler bir tercih olarak yerini aldığı görülmektedir.

Sosyokültürel açıdan giderek kıymetlenen Türk çayı, Türk toplumun akla ilk gelen tüketim unsurudur. Günümüz teknoloji çağında bireylerin günden güne sohbete, iletişime daha çok ihtiyaç duyması nedeniyle bir çay içelim ifadesi artık çok önemli hale gelmiştir. Çayın sıcak bir içecek oluşu bireylere sohbet esnasında vakit kazandırmaktadır. Ayrıca geçirilen süreyi daha zevkli hale getirmektedir. Dolayısıyla çayın tüketim biçimi sohbet yapısını şekillendirmektedir.

Sonuç olarak, Türk çayı Türk toplumunda türlü durumlarda kullanılan birer sembol, simge, pratik ve ritüel olarak varlığını devam ettirmektedir. Türk insanı, çayı kendi kültürel kimliği ile yoğurarak çaya sosyokültürel açıdan yeni değerler kazandırmıştır. Bu değerler Türk toplumunda birey olma ve toplumla kaynaşmanın ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kaynaklar

Çınar, Z. 2019. *"Geçiş Dönemlerinde Mutfak Kültürü ve Yöresel Mutfak Uygulamaları: Ege Bölgesinde Nitel Çalışma"*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gastronomi ve Mutfak Sanatları, Konya.

Gökalp, Z. Temmuz 2019. *Türkçülüğün Esasları.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Keskin, Z. Y. Temmuz-Aralık 2006. *"Şanlıurfa Halk Kültüründe Ölüm"*. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.16. ss. 7-37.

Kuzucu, K. 2012. *Bin Yılın Çayı Osmanlı'da Çay ve Çayhane Kültürü.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Örnek, S. V. 1977. *Türk Halk Bilimi.* Ankara. İş Bankası Kültür Yayınları: 180

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Bedia Elçi, 1971 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı, Elazığ/Günaçtı.

KK-2: Gönül Bulut, 1974 doğumlu, lise mezunu, kuaför, Elazığ/Maden.

KK-3: Gülşah Erol, 1999 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Erzincan/Kemaliye.

KK-4: Hafize Altay, 1962 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Elazığ/Maden.

KK-5: Havva Arslan, 1952 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Trabzon/Maçka.

KK-6: Leyla Yıldız, 1984 doğumlu, üniversite mezunu, müdür yardımcısı, Diyarbakır.

KK-7: Mine Dalkılıç, 1996 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Diyarbakır/Çermik.

Elektronik Kaynaklar

https://aydin.ktb.gov.tr- Geçiş Dönemleri-Aydın İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (Erişim Tarihi: 13.06.2022)
https://www.kulturportali.gov.tr Amasya Yemek Gelenekleri (Erişim Tarihi: 13.06.2022)
https://www.kulturportali.gov.tr- Atatürk diyor ki… (Erişim Tarihi: 08.10.2026)
https://www.kulturportali.gov.tr Taziye (Başsağlığı) Bitlis (Erişim Tarihi: 13.06.2022)
www.memurlar.net- Yörelerin İlginç Düğün Gelenekleri (Erişim Tarihi:13.06.2022)

ÖTEKİ SESLENİŞ: LAKAPLAR VE ELAZIĞ/SALKAYA KÖYÜ ÖRNEĞİ
ANOTHER FORM OF ADDRESS: NICKNAMES AND THE EXAMPLE OF ELAZIĞ/ SALKAYA VILLAGE

Birol AZAR*

Özet

Halk biliminin malzemesi olmaktan yeterince nasibini alamayan konulardan birisi de ad bilim üst başlığı altında incelemeye çalışılan lakaplardır. Lakap, ada sonradan eklenen ve kişinin herhangi bir özelliğinden dolayı verilen isimdir. Yani lakap, bireyin serbest davranışının damgasını taşımaktadır. Kişiyi kendi adından gayri olarak tanımlayan kişinin baskın/belirgin özelliğini gösteren adlandırmalardır. Kişiye uygun görülen kelimenin lakap olabilmesi için ister gerçek ister mecaz anlamda kullanılsın lakap olacak kelimenin, bireyin ancak grup kültürünün dikkatine ve anlayışına yakalanmış bir özelliğini yansıtması gerekir. Kültürümüzde ad verme, ad koyma, lakap takma şeklindeki adlandırma işi dünya üzerinde halk bilimcilerin, arkeologların, etnografların ilk kültür merkezleri arasında saydıkları Bozkır Medeniyet/kültür çevresinde yani kültürümüzün şekillendiği dönemlerden itibaren önemli bir folklorik malzeme olarak karşımıza çıkmaktadır. Adlandırma, lakap verme/takma toplumların kültürel özelliklerine, inanç yapılarına, hayatı algılayış ve anlamlandırışlarına göre şekillenir ve çeşitlenir. Bu çalışmada Elazığ ili merkeze bağlı çokkültürlü bir yapı gösteren Salkaya Köyünde verilmiş lakaplar üzerinde hem inanç hem kültürel farklılıklar üzerinden bir anlam ve tavır değerlendirilmesi yapılarak alan araştırması yöntemiyle konu irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk bilimi, Ad bilim, Lakaplar, Adlandırma, Sözlü Kültür, Elazığ, Salkaya Köyü.

Abstract

Nicknames, studied under the broader category of onomastics, are among the subjects that have not received sufficient attention within the field of folklore. A nickname is a name added subsequently to a person's given name, bestowed due to a specific characteristic; in other words, it bears the imprint of the individual's spontaneous behavior. These designations identify a person beyond their given name by highlighting a dominant or distinctive trait. For a chosen term to function as a nickname, whether used literally or figuratively, it must reflect a characteristic of the individual that has caught the attention and understanding of the group culture. In our culture, the practices of naming and assigning nicknames appear as significant folkloric elements dating back to the era when our culture was shaped within the "Steppe Civilization/Culture" sphere—a region recognized by folklorists, archaeologists, and ethnographers as one of the world's primary cultural centers. The processes of naming and assigning nicknames are shaped and diversified by the cultural characteristics, belief systems, and perceptions of life held by different societies. This study aims to examine nicknames assigned in Salkaya Village—a settlement near the center of Elazıg province characterized by a multicultural structure—through field research, evaluating the meanings and attitudes associated with these names in the context of both belief systems and cultural differences.

Keywords: Folklore, Onomastics, Nicknames, Naming, Oral Culture, Elazig, Salkaya Village.

Giriş

İnsan topluluklarında bireyleri tanımlama, sınıflandırma ve ilişkilendirme ihtiyacı tarih boyunca farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaçlardan biri de "lakap verme" geleneğidir. Lakaplar, bireylerin fiziksel özelliklerinden karakter yapılarına, mesleklerinden sosyal statülerine kadar pek çok unsurdan beslenen çoğu zaman sözlü kültür içinde şekillenen tanımlayıcı ifadelerdir.

Lakaplar; kişiyi tanımlamasının ötesinde varlığının tescili fonksiyonuyla karşımızdadırlar. "Asıl ada sonradan eklenen ve kişinin herhangi bir özelliğinden dolayı verilen lakapları takan ve alan kişi ne sosyal ne siyasi ne de kültürel bir baskı altındadır (Özkan, 2016: 183)".

Lakap verme sosyal psikolojide kimlik oluşturma ve grup içi iletişim süreçleriyle yakından ilişkilidir. Bireyler içinde bulundukları gruplarda hem kendilerini hem de başkalarını tanımlamak için sembolik araçlara ihtiyaç duyarlar. Lakaplar bu noktada işlevsel bir rol üstlenir.

Lakaplar; kişiyi kendi adından ayrı olarak tanımlayan, kişinin ve takıldığı ailenin bir özelliğinden kaynaklanan ad olarak da tanımlanmaktadır.[1] İnsanlar ilkçağlarda bir kişinin, nesnenin adını çeşitli sebeplerden dolayı doğrudan söylemez onu çağrıştıracak, anımsatacak isimlerle seslendirerek onlardan

* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ/Türkiye. ORCID: 0000-0001-6992-1762. E-posta: bazar@firat.edu.tr

[1] www.tdk.gov.tr 2018

gelebilecek tehlikelerin önüne geçmek istemişlerdir. Hatta halk edebiyatın hâlâ yaşayan işlevsel türlerinden bilmeceler bu yolla oluşturulmuş olmalıdır (Azar, 2019: 369).

Öncellikle lakaplar, bireyin sosyal kimliğini pekiştirir. Bir kişiye verilen lakap, onun grup içindeki konumunu, özelliklerini ya da diğerlerinden farkını vurgular. Örneğin fiziksel bir özelliğe dayalı lakaplar (uzun, kıvırcık) bireyin görünür farklılıklarını öne çıkarırken karakter temelli lakaplar (sessiz, kuzu, hırçın) kişilik özelliklerini yansıtır. İkinci olarak lakaplar, grup içi aidiyet duygusunu güçlendirir. Özellikle samimi çevrelerde kullanılan lakaplar bireyler arasında bir yakınlık ve "biz" hissi oluşturur. Bu durum sosyal bağları kuvvetlendirir ve grup içi dayanışmayı artırır. Ancak bu durum her zaman için olumlu değildir. Lakaplar bazen dışlayıcı, aşağılayıcı ve damgalayıcı olabilir. Bu tür lakaplar bireyin benlik saygısını zedeleyebilir ve sosyal izolasyona yol açabilir.

Sosyo-psikolojik açıdan lakaplar aynı zamanda bir kontrol mekanizması olarak da işlev görebilir. Toplum, bireylerin davranışlarını dolaylı yoldan düzenlemek için lakapları kullanabilir. Örneğin olumsuz bir davranışa sahip bireye verilen lakap hem o kişiyi hem de diğerlerini bu davranıştan uzaklaştırmaya yönelik bir uyarı niteliği taşıyabilir. İnsanlık tarihinde isimler bireyi tanımlayan en temel araçlar olsa da "lakaplar" kişinin toplumsal aynadaki yansımasını, karakterini ve çevresiyle kurduğu bağı çok daha derinlemesine temsil eder. Özellikle Türk kültüründe lakap verme eylemi, basit bir isimlendirmenin ötesine geçerek yaşayan bir sözlü tarih ve toplumsal denetim mekanizmasına dönüşmüştür.

İnsanlar bir kişinin, bir nesnenin, bir durumun ya da bir olayın adını koymadan onu bir işaretle, bir sıfatla, bir özellikle nitelendirirler (Taş, 2005: 106). Ad vermenin insan hayatında ve toplumsal yaşantıda bu denli önemli oluşu ad biliminin ortaya çıkışını ve bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmasını sağlamıştır.

Lakapların mahiyetini kavrayabilmek için öncellikle onların ad bilim üst başlığının neresinde durduğuna bakmak gerekir. Bu doğrultuda, sözcük-kavram ilişkisini esas alan ve bir kavramın herhangi bir dilde nasıl anlam ve anlatım kazandığını, bu süreçte hangi etkenlerin rol oynadığını inceleyen bilim dalı olarak tanımlanan ad biliminin malzemelerinin tasnif edilmesi, çalışmanın yürütülmesini kolaylaştıracaktır.

Kişiye asıl adından sonra takılan ve mutlaka belirgin bir özelliğini gösteren lakaplar kişinin en basit şekilde tanınmasını sağlar. Lakaplar kişilerin çeşitli özellikleri göz önüne alınarak verilir/takılır; sosyokültürel ekonomik durum, meslek-uğraş durumu, etnik köken, soy/sop durumu, fiziksel özellikleri, belirgin tavır ve davranışları etken olan durumlardır.

Ad biliminin[2] alt dallarından olan "anthroponymie-anthroponmy" ise kişi adlarını ele alıp inceler (Seher, vd., 2016: 104). Hemen her alanla ilgili bulunan bu dalı, dil bilimciler, sosyologlar, halk bilimciler vb. kendi alanlarıyla ilgili taraflarıyla ele alarak incelemişlerdir (Sakaoğlu 2001: 9-11). Lakapların önemli görülüp incelenmeye alınması ile bir toplumun aslında hayata tavır alışı da çözümlenecek psikolojik yansımaları tespit edilecektir.

Dinimizde de -İslamiyet'te- Allah'ın sıfatlarının kullanılması yaygın bir teamüldür. Bu durum diğer din ve inançlar içinde bu tür bir kullanım geçerlidir. Örneğin Almanlar şeytanın adı olan Satan yerine tersten okunuşu Notas'ı kullanırlar, Fransızlar Diable yerine bozulmuş şekli olan Diacre'yi kullanır (Karadoğan 2004: 89). Bu şekildeki kullanımlar birçok kültürde görülmekle birlikte bu söyleyişlerin kastedilen varlığın dikkatini/gazabını çekmemek için yapıldığı düşünülmektedir.

Lakaplar sadece sıradan insanlara değil peygamber ve sahabelere de verildiğini kaynaklardan öğreniyoruz. Peygamberlere taşıdıkları vasıflardan ve Kur'an'da geçen ayetlerden hareketle çeşitli lakaplar verilmiştir. Hz. İsa'ya Mesih, Rûhu'llâh, Kelimetu'llah; Hz. Yunus'a Zünnûn; Hz. İbrahim'e Halilu'llah; Hz. Muhammed'e dürüstlüğünden ve güvenirliğinden dolayı "el-emin" lakabı takılmış ayrıca

---

[2] **AD BİLİMİ A. Tür Adları Alanı1.** Bitki adları, **2.** Hayvan adları, **3.** Yiyecek-içecek adları, **4.** Giyim-kuşam adları, **5.** Spor ve sporla ilgili adlar, **6.** Alet adları, 7**.** Meslek adları, **8.** Hastalık adları vs.**B. Özel adlar alanı 1.** Kişi Adları (Anthroponymie) **1.1.** Künyevi adlar: **a.** Asıl adlar, **b.** Soyadları, **c.** Sülale adları, **ç.** Unvanlar, **d.** Köken ile ilgili adlar **-** memleket adları- ırk ve etnik grup adları, **e.** Meslek adları

1.2. Yakıştırma adları: **a.** Lakaplar, **b.** Mahlaslar, müstearlar, tapşırmalar, rumuzlar

2. Yer adları (Toponymie) **a.**Coğrafya adlar, **b.** Belde ve belde ile ilgili adlar, **c.** Yerel adlar **1.3. Din, mezhep, millet etnik grup adları 1.4. Kurum, kuruluş ve eser adları** (Boyraz, 1998: 108**)**

"hatemü'ı-enbiyâ, seyyidü'l-mürselin" de denilmiştir. Ashaptan Hz. Ebubekir'e es-Sıddık; Hz. Ömer'e el-Faruk; Hz. Osman'a Zünnûreyn; Hz. Ali'ye Haydar, el-Murteza; Hz. Hamza'ya esedullah; Halid bin Velid'e Seyfullah gibi lakaplar takılmıştır. (Atlı, 2017: 105)

Türk kültürünün erken oluşum dönemlerinden itibaren lakapların kullanıldığını görmemiz mümkündür. Oğuz Kağan Destanı'na kadar giden Dede Korkut Hikâyeleri'nde de lakaplar şahıs kadrosunun kahramanlıklarının ifade edildiği sıfatlar olarak ön plana çıkmaktadır. Kara Güne, Deli Dündar, Şir Şemseddin, At ağızlı Aruz vb gibi isme, Hamid ilin Mardin Kalesin depip yıkan demir yaylı Kıpçak Melik'e kan kusturan, gelüben Kazanın kızın erlik ile alan al mahmuzlu şalvarlı şeklinde uzun söz kalıpları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. "Kişiler ak, kara, sarı, konur, boz gibi renklerle; deli, alp, dölek, erdemli, namert gibi insani özelliklerle, tülün kuşun yavrusu, bıyığını ensesinde yedi defa düğen, açığı tutanda bıyığından kan boşanan, at ağızlı, bıyığı kanlı vb fiziki özellikleriyle, baba, oğul, kardaş, emmi, güveyi gibi akrabalık adlarıyla, han beğ, bin yiğidin başı ak sancaklı gibi boy mensubiyetiyle sarı donlu, demir donlu, göğsü kızıl düğmeli, kulağı küpeli, gibi kılık kıyafetleriyle nitelendirilirken" (Erol vd. 2016: 180-181) bunlar aynı zamanda lakap fonksiyonuyla da karşımıza çıkmaktadır.

Türk kültüründe lakap verme geleneği oldukça köklü bir geçmişe sahiptir. Orta Asya'dan günümüze uzanan bu gelenek sözlü kültürün önemli bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. Özellikle göçebe yaşam tarzının hâkim olduğu dönemlerde bireyleri hızlı ve pratik şekilde tanımlamak için lakaplar yaygın biçimde kullanılmıştır. Tarihi süreçte lakaplar yalnızca gündelik yaşamda değil aynı zamanda devlet yönetimi ve askeri yapıda da önemli bir yer tutmuştur. Hükümdarlara, komutanlara ve önemli şahsiyetlere verilen lakaplar çoğu zaman onların güçlerini, başarılarını veya karakterlerini yansıtır. Örneğin; Yıldırım, Fatih, Kanuni gibi lakaplar liderlerin tarihsel kimliklerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Anadolu'da ise lakap verme geleneği özellikle kırsal kesimlerde daha belirgin şekilde gözlemlenir. Aynı isimlerin sıkça kullanılması nedeniyle bireyleri ayırt etmek için lakaplara başvurulmuştur. Bu lakaplar kimi zaman kişinin mesleği (İğneci Hasan, Çerçi Salih), memleketi (Palulu Rıza Tilli Ahmet, Gülbaharlı Mustafa), ailesi (Feti Ahmetlerin Talat, Turangilin Mustafa) ya da belirgin bir özelliği (Sefil Hıdır, Pıstıl Osman) üzerinden oluşturulmuştur.

Devlet yöneticilerine de çeşitli vasıflarından dolayı lakaplar verilmesi çok eski uygulamalardandır. Orta Asya eski Türk devlet geleneklerinde ad vermenin yanında lakap verme geleneğinin de olduğunu biliyoruz. Özellikle "kara" kelimesinin lakap olarak yaygınlık kazandığı dikkati çekmektedir. "Karaton, 410'da Hun İmparatorluğunun başına geçen hükümdarın asıl adı değil lakabıdır. Kara +ton = siyah renkli elbise" (Bozkurt, 2003: 66) Osman Gazi'nin " Fahrüddin, Kara", Orhan Bey'in "Seyüddin", II. Mehmed'e "Avcı", I. İbrahim'e "Deli" (Keskinkılıç, 2014: 1-22) gibi lakaplar verilmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Lakaplarla ilgili Siyasetnamede Nizamülmülk kimlere nasıl verildiği hakkında bilgiler verir. Emir İsmail'in torunlarından Nuh'a tek lakap olan Şehinşah denildiğini Nuh'un babasına Mansur denildiğini yazar (Köymen 2018 2018: 7-9). Görülüyor ki lakaplar sadece sıradan insanlara değil devletin üst kademelerindeki kişilere de verilerek onların hem kendilerinden görünmelerini sağlarken hem de lakaplarla yüceltmiş tipler ya da olağanüstü kahraman haline getirmişlerdir. Osmanlı'nın kurucusu Osman'ın lakabı Kara Osman'dı bu lakap onun renginden değil cesur, gözü pek, korkusuz olmasından dolayı verilmiştir.

Osmanlı dönemi biyografik metinlerinde de lakaplara yer verilmiştir. Şakâiku'n Nu'mâniyye Zeyllerinde vücudunun büyüklüğünden dolayı "Kaba Recep Efendi", ayağının yapısından dolayı " Tabanı Yassı Mehmed Paşa", sesinden dolayı " Hüdhüd Abdülkadir Efendi" yaptığı işten dolayı " Tulumbacı Hüsam" gibi birçok lakap örneği vardır. (Atlı, 2017: 106)

Lakaplar genellikle küçük yerleşim yerlerinde köy, kasaba gibi insani ilişkilerin henüz yitirilmediği, yardımlaşmanın devam ettiği, ortak paylaşım ve kullanım alanlarında bir araya gelerek ilişkilerini yoğun olarak yaşadığı küçük yerlerde daha çok verilmektedir. Bu gibi yerlerde "…zade", "…gil", "…oğlu" sözcüklerinin önüne gelen isim, kazanılan itibara veya elde edilen zenginliğe göre toplum içinde hem referans hem de güvence olarak rol üstleniyor kişiler bu isimle hem halktan saygı hem de

ilgili kurumlardan himaye görüyordu. Örneğin Turangilin Mısto, Muhtarın oğlu gibi. Eski köylerde ise bazen sülale bazen aşiret adına bağlanan grup kimliği, kişilerin hareket alanlarını ve toplum içindeki yerlerini tanımlıyordu. Bu adların gücü, yerine göre kişiye imkân veya güvence olarak dönüyordu. Bu yerlerde kişileri birbirlerinden ayırt edebilmek onların daha kolay tanınmasını sağlamak için verilen unvanların, sıfatların zamanlan lakaba dönüştüğü görülmektedir. Örneğin; Zır Mamo: Sesi çok kötü kaba çıktığı için, Şorikli İsmail: Konuştuğu zaman ağzından tükürükler aktığı için, Poto Sunagil: Ailece kısa boylu oldukları için bu lakaplar verilmiştir.

Psikolojik açıdan lakaplar bireyin öz kimliği ile toplumsal kimliği arasındaki köprüdür. Bu süreç genellikle:

-Aidiyet ve Kabul: Bir gruba dahil olmanın sessiz bir anlaşması gibidir. Samimiyetin göstergesi olan sevgi lakapları bireyin topluluk tarafından içselleştirildiğini kanıtlar. (Macir Sadık, Tecir Hüseyin)

-Toplumsal Denetim ve Hiciv: Toplum beğenmediği veya aykırı bulduğu davranışları alaycı lakaplarla yoluyla cezalandırabilir. Bu bireyi toplumsal normlara çekmek için kullanılan fiziksel şiddet içermeyen bir uyarı mekanizmasıdır. (Tilki Halis, Deli Bahri).

Ayırt Edicilik: Benzer isimlerin çok olduğu topluluklarda bireyi kalabalıktan ayırt etmek için en belirgin özelliğine (fiziksel, mesleki veya karakteristik) vurgu yapılır. (Topal Kazım, Gıllıca Emi, Boynu eğri Şükrü, Gara Fatma, Şeker Emi/Ağa, Kıstik Dede).

Lakapları alt kültürün[3] bir ürünü olarak gören Tezcan, alt kültürü de sosyal antropolojide, toplumsal sınıfları, etnik kökenleri, bölgesel, kırsal ve kentsel toplulukları birbirinden ayıran kültürel farklılıklar toplamının her biri olarak görmektedir. (Tezcan 1996: 10)

Asıl ada sonradan eklenen meslek, memleket, ırk ve etnik grup gibi kişinin herhangi bir özelliğini belirten her kelimenin lakap olmayacağı gibi görüşler olsa da kullanımda/bağlamında hepsi kullananlar tarafından lakap olarak tanımlanmakta ve kullanılmaktadır.[4]

2 Ocak 1935 tarihinde yürürlüğe giren 2525 sayılı soyadı kanunu ile lakapların yerini soyadlarının alması amaçlanmıştır. Kanunun 3. Maddesiyle lakabı hatırlatan rütbe ve memuriyet, aşiret ve yabancı ırk ve millet isimleriyle umumi edeplere uygun olmayan veya iğrenç ve gülünç olan soyadlarının kullanılması yasaklanmıştır. 26 Kasım 1935'te çıkarılan 2590 sayılı kanunun 1. Maddesiyle " ağa, hacı, hafız, hoca, molla, efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi ve hazretleri" gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır. Erkek ve kadın vatandaşlar, kanunun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılırlar" hükmü getirilmiştir. (Özkan, 2016: 182)

Türk halk kültüründe lakaplar mizah ve sözlü anlatım geleneğiyle iç içedir. Fıkralarda, halk hikayelerinde, destanlarda, masallarda, türkülerde ve günlük konuşmalarda lakaplar, anlatımı zenginleştiren ve karakterleri belirgenleştiren bir unsur olarak kullanılır. Bu yönüyle lakaplar, sadece tanımlayıcı değil aynı zamanda kültürel bir anlatım aracıdır. Kanuna rağmen lakap kullanma alışkanlığı devam etmiştir. Yüzyıllar boyunca söz varlığı bakımından büyük değere sahip Anadolu'da lakaplar günümüzde de varlığını sürdürmüş, henüz gün ışığına çıkmayan pek çok lakap bulunmayı beklemektedir. "Atalarımızın ruh inceliğinden, manevi değerlerinden olan zarif bakış kabiliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan lakaplar, aynı zamanda kullanıldığı dönemle ve bölge ile ilgili meslek isimlerinden, kişinin ait olduğu boy, soy, aşiret veya geldiği yer ilen ilgili bilgileri yansıtması bakımından da önem arz etmektedir. (Yeşilöz, 2012: 22) Anadolu'nun pek çok yerinde ve bu çalışmanın esasını oluşturan Elazığ'da bu uygulama değişen sosyal yaşantıya rağmen devam etmektedir.

Elazığ ve Harput çevresinde de bu geleneğin canlı örneklerine rastlanmaktadır. Yöre ağzının söyleyiş özellikleri lakaplara doğrudan yansımış; böylece lakaplar yalnızca kişileri tanıtan sözler olmaktan çıkarak bölgenin dil özelliklerini ve gündelik hayatını da taşıyan kültürel unsurlar hâline gelmiştir. "Dayı", "emmi", "emi", "ağa", "çavuş", "dede" ve "nene" gibi akrabalık veya saygınlık bildiren sözlerin lakaplarla birlikte kullanılması, köy toplumundaki hitap ve yakınlık biçimlerini de göstermek-

[3] Alt kültür, üst kültür kavramlarını çağrıştırdığı negatif anlamlar yüzünden doğru bulmayan Boyraz grup kültürü ve ortak kültür kavramlarını kullanır ve kişiye uygun görülen kelimenin lakap olabilmesi için ister gerçek ister mecaz anlamda kullanılsın lakap olacak kelimenin, bireyin ancak grup kültürünün dikkatine ve anlayışına yakalanmış bir özelliğini yansıtması gerektiğini belirtir. (Boyraz, 1998: 110)

[4] Bk. Barlas, 1986: 29-30; Üçer, 1992: 8

tedir. Bu kültür içerisinde mozaik bir yapı gösteren Salkaya Köyü, Elâzığ merkeze bağlı (daha önce Harput nahiye iken Harput'a bağlı) şehrin kuzeyinde yer alan şehre 11 km uzaklıkta Elâzığ-Pertek karayolu üzerinde bulunan tarihi 16. yüzyıla kadar giden eski bir yerleşim yeridir. Son zamanlarda Türkiye'nin en büyük tek parça Roma Dönemi'ne ait mozaiği burada bulunmuş yöre sit alanı ilan edilmiştir. Mozaikte yer alan hayvan minyatürleri yörenin bir dönemler sulak bir av yöresi olduğunu hayvan çeşitliliğinin zengin olduğunu ve bölgenin idarecilerinin ikametgahı olduğunu göstermektedir. Pertek ilçesinin bir dönem Harput'a bağlı olduğu düşünülürse o yöreden birçok ailenin gelip bu köye yerleşmesi daha iyi anlaşılacaktır. Köyde köyün yerlileri- ki kökenlerini Musul ve kuzeye yani Erzurum'a, Azerbaycan'a, Dağıstan'a bağlarlar-köye Pertek ve köylerinden gelip yerleşenler bir kısmı sünni inanca bağlı olan bu insanların yanında Alevi inancına sahip aileler de köye yerleşmişlerdir. Daha sonra konar-göçer bir yaşam süren Şavaklılar olarak bilinen insanlar da köye yerleşmiş köy hem farklı inançlara hem farklı etnik kökene ev sahipliği yapmıştır. Yıllardır köyde bu üç farklı kültür/inanç iç içe yaşamış toplumsal uyumun belki de ne güzel örneğini göstermişlerdir. Bugün köyde hem cami hem de cem evi bulunmakta bu farklılıklar büyük bir zenginlik olarak yaşamaktadır. Bu yüzden bu bölgede yapılacak derleme çalışmaları bize sosyolojik açıdan da pek çok veri verecektir.

Sözlü hafızadan derlenen ve köyde geçmişten bugüne hatırlanan lakaplardan bazıları şunlardır:

Kıstik Dede, Part Mısto, Lito Dayı, Kör Hekim, Gılıca Emi, Boynu Eyri Şükrü, Mede Ğıdır, Haydar Çavuş, Abo Dayı, Ömer Ağa, Tercannı Emmi, Deli Emmi, İnneci Hasan, Sefil Ğıdır, Gırığçı Ğıdır, Çerçi İsmail, Mılla Dayı, Almancı Ğıdır, Artis Ali, Aloş Dayı, Ayıboğan Mustafa, Çırpıcı Ğıdır, Sarı Ahmet, Gadir Esso, Tilli Ğıdır, Mamike, Deli Ezo, Topal Kazim, Şah İsmail, Bozo Ahmet, Ela Mı Gakko, Gaggıl Dayı, Şeker Ağa, Sale Çerçi, Poto Hüsen, Have Abla, Çıtte Nene, Gara Fatma, Ğıdoş, Toramanlı Memet, Pıstıl Osman, Deli Behri, Pepem Sadığ.

Bu örnekler incelendiğinde lakapların farklı kaynaklardan doğduğu görülmektedir. "Kör Hekim", "Boynu Eyri Şükrü", "Sarı Ahmet" ve "Topal Kazim" gibi örneklerde kişinin görünüşüne veya fiziksel bir özelliğine gönderme yapılırken; "Çerçi İsmail", "Sale Çerçi", "İnneci Hasan", "Haydar Çavuş" ve "Çırpıcı Ğıdır" gibi örneklerde meslek, uğraş veya toplumsal görev öne çıkmaktadır. "Tercannı Emmi" ve "Toramanlı Memet" gibi lakaplar ise kişinin geldiği veya ilişkilendirildiği coğrafyayı hatırlatmaktadır. "Almancı Ğıdır" yakın dönem toplumsal hareketliliğinin ve Avrupa'ya işçi göçünün köy dilindeki izlerinden biri olarak değerlendirilebilir. "Deli Emmi", "Deli Ezo", "Deli Behri", "Artis Ali" ve "Ayıboğan Mustafa" gibi lakaplarda ise karakter, davranış veya kişiye ilişkin toplumsal bir izlenimin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte bazı lakapların anlamı bugün ilk bakışta anlaşılamamaktadır. Kıstik, Part Mısto, Lito, Mede Ğıdır, Gılıca, Gadir Esso, Tilli Ğıdır, Mamike, Ğıdoş, Gaggıl, Poto Hüsen, Pıstıl Osman, Pepem Sadığ gibi örnekler, lakapların açıklamalarının da onları hatırlayan kişilerden derlenmesinin önemini göstermektedir. Çünkü lakabın ortaya çıkış hikâyesi unutulduğunda kelime yaşamaya devam etse bile taşıdığı kültürel bilginin önemli bir bölümü kaybolmaktadır.

Lakaplarda Elazığ yöresinin ağız özellikleri de açık biçimde görülmektedir. "Kara" yerine "gara", "eğri" yerine "eyri", "iğneci" yerine "inneci", "artist" yerine "artis", "Mehmet" yerine "Memet" gibi söyleyişler, sözlü kültürün yerel fonetik özelliklerini koruduğunu göstermektedir. Bu nedenle söz konusu lakapları standart Türkçeye bütünüyle dönüştürmek yerine, köyde söylendikleri biçimleriyle kaydetmek dil ve kültür tarihi bakımından daha değerlidir.

Köy lakapları ilk bakışta gündelik hayatın eğlenceli ve renkli unsurları gibi görünse de gerçekte küçük bir yerleşimin sosyal tarihini taşımaktadır. Bir kişinin nereden geldiği, ne işle uğraştığı, nasıl göründüğü, toplum tarafından nasıl algılandığı ve hatta kimi zaman yaşadığı sıra dışı bir olay tek bir lakabın içerisinde kuşaktan kuşağa aktarılabilmektedir. Bu yönüyle lakaplar, resmî kayıtlarda bulunması güç olan yerel bilgilerin sözlü arşivi niteliğindedir.

Bugün büyüklerin hafızasında yaşayan bu adların kayda geçirilmesi, yalnızca kişilerin hatırasını yaşatmak anlamına gelmez. Aynı zamanda Elazığ'ın köy kültürünün, yöre ağzının, toplumsal ilişkilerinin ve geçmiş gündelik hayatının küçük fakat son derece değerli parçalarının gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlar. Bu nedenle köylerde yaşayan lakap geleneği, sözlü tarih ve halk bilimi çalışmaları açısın-

dan üzerinde durulması ve mümkün olduğunca lakapların ortaya çıkış hikâyeleriyle birlikte belgelenmesi gereken önemli bir kültürel mirastır.

Salkaya köyünden derlenen lakapları veriliş nedenlerine göre şöyle sıralayabiliriz:

1) Babasının adına göre verilen lakaplar (Babasının adının kişinin isminin önüne getirilmesiyle oluşmuş, torun ismi de eklenmesiyle üçlü olarak da kullanılmıştır.):

Kadir Hasso(Hasan), İsmail Çavuşgiller, Telet İbo (Talat İbrahim), Gülbarlı Hıdır.

2) Dış görünüşüne göre ve vücudundaki arızaya göre verilen lakaplar. Verilen lakaplar:

Sarı Ahmet, Bozo Ahmet, Poto (Kısa) Hüsen (Hüseyin), Part Mısto (Göbekli Mustafa), Ağe Memed (gözündeki aktan dolayı), Çıtte (kısa boylu) Bacı, Kıstik (kambur kısa boylu) Dede, Topal Kazım, Gıllıca (kıllı) Emi, Boynu eğri Şükrü, Gara Fatma, Porikli (Elâzığ (Harput) yöresel ağzında alına dökülen saç veya erkek saçındaki perçem anlamına gelir. Saçın ön tarafı) İbo, Porikli Hıdo (Hıdır), Lito (kör ama güçlü) Dayı, Kör Cemal Dayı, Hıdo (Hıdır) Zırav (İnce uzun), Pıstıl (kısa boylu) Osman, Çolağ (Çolak) Osman, Küçük Hasan, Bodur Hüsen (Hüseyin), Şiko kollik (zayıf, küçük) Şükrü, Gara Mamoş

3) Yaptığı işe ve mesleğe göre verilen lakaplar:

Kâtip Hıdo (Hıdır), Gırıkcı Hıdır, İnneci (İğneci) Hasan, Çerci (seyyar satıcı) İsmail, Çerci Sale (Salih), Muhtar Memed, Marangoz Vahap Usta, Ceketci İsmail, Tecir (Tacir) Hüsen, Maliyeci Mustafa, Taşçı Osmangil, Bakkal Memed.

4) Davranışlarına/Karakterlerine göre verilen lakaplar:

Sefil Hıdo (Hıdır), Deli Emi (aynı zamanda konuşması tam olarak anlaşılmadığından bir başka lakabı ise Lav Lav'dır.), Deli Ezo (Azem), Şeker Ağa, Deli Behri, Tilki Halis

5) Geldiği yere göre verilen lakaplar.

Gülbarlı Mustafa, Palulu Rıza, Tilli Cemal, Tercannı (Tercanlı), Almancı Hıdır, Çakıllı Süleyman, Zarikli Musto, Bursalı Memo, Gacerli Memed,

6) Askerlik unvanlarına göre verilen lakaplar (çavuş, onbaşı vs.):

Yüzbaşı Murad Abe, Ahmet Onbaşıgiller, Haydar Çavuş (işçilerin başında durduğu için)

7) Toplumdaki yeri ve ağırlığına göre verilen lakaplar.

Doktor Memed (Hastanede işçi olarak çalıştığı için), Muhtar Memed, Hacı Hıdır

8) Hikâyesi Bilinmeyen Lakaplar:

Zokko, Nalbant Musto, Bonduruk Musto, Mılkş, Mede Hıdır, Tutkösü Mustafa, Musto Gome, Sılerej, Sabuncu Yetkin (Adam sabuncu değil), Naylon Musto, Hore Bibi, Gejjo Memed, Mamike

Kaynaklar

Yazılı Kaynaklar

ATLI, Sagıp (2017) "Manisa'nın Demirci İlçesindeki Lakaplar Üzerine Bir İnceleme" C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi C.41, S.1 Haziran s.101-137

AZAR, Birol (2019) Prof.Dr. Ali Berat Alptekin Armağanı (editör: Prof.Dr.Esma ŞİMŞEK vd) Kömes Yay. Konya

BARLAS, Uğurol. (1986) "*Ağır Sanayi Etkisinde (Karabük) Bulak Köyü Halk Bilgisi*", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, I. Cilt, KB MİFAD Yay., Ankara Üniv. Basımevi, Ankara: s. 23-38.

BOYRAZ, Şeref (1998) "Lakaplar Konusunda Bazı Dikkatler ve Bir Yöre Örneği" Türklük Bilimi Araştırmaları, VII. Sayı, Sivas, s.107-138

BOZKURT, Nebi (2003). "Lakaplar", *İA*, Cilt: 27, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 65-67.

KARADOĞAN, Ahmet: "Türk Ad Biliminde Renk Kültü", Milli Folklor, C. 8, S. 62, Yaz 2004. s. 89.

KESKİNKILIÇ, Esra, (2014) "Sultanî Lakaplar (veya Devletlü ve Saadetlü Lakaplar)", *Acta Turcica* Kültürümüzde İsim Özel Sayısı, Yıl: 6, S.1-1, Ocak, s.1-22.

KÖYMEN M. Altay (2018) Toplu Makaleler I: Atatürk, Tarih Metodolojisi, Kaynakları, Biyografiler, II: Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara

ÖZKAN, Nevzat (2016). "Adlandırma Yöntemi Olarak Lakaplar ve Büyükkışla'daki Örnekleri", I. Uluslararası Bozok Sempozyumu 05-07 Mayıs 2016 Bildiri Kitabı, Cilt: 3, s. 180-189.

SAKAOĞLU, Saim (2001), Türk Ad Bilimi I: Giriş, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

TAŞ, Hülya (2005), "Uludağ Üniversitesindeki Öğrenci Adları Üzerine Yapılan Bir Araştırma", Milli Folklor Dergisi, S. 65, Bahar Ankara s.106

TEZCAN, Mahmut (1996) Kültürel Antropoloji, Ankara Üniv. Eğt. Blm. Fak. Yay., Ankara Üniv. Basımevi, Ankara.

ÜÇER, Müjgan (1992) "*Kimlerdensiniz? (Sivas'ta Adlar, Lakaplar ve Aile Adları Üzerine)*", Kızılırmak, Yıl: 1, Sayı: 12, Sivas Aralık s. 4-11

YEŞİLÖZ, Zafer (2012), "Nevşehir Lâkaplarından Derleme Sözlüğüne Katkılar", Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi, C.1, S. 2, Nevşehir.

Sözlü Kaynaklar[5]

KK-1. Cimşid DUMAN, 1956 Salkaya/Elazığ, Lise mezunu Boynu Eğri Şükrügil.

KK-2. Turan KULOĞLU 1947 Salkaya/Elazığ, , ilkokul, Hakim Ağagil/Kör Hakim

KK-3. Hıdır BAŞ, 1970 Salkaya, Lise mezunu. Gülbarlı

KK-4. Sabri YILMAZ, 1968 Salkaya/Elazığ, lise mezunu. Ömerağagil

KK-5 Turgay Kuloğlu, 1972 Elazığ, Üniversite mezunu. Hakimağagil

KK-6. Kenan NOZOĞLU, Salkaya1975 , lise mezunu, Ayıboğan

[5] Kaynak kişilerin künyeleri "adı, soyadı, doğum tarihi, eğitim durumu ve bulunduğu yörede aldığı lakap" sıralamasıyla verilmiştir. Metin içerisinde ise gönderme yapılan kaynak kişiler "KK-1" örneğinde olduğu gibi kısaltılarak verilmiştir.

SELİM İLERİ'NİN HİKAYELERİNDE FOLKLOR UNSURLARI
FOLKLORE ELEMENTS IN SELIM ILERI'S STORIES

Dilnoza ABDULXAYEVA *

Özet

Folklor, tüm sanatların başlangıcı ve temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmekte olup, halkın gelenek ve göreneklerinin, yaşam deneyimlerinin ve sözlü yaratıcılığının sanatsal bir ifadesi niteliğindedir. Folklor ürünleri, sözlü edebiyatın ilk örneklerini oluşturmakta ve kökenleri oldukça eski dönemlere dayanmaktadır. Bu eserlerde halkın tarihsel geçmişi, yaşam biçimi, manevi ve kültürel değerleri ile birlikte toplumsal deneyim ve birikimleri yansıtılmaktadır.

Selim İleri, modern Türk edebiyatında kendi eserleri ile özgün bir yere sahip yazarlardan biri kabul edilir. Edebiyatın farklı türlerinde yazdığı eserlerinde, özellikle hikayelerinde yazar, okura Türk halkının günlük hayatından parça sunar. Türk insanın hislerini, duygularını ustalıkla yansıtır. Hikayelerde yazarın Türk halk edebiyatı unsurlarından verimli bir şekilde kullandığını görmek mümkündür.

Bu bildiride, Selim İleri hikayelerinde folklor unsurlarından ne kadar ustalıkla yararlandığı incelenecektir. Yazar, hikayelerinde deyim ve atasözlerini etkili bir şekilde kullanmış ve bu onun eserlerinin sanatsal estetik değerinin yükselmesini sağlamıştır. Ayrıca yazarın hikayelerinde milli gelenek ve göreneklerden söz edilmesi hem milli kimliğin yansıtılması hem kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından önemli rol oynadığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak, edebî eserlerde folklor unsurları ile motif ve imgelerin kullanılması, karakterlerin millî kimliğinin oluşturulmasında önemli bir rol oynamaktadır. Yapılan incelemeler, bu unsurların kullanımı sayesinde karakterlerin kültürel ve toplumsal kimliklerinin daha belirgin bir şekilde ortaya konulduğunu göstermektedir. Ayrıca atasözü ve deyimlerin metin içinde yer alması, anlatımın canlılığını ve doğallığını artırarak dilin ifade gücünü zenginleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selim İleri, hikaye, folklor unsurları, atasözü, deyim, türkü, motif.

Abstract

Folklore is considered one of the fundamental origins and primary sources of all arts and represents the artistic expression of the traditions, customs, life experiences, and oral creativity of the people. Folklore products constitute the earliest examples of oral literature, and their origins date back to very ancient times. These works reflect the historical past of a community, its way of life, spiritual and cultural values, as well as its collective experiences and social knowledge.

Selim İleri is regarded as one of the writers who occupies a unique place in modern Turkish literature through his literary works. In the works he produced in various literary genres, particularly in his short stories, the author presents the reader with scenes from the daily life of the Turkish people. He skillfully reflects the emotions and feelings of Turkish society. In his stories, it is possible to observe that the author makes effective use of elements of Turkish folk literature.

This paper examines how skillfully Selim İleri employs folkloric elements in his short stories. The author effectively uses idioms and proverbs in his narratives, which contribute significantly to the artistic and aesthetic value of his works. Furthermore, references to national traditions and customs in his stories play a key role both in reflecting national identity and in preserving and transmitting cultural heritage to future generations. As a result, the use of folkloric elements, motifs, and images in literary works plays a key role in the construction of characters' national identity. The analysis demonstrates that the use of these elements helps reveal the cultural and social identities of characters more clearly. In addition, the inclusion of proverbs and idioms in the text enhances the liveliness and naturalness of the narration while enriching the expressive power of the language.

Keywords: Selim İleri, short story, folkloric elements, proverbs, idiom, folk song, motif.

Giriş

Folklor tüm sanatların başlangıcı ve kaynağı olup halkın gelenek, görenek ve sözlü yaratıcılığının sanatsal ifadesidir. Folklor ürünleri halkın yaşam tarzı ve davranışlarını, söz ve hareketlerini, duygu ve hayallerini, deneyim ve tecrübelerini yansıtan büyük bir kültürel hazınadır. Folklor kelimesi "folk" (halk) ve "lore" (bilim) sözcüklerinden türetilerek "halkbilimi" anlamına gelmektedir. (Çobanoğlu, 2019) Oldukça geniş boyutları olan folklor insana ilişkin incelenmesi gereken en temel ve önemli bilim dalıdır. Düğün, bayram, çocuk, cenaze, dini boyutlar vs. türünden halk gelenekleri; cin, peri, büyü, af-

* Doktora Öğrencisi, Taşkent Devlet Şarkşinaslık Üniversitesi, Taşkent/Özbekistan. ORCID: 0009-0008-2880-0399. E-posta: dbermet0411@gmail.com

sun, muska gibi şeylere inanma biçiminde gündeme gelen bütün halk inançları ile türküler, maniler, bilmeceler, oyunlar, ninniler, masallar, deyimler ve atasözleri folklor konusuna girer (URL-1).

Halk tarafından sözlü olarak üretilen bu miras yazılı edebiyatın temel kaynağı sayılır. Uzun yıllar boyunca folklor ürünleri yazarların dikkatini çekmiş ve derinden etkilemiştir. Şairler ve yazarlar folklordan, onun tema ve fikirlerinden, olay örgüsü ve karakterlerinden, edebi tekniklerinden, sade ifade tarzından faydalanırlar. Böylece kendi eserlerinin halkın ruhuna yakın olmasını sağlarlar. (Шарипова, 2008: 12)

Halkın ortak malı olan folklor ürünleri halkın konuşma dili ve ifade biçimlerini içerir. Edebi eserde atasözleri ve deyimlerin kullanılması konuşmanın canlılığını ve doğallığını büyük ölçüde arttırır. Folklorik unsurlar, edebi eserlerde hem anlatı yapısını zenginleştirir hem de okuyucunun kültürel anlayışını derinleştirir. (Altundaş, 2024: 1)

Selim İleri'nin hikayelerinde atasözü, deyim, kargış, bilmece, türkü gibi halk edebiyatı ürünleri; doğum, cenaze, evlenme gibi insan hayatının dönüm noktalarıyla ilgili örf, adet, inanç ve günlük yaşamla ilgili gelenek ve görenekler yoğun bir şekilde ustalıkla işlendiğini görmek mümkün.

1. Atasözü, Deyim, Kargış, Türkü, Bilmeceler:

Selim İleri hikayelerinde atasözü ve deyim gibi kalıplaşmış ifadelere sık sık başvurmuştur. Mecazi bir anlam taşıyan dil unsurları hikayelerde anlamı pekiştirmeye ve anlatımı güçlendirmeye hizmet etmiştir. Ayrıca yapısal olarak kısa ve yoğun bir anlatım sunmaları sayesinde, hikayenin gereksiz yere uzamasını engellemiştir. Selim İleri'nin hikayelerinde yer alan atasözleri şu şekildedir:

Ömer Tevfik Efendi'ye kızmıyordum, kızsam ne deyişecek, ***eski hamam eski tas.*** *(İleri, 1997: 184)*

En az iki kelimeden oluşan, gerçek anlamından farklı anlam taşıyan deyimler, "anlatımı güzelleştirmek, savunulan fikri ve düşünceyi daha etkili kılmak" (Pala, 2004: 14) için kullanılır. Halkın konuşma dilinde deyimlere sık sık rastlanır. Selim İleri'nin hikayelerinde de deyim kullanımına fazla başvurulduğu görülür. *Hayatımın Romanı* ve *Türküsüz* hikayelerinde tespit edilen deyimler şu şekildedir:

Anneciğim küçük yaşımda vefat etti ince hastalıktan, ölürken adımı sayıklıyordu hala Cenan, Cenan; yabancı memleketlerde öyle annesiz kaldımdı ***iki gözü iki çeşme.*** *(İleri, 1997: 173)*

Bu kadıncağıza Paris'i anlatırdım, ***ağzından sular aka aka*** *dinlerdi. (İleri, 1997: 175)*

Bu sinameki herif evde ***süt dökmüş kedi gibi*** *gezinirken Beyoğlu'nda* ***arslan kesiliyordu*** *herhalde. (İleri, 1997: 186)*

Necib Bey de biçare dışarıda ***dokuz doğurmuş****. (İleri, 1997: 198)*

Pazarları ***iple çekerdi*** *Suat. (İleri, 1997: 48)*

Genellikle, insanlar öfkelendiğinde, mutsuz olduğunda veya haksızlıklara maruz kaldıklarında başkalarının kötülüğünü isteyerek beddua ederler. Selim İleri'nin hikayelerinde de kahramanlar böyle durumlarda duygu ve düşüncelerini kargışlarla ifade ederler:

Kim bilir benim düğünümde de ne davetsizler karın doyurmuştur, ***boğazlarında kalsın*** *son lokmaları açgözlülerin. (İleri, 1997: 176)*

Halkın iç alemini yaşatan, beşikten mezara kadar bütün yaşayışını içine alan en dikkate değer edebi mahsuller türkülerdir (URL-2). Özel ezgi eşliğinde söylenen türkülerde insanlar sevinçlerini ve ümitsizliklerini dile getirir. Selim İleri'nin hikaye kahramanları da mutlu ve bahtiyar günlerinde sevincinden, acı ve kederli anlarında üzüntüsünden türküler söyler:

Helene bir türkü tuttururdu kimi geceler, sesi güzel değildi. Severdin sen gene de. Yolunu yordamını bilmezdi türkülerin, ama sana bir hoş gelirdi. (İleri, 1997: 42)

Gece geç vakit ayrıldım Eşref Selim'den. Al aldı yanakları, kan oturmuştu mavi gözlerine. Türkü söylemişti bize. Yanık sesiyle Toroslardan, göcebelerden ve acılardan ve Orta Anadolu sokaklarından bir şeyler getirmişti. (İleri, 1997: 62)

Duyarlık hikayesinde eser kahramanı yaşlı kadın gençlik yıllarını kadın kadına toplandıkları eski ramazan günlerini, sahurdan sonra dinlenip iftardan sonra bilmece, bulmaca, kaydırmaca söyleyip gülüp eğlendiklerini hatırlar:

Çinçini hamam
Kubbesi tamam
Bir gelin getirdim
Babası imam.
bilebilene aşk olsun, aylar ramazan olacak da, ne bilmeceler bulmacalar, dil üstünde kaydırmacalar, unutmuştum bi çoğunu ... (İleri, 1997: 119)
Ak kuşlar
Camiyi taşlar
Kendi kazanır
Ellere bağışlar. (İleri, 1997: 121)

2. Gelenek, Görenekler ve İnançlar

Hayatımın Romanı hikayesinde Cenan Hanım ikinci evliliğinde ilk kez anne olur. Cenan Hanım "nur topu gibi" oğlu olduğu için Allaha dua eder ve kayınvalidesinin doğumla ilgili gelenekleri yerine getirdiğini şöyle anlatır:

İsmi gibi talihi de güzel olsun inşallah. Kayınvalidem lohusa şerbetini kimselere bırakmadı. Elceğiziyle kendisi pişirdi ve dağıttı. Doğumdan önce yapılması gereken bütün adetleri sırayla, usulünce yerine getirdi. (İleri, 1997: 189)

Gelinlik Kız hikayesinde düğün öncesi gelin ailesindeki telaşlar anlatılırken İncila'nın çeyiz hazırlıkları şöyle ifade edilir:

"Eskiden" diyordu Nuhbe Hanım, "kızların çeyizinde bir teli ipekten, bir teli ketenden kıvır kıvır dokunmuş hilali gömlekler makbuldü." (İleri, 1997: 280)

Aynı hikayede İncila'nın vefat haberini yazar doğrudan dile getirmek yerine cenaze törenlerinde dağıtılan akide şekerleri aracılığıyla dile getirmiştir:

İçinde akide şekerleriyle bir tek lokumun olduğu pembe kağıdı açmıştım. Pembe kağıt külahta İncila Abla'nın soluk baskılı fotoğrafını görmüştüm. (İleri, 1997: 282)

Türk toplumu, tarihsel süreç boyunca misafirperverliği güçlü biçimde koruyan ve sürdüren bir kültürel yapıya sahiptir. Misafir, Türk kültüründe yalnızca bir ziyaretçi olarak değil, aynı zamanda saygı ve özen gösterilmesi gereken bir değer olarak kabul edilir. Bu bağlamda misafirler için özel yemeklerin ve içeceklerin hazırlanması, ikram edilmesi ve onların rahatının sağlanması önemli bir toplumsal norm olarak öne çıkar. *Gelinlik Kız* hikâyesinde Kemal ile annesinin İncila Abla'nın evine geldiklerinde güler yüzle karşılanması ve kendilerine özel ilgi gösterilmesi şöyle anlatılır:

Çocuğa bir bardak tükenmez versenize canım diyor. İffet Hanım hala tükenmez kurardı kış aylarında. Benim için taze meyveler, bal bademler, iç fıstıklar getirir; sessizce bir yana bırakırdı. (İleri, 1997: 275)

Hayatımın Romanı hikayesinde Cenan Hanım görümcesi Zübeyde'nin çocuk sahibi olması için dadısı ve kayınvalidesiyle beraber halkın inandığı batıl inançlara başvurduğunu görmek mümkün:

Hamama gittik, bel çektirdik Zübeyde'ye; üç gün arka arkaya bir başka hamama gittik ve Zübeyde sıcak suyla dolu kurnaya oturdu; komşudan bir taze doğmuştu, sonunu aldık, hemen hamama gittik ve Zübeyde'yi sonun üstüne oturttuk; beziryağını pamuğa döküp Zübeyde'nin rahmini yağladık, Çifte Gelinler Türbesi'nden toprak alıp saklattık ve Eyyüb Türbesi'nde Zübeyde Hanım'a iki rekât peygamber efendimiz için, iki rekât de isteğinin olması için namaz kıldırdık. (İleri, 1997: 201)

Gelinlik Kız hikayesinde mum çiçeklerinin uğursuzluğu batıl inancı dile getirilir. Kemal'in annesi İncila'nın sözünün bozulmasının sebebini mum çiçeklerinin uğursuzluğundan bilir:

"O uğursuz mum çiçeklerinden" diyordu da, başka demiyordu annem. Nişan elbisesi dikilirken söz bozuldu. (İleri, 1997: 280)

Hayatımın Romanı hikayesinde Cenan Hanım evliliğini korumak için dadısı Ebrukeman ile türlü büyülere başvururlar. Hikayede olay şöyle anlatılır:

Ebrukeman bildiği büyülere başvurdu hemencecik, kocamı Konkordıya şantozlerinden kurtarmak için. Koyun başı aldırdık. Birine Ömer Tevfik'in öbürüne gavur karısının yazdık kaşıkların. Koyun

başını mezarlığa gömdük, dadım Ebrukeman durmadan, Ömer Tevfik Efendi ile gavur karısı arasındaki muhabbet bu koyun başı burada nasıl çürürse tez zamanda öyle çürürsün diyordu. (İleri, 1997: 194)

Bütün İstanbul Bilsin hikayesinde Türk kültüründe ve geleneklerinde ayrı yeri olan kahve falı inancından bahsedilir:

Yaşlı kadın anaannemle Gülfidan kalfa'nın kahve fallarına baktı. (İleri, 1997: 294)

3. Geleneksel El Sanatları

İnsan yaşamını devam ettirmek ve maddi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmaya ve üretmeye ihtiyacı vardır. Bunun için bir meslek sahibi olması gerekiyor. Meslek kavramı genel olarak insanlara yararlı mal ya da hizmet üretmek ve karşılığında para kazanmak için yapılan, belli bir eğitimle edinilen sistemli bilgi ve becerilere dayalı, kuralları toplumca belirlenmiş etkinlikler bütünü olarak tarif edilebilir. (Kuzgun 2003: 15) Bir toplumun önemli kültür unsurları arasında geleneksel meslekler gelmektedir.

Geleneksel meslekler; sanatkârın bilgi, beceri ve deneyimine dayanan; üretim sürecinde çevresel koşullara bağlı olarak değişkenlik gösterebilen; estetik değerler taşıyan ve insan yaşamını kolaylaştırmaya yönelik işlevler üstlenen meslek alanlarıdır. Geleneksel meslekler ait oldukları toplumun kültürel kimliğini yansıtan özgün ve sembolik desenleri bünyesinde barındırır; halkın duygu dünyasını ve hayal gücünü estetik bir biçimde ifade eden önemli bir kültürel alan olarak değerlendirilebilir.

Türk kültür geleneğinde geleneksel sanatlardan biri de terziliktir. Selim İleri'nin *Gelinlik Kız* ve *Elbise Haritaları* hikayelerinde eser ana karakterlerinin mesleği de terziliktir. *Gelinlik Kız* hikayesinde İncila ve onun annesi yaşamını sürdürmek için dikişle uğraşıyor ve pazara götürüp satıyorlardı. Bu eserde şöyle ifade edilir:

İncila'yla birlikte bütün günler çalışırlardı. Kasnağa geçmiş işler biter bitmez, İffet Hanım satmaya götürürdü. İncila'nın babasından kalan azıcık emekli aylığına, dul ve yetim maaşına İffet Hanım'ın zorlukla sattığı işlemelerin, göz nurunun, el emeğinin pek ucuza giden karşılığını eklerlerdi. İffet Hanım'ın elinde en canlı iplikler hüzne bulanır; iğne, en göz kamaştırıcı çiçekler acı çökertirdi. Oysa İncila Abla'nın süzenileri, sarmaları, hesap işleri huzur verirdi içimize. (İleri, 1997: 277)

Elbise Haritaları hikâyesinde eser kahramanı Funda terzilik yapıyor ve zorlu bir hayatta yaşamla mücadele ediyor. Onun ellerinde kumaşlar ipler canlı bir mucizeye dönüşüyor.

Funda abla mevsim dönümlerinde gelirdi genellikle. İlkyaz sonlarında, güz ortası gün kısalışlarında, karın yağdığı ilk gün. Kış ayları pazen gecelikleri, çarşıdan alınmış pamukluları dikmeye; yazlar için terletmeyecek, ince kumaşları... (İleri, 1997: 315)

Edebi eserlerde milli gelenek ve göreneklerden söz edilmesi hem milli kimliğin yansıtılması hem kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından önemlidir.

Sonuç

Folklor toplumun değerlerini, inançlarını, geleneklerini ve yaşam biçimini yansıtır. Karakterlerin doğal ve kendine özgü çıkmasında folklor unsurlarının ayrı bir yeri vardır. Hikayelerde yer alan folklorik unsurlar yaratının derinlik kazanmasında önemlidir.

Selim İleri hikayelerinde folklor unsurlarını başarılı bir biçimde kullanmıştır. Yazar Türk kültürü ve modern hikaye tarzını sentezleyerek kendine özgü eserler üretmiştir. Hikayelerdeki atasözleri, deyimler ve halk arasında kullanılan etkili ifadeler yazarın eserlerini süslemiş ve daha cazip hale getirmiştir. Bir de eserlerdeki folklor unsurları eserlerin sanatsal estetik değerinin yükselmesini sağlamıştır. Yazar eserlerinde Türk folklorunun zenginliğini ve çeşitliliğini göstermiş hem de hikayeleri aracılığıyla kültürel mirasın korunmasını, kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamıştır.

Hikayelerde dile getirilen folklor unsurları okuyucuda geleceğe dair umut, iyilik, insanlık, sevgi, sadakat ve asalet gibi ulusal ve manevi değerlerin oluşmasına hizmet eder. Sonuç olarak, edebi eserde folklor unsurlarından, motif ve imgelerinden yararlanmak karakterin milli kimliğini yaratmakta önemli rol oynadığını söylemek mümkündür.

Kaynaklar

Altundaş, E.H.2024. "Orhan Pamuk'un Eserlerinde Folklorik Unsurlar". Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bolu.

Çobanoğlu, Ö. (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş.* Ankara.

İleri: 1997. *Otuz Yılın Bütün Hikayeleri 1967-1997*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık Ltd. Şti.

Kuzgun, Y. (2003). *Meslek Rehberliği ve Danışmanlığına Giriş*. Ankara: Nobel Yayın Dağılım.

Pala, İ. (2004). *İki Dirhem Bir Çekirdek*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Шарипова, *Л*. 2008. "XX асрнинг 70-80-йиллари ўзбек шеъриятида фольклоризмлар". филол. фан. номзоди. дисс., Бухоро давлат университети, Тошкент.

URL-1: https://www.turkedebiyati.org/folklor-halk-bilimi-nedir/ (Erişim Tarihi: 29.04.2026).

URL-2: https://www.turkedebiyati.org/turku-nedir/ (Erişim Tarihi: 29.04.2026).

TARİHSEL KÖKEN TARTIŞMALARINDAN GÜNÜMÜZE SEKEL KİMLİĞİ: MACARİSTAN SAHA ARAŞTIRMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

FROM HISTORICAL ORIGIN DEBATES TO CONTEMPORARY SZÉKELY IDENTITY: AN EVALUATION BASED ON FIELD RESEARCH IN HUNGARY

Öykü YAPA*

Özet

Sekeller, tarihsel kökenleri ve kültürel özellikleri bakımından farklı araştırmalara konu olmuş, Macar toplumu içerisinde kendilerine özgü kimlik özellikleri taşıyan bir topluluktur. Sekellerin etnik kökenine ilişkin Hun, Avar, Hazar-Kabar, Bulgar-İskil, Romen ve Macar tezleri ileri sürülmüş, bu görüşler tarihsel kaynaklar, dil özellikleri ve kültürel unsurlar üzerinden tartışılmıştır. Ancak tarihsel köken tartışmaları, Sekel kimliğinin günümüzde bireyler tarafından nasıl tanımlandığını ve yaşatıldığını tek başına açıklamamaktadır. Bu çalışmada Sekellerin etnik kökenine ilişkin görüşler ele alınarak tarihsel geçmiş ile günümüzdeki kimlik ve aidiyet anlayışı arasındaki ilişki incelenmektedir. Araştırmada literatür taramasının yanı sıra Macaristan'da gerçekleştirilen saha görüşmelerinden yararlanılmıştır. Görüşmelerde katılımcıların Sekel kökenlerine ilişkin bilgileri, aile geçmişleri, kendilerini tanımlama biçimleri ve kültürel geleneklerle ilişkileri üzerinde durulmuştur. Elde edilen bulgular, katılımcıların Sekel kökenlerini önemsemelerine rağmen bu kimliği günlük yaşamlarında her zaman ön plana çıkarmadıklarını göstermektedir. Ayrıca geleneksel uygulamaların ve aile geçmişine ilişkin anlatıların kuşaklar arasında farklı düzeylerde devam ettiği anlaşılmıştır. Çalışmada Sekel kimliğinin yalnızca etnik köken tartışmalarıyla değil, aile belleği, kültürel miras ve bireysel aidiyet üzerinden de değerlendirilmesi gerektiği ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekeller, Sekel Kimliği, Etnik Köken, Kültürel Bellek, Aidiyet.

Abstract

he Székelys are a community that has been the subject of various studies concerning their historical origins and cultural characteristics and that maintains distinctive identity features within Hungarian society. Different theories have been proposed regarding their ethnic origins, including Hun, Avar, Khazar-Kabar, Bulgar-Iskil, Romanian, and Hungarian origins. These theories have been discussed through historical sources, linguistic characteristics, and cultural elements. However, debates concerning historical origins alone cannot explain how Székely identity is defined and maintained by individuals today. This study examines the relationship between historical background and contemporary understandings of identity and belonging by addressing different interpretations of the ethnic origins of the Székelys. In addition to a literature review, the research draws on field interviews conducted in Hungary. The interviews focused on participants' knowledge of their Székely ancestry, family histories, forms of self-identification, and relationships with cultural traditions. The findings indicate that although participants attach importance to their Székely ancestry, they do not always emphasize this identity in everyday life. Furthermore, traditional practices and narratives concerning family history continue to be transmitted across generations to varying degrees. The study demonstrates that Székely identity should be examined not only through debates on ethnic origins but also through family memory, cultural heritage, and individual belonging.

Keywords: Székelys, Székely Identity, Ethnic Origins, Cultural Memory, Belonging.

Kimlik Kavramı

Kimlik, bireyin kendisine yönelttiği "Ben kimim?" sorusuna verdiği cevapla birlikte toplum tarafından nasıl görüldüğü ve tanındığıyla da ilişkili bir kavramdır (Dalbay, 2018, s. 174). Aydoğdu (2004, s. 116-117), kimlik kavramına ilişkin farklı tanımlamalar bulunmasına rağmen bu tanımların merkezinde özne olma durumunun yer aldığını belirtmektedir (akt. Dalbay, 2018, s. 162). Latince idem sözcüğünden türeyen kimlik kavramı, aynılık ve süreklilik anlamlarını taşırken Türkçede "kim" soru kökünden türemiş olup aidiyet, aynılık ve belirli bir kişi olma durumunu ifade etmektedir (Aydoğdu, 2004, s. 117, akt. Dalbay, 2018, s. 162). Türk Dil Kurumunun tanımında ise kimlik, toplumsal bir varlık olarak insanın sahip olduğu özellikler ile onun belirli bir kişi olmasını sağlayan koşulların bütünü şeklinde açıklanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 1998, s. 1324, akt. Dalbay, 2018, s. 163).

Kimlik kavramı, bireyin kendisini tanımlamasının yanı sıra başkalarıyla kurduğu ilişkilerle de bağlantılıdır (Dalbay, 2018, s. 162-163). Gleason (2006, s. 194), kimlik kavramının sosyal bilimlerde 1950'li yıllarda birey ve toplum arasındaki ilişkileri açıklamak amacıyla yoğun biçimde kullanılmaya

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi. E-posta: oykuyp26@hotmail.com

başlandığını ve kavramın "Ben kimim?" ile "Ben nereye aidim?" sorularıyla ilişkili olduğunu belirtmektedir (akt. Dalbay, 2018, s. 162-163). Weeks (1998, s. 85), kimliği bireylerin birbirleriyle taşıdıkları benzerlikler ve farklılıklar üzerinden değerlendirerek kavramın temelinde aidiyet meselesinin bulunduğunu ifade etmektedir ise kimliğin yalnızca bireyin kendi tercihleriyle açıklanamayacağını, kişinin ne olduğu ve başkaları tarafından nasıl tanındığıyla da ilişkili olduğunu belirtmektedir (akt. Dalbay, 2018, s. 162). Connolly'ye göre kimlik, var olmak için farklılığa ihtiyaç duymakta ve kendi kesinliğini güvence altına almak amacıyla farklılığı ötekiliğe dönüştürmektedir (Connolly, 1995, s. 92-93, akt. Dalbay, 2018, s. 162).

Kimliğin değişmez bir özellik mi yoksa zaman içerisinde farklılaşabilen bir olgu mu olduğu, kavrama ilişkin temel tartışmalardan birini oluşturmaktadır.Kimliğin açıklanmasında iki farklı yaklaşımın bulunduğunu belirtmektedir. Geleneksel yaklaşım, kimliği sınıf, ırk ve cinsiyet gibi unsurlar üzerinden belirlenen, tutarlı ve bütüncül bir yapı olarak değerlendirirken diğer yaklaşım kimliğin dinamik ve inşa edilen bir olgu olduğunu kabul etmektedir .Bauman ise kimliği bireyin nereye ait olduğu ve toplum içerisinde nasıl bir konumda bulunduğu konusunda yaşadığı belirsizliklerle ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşıma göre kimlik, yalnızca bireyin mevcut durumunu değil, aynı zamanda kendisini nasıl görmek istediğini ve ulaşmayı amaçladığı konumu da içermektedir (Bauman, 2001, s. 112, akt. Dalbay, 2018, s. 163-164).

Kimliğin bireysel yönünün yanında toplumsal bir boyutu da bulunmaktadır.Özdemir (2001, s. 108), toplumsal kimliği bireyin ait olduğu çevrenin değerleri, normları, dili, dini, sanatı, gelenek ve görenekleri karşısında geliştirdiği aidiyet bilinciyle açıklamaktadır. Bu bağlamda birey, kendi toplumu ile diğer toplumlar arasındaki benzerlikleri, karşıtlıkları ve çatışmaları toplumsal kimliğine yüklediği anlamlar doğrultusunda değerlendirmektedir (Özdemir, 2001, s. 108, akt. Dalbay, 2018, s. 169). Bilgin (1999, s. 59), kolektif kimliği belirli bir topluluğun diğer topluluklardan farklılıklarını ortaya koyma ve bu farklılıkları vurgulama isteğiyle ilişkilendirmektedir (akt. Dalbay, 2018, s. 169). Bununla birlikte kolektif kimlik, değişmeyen bir durumdan ziyade topluluklar arasındaki ilişkiler doğrultusunda sürekli yenilenen ve değişen bir süreç olarak değerlendirilmektedir (Bilgin, 1999, s. 59, akt. Dalbay, 2018, s. 169). Kolektif kimliğin oluşumunda ortak geçmiş, kültürel bellek, gelenekler, semboller, inançlar ve topluluğun kendisine özgü özelliklerine ilişkin geliştirdiği bilinç önemli bir yer tutmaktadır (Bilgin, 1999, s. 59-62, akt. Dalbay, 2018, s. 170). Bilgin'in açıklamalarında kolektif kimlik, topluluğun ortak geçmişini belleğinde yaşatması, bu geçmişi törenler aracılığıyla anması ve kendisini diğer topluluklardan farklı özelliklere sahip bir bütün olarak görmesiyle ilişkili bir aidiyet bilinci olarak ele alınmaktadır (Bilgin, 1999, s. 59-62, akt. Dalbay, 2018, s. 169-170).

Sekeller Kimdir?

Sekeller, tarihsel geçmişleri Avrupa Hun İmparatorluğu ve Attila ile ilişkilendirilen, ağırlıklı olarak Karpat Havzası ve Transilvanya bölgesinde yaşayan bir topluluktur. Sekellerin kökenine ilişkin anlatılardan birine göre, Attila'nın 453 yılında ölümünün ardından Hun İmparatorluğu'nun dağılması üzerine üç bin Hun savaşçısı Karpat Havzası'na çekilerek buraya yerleşmiştir. Sekellerin bu savaşçıların soyundan geldiği ileri sürülmektedir. Bu anlatıda Sekellerin altı boydan oluştuğu, her boyun dört kola ayrıldığı ve bazı boy adlarının Türkçe kökenli olduğu belirtilmektedir. Günümüzde Sekellerin büyük bölümünün Romanya sınırları içerisinde yaşadığı, bunun yanında Macaristan, Avusturya, Moldova, Ukrayna ve Bulgaristan gibi ülkelerde de Sekel topluluklarının bulunduğu ifade edilmektedir (Edirne Haber, 2011, akt Antep, 2020).

Sekellerin tarihsel ve kültürel özellikleri arasında Macarlarla olan ilişkileri, Hristiyanlık inancı, geleneksel yaşam biçimleri ve kendilerine özgü yazı kültürü öne çıkmaktadır. Sekellerin kökenlerini Hunlara dayandıran görüşlerde, topluluğun Türk kültürüyle bağlantılı olduğu savunulmaktadır. Özellikle Göktürk yazısına benzetilen Sekel yazısı, geleneksel yemekler, çeşitli âdetler ve kültürel uygulamalar bu görüşü desteklemek amacıyla öne sürülen unsurlar arasındadır. Bununla birlikte söz konusu benzerlikler, Sekellerin etnik kökenini tek başına kesin olarak belirleyen kanıtlar olarak değerlendirilmemelidir. Sekellerin tarihsel süreçte Macar toplumuyla yakın ilişkiler içerisinde bulunmaları, günümüzdeki

kimliklerinin hem Macar kültürüyle hem de kendilerine özgü köken anlatıları ve geleneklerle bağlantılı biçimde ele alınmasını gerekli kılmaktadır (Antep, 2020).

Sekel Adı

Sekel adı, tarihsel kaynaklarda ve farklı dillerde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Latince kaleme alınmış eserlerde "Sicui" olarak geçen bu ad, Macarcada "Szekelyek", Romencede "Secui", Almancada "Szekler" ve İngilizcede "Szekkely" biçiminde kullanılmaktadır. Sekel adının kökenine ilişkin araştırmalarda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte tartışmalar özellikle iki yaklaşım üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki adın Macar askerî teşkilatındaki sınır muhafızlığı göreviyle ilişkili olduğu, ikincisi ise Volga Bulgarları arasında bulunan bir topluluk adından türediği yönündedir.

Sekellerin tarihsel geçmişine ilişkin araştırmalar, topluluğun Erdel'deki varlığının oldukça eski dönemlere uzanabileceği üzerinde de durmaktadır. Sekel tarihi üzerine çalışmalar yapan Ferenczi, 1936 yılında yayımladığı "Enlakada Bulunan Runik Yazılar" başlıklı çalışmasında Sekellerin en az VIII. veya IX. yüzyıllardan itibaren Erdel'de yaşadıklarını ileri sürmüştür (Doğan, 2004, s. 11).

Sekellerin Hun kökenli olduğu görüşüne karşı çıkan Hunfalvy ise onları Macar toplumu içerisinde sınırların korunmasından sorumlu bir topluluk olarak değerlendirmiştir. Sekel adının sınır muhafızlığıyla bağlantılı olduğunu savunan araştırmacılardan biri de János Jerney'dir. Jerney, bu adın Orta Çağ Macar ordusunda kullanılan ve sınır muhafızı anlamına gelen Latince "Speculator" ya da okçu ve nişancı anlamlarıyla ilişkilendirilen "Sagittarius" sözcüklerinden türemiş olabileceğini ileri sürmüştür. Károly Tagányi ise Macarcada vurmak, nişan almak ve ok atmakla bağlantılı olan "Lő", "Lövő", "Lövöld", "Leveld", "Levél", "Lövérd" ve "Lévárd" kelimelerini Almancada keskin nişancı anlamına gelen "Schütz" sözcüğüyle ilişkilendirmiştir. Tagányi, bu kelimeler arasındaki bağlantıdan hareketle Sekel adının sınır muhafızlığı görevini yerine getiren kişiler için kullanılan bir adlandırmadan doğmuş olabileceğini savunmuştur (Györffy, t.y., ss. 84–85).

Sekel adının askerî görevlerle ilişkili olduğunu savunan araştırmacılar, Latince "Sagittarius" ve Macarca "íjász" sözcüklerinin Sekelleri tanımlamak amacıyla kullanılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Buna karşılık başka bir görüş, adın Türk kökenli toplulukların isimleriyle bağlantılı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, Sekellerin Volga Bulgarlarıyla ilişkili olduğu belirtilen "skil" veya "szkil" adlı topluluklarla bağlantılı olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (Niedermaier, 2009, s. 92).

Sekel adının sınır muhafızlığı görevinden kaynaklandığını savunan görüşlerde, topluluğun Macar Krallığı içerisindeki askerî ve toplumsal konumu da önemli bir dayanak olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede Sekellerin, Rus Kazakları ve Osmanlı Tatarlarıyla benzer biçimde, askerî görevleri karşılığında belirli hak ve ayrıcalıklara sahip oldukları ileri sürülmektedir. Sahip oldukları özel statü, Sekellerin kendilerini özgür bir topluluk olarak görmeleriyle de ilişkilendirilmektedir. Macar ordusunda uzun süre öncü ve artçı birliklerde görev yapan Sekellerin ayrıcalıkları, 1499 yılında Kral II. László tarafından çıkarılan bir kanunla hukukî güvence altına alınmıştır. Böylece Karpatlar'ın fethinden itibaren devam ettiği belirtilen askerî ve toplumsal statüleri resmî bir nitelik kazanarak varlığını sürdürmüştür (Györffy, t.y., s. 44).

Sekellerin Etnik Menşei

Sekeller, tarihsel olarak Romanya sınırları içerisinde bulunan Erdel (Transilvanya) bölgesinin doğusundaki yüksek kesimlerde yaşayan ve kültürel özellikleri bakımından Macar toplumuyla benzerlikler taşımakla birlikte bazı yönlerden farklılaşan bir topluluk olarak tanımlanmaktadır. Sekellerin Macar toplumunun bir parçası olduğu yönündeki görüş, Macarlar arasında yaygın biçimde kabul görmesine rağmen Sekellerin kendi kökenlerine ilişkin değerlendirmeleri bu görüşten farklılık gösterebilmektedir. Bu durum, Sekellerin etnik menşei ve tarihsel kimliği üzerine yürütülen tartışmaların temel konularından birini oluşturmaktadır (Işık, 2019, s.49).

Sekellerin kökeni ve tarihsel geçmişi üzerine özellikle Macar ve Alman araştırmacılar tarafından çeşitli çalışmalar yapılmış, son yıllarda Sekel araştırmacılar da bu alandaki çalışmalara katkı sağlamıştır. Bununla birlikte topluluğun etnik menşeine ilişkin birçok konu henüz kesin olarak açıklığa kavuş-

turulamamıştır. Tarihsel kaynakların sınırlı olması, farklı köken görüşlerinin ortaya çıkmasında ve bu görüşler arasındaki tartışmaların devam etmesinde önemli bir etken olarak değerlendirilmektedir (Işık, 2019, s.49).

Sekellerin etnik menşei hakkındaki tartışmalarda tarih yazımının zaman içerisinde geçirdiği değişimler de etkili olmuştur. Özellikle son iki yüzyılda tarihsel olayların modern ulus ve millet kavramları üzerinden açıklanmaya çalışılması, topluluğun kökenine ilişkin farklı yorumların geliştirilmesine yol açmıştır. Bu süreçte bazı araştırmacılar Sekellerin kökenini Sümerlerle ilişkilendiren görüşler ileri sürerken bazıları da topluluğun geçmişini Romen kökeni üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu yaklaşımların bir bölümünün sınırlı kültürel benzerliklere veya siyasi değerlendirmelere dayanması, bilimsel açıdan tartışılmalarına neden olmuştur. Bu nedenle Sekellerin etnik menşei ele alınırken farklı görüşlerin dayandıkları tarihsel veriler çerçevesinde değerlendirilmesi önem taşımaktadır (Işık, 2019, s.49).

Sekellerin etnik kökenine ilişkin tartışmalar, tarihsel kaynakların farklı biçimlerde yorumlanması sonucunda çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Araştırmacılar, Sekellerin kökenini açıklarken tarihsel kayıtlar, dil özellikleri ve topluluklar arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır. Bu doğrultuda Sekellerin etnik menşeine ilişkin başlıca görüşlerin ayrı ayrı ele alınması, konuyla ilgili tartışmaların daha açık biçimde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Hun Tezi

En eski zamanlardan günümüze kadar Sekeller'in büyük çoğunluğu kendile rinin Atilla'nın soyundan geldiğine inanırlar. Sekeller içinde Atilla hakkında bolca efsane mevcuttur. Asıl nüshası bugün Macar milli müzesinde saklanmakta olan ve "Anonimus" (Yazarının Kral Bela (1172-1196) nın kâtiplerinden olduğu sanılır) ola rak bilinen "Gesta Hungarorum" adlı kronikte Sekeller'in Hunlar'ın devamı oldukları bilgisi ilk defa olarak zikredilmiştir (Niedermaier, 2009, s. 95; Doğan, 2004, s. 13).

Sekeller'in Atilla'ya dayandıklarını, diğer bir ifadeyle Avrupa'da kalan Hun bakiyeleri olduklarını savunanlar bu iddialarını Anonimus'a yani "Gesta Hungarorum" (t.t.1210) ve diğer bir kronik olan Simon Kezai'nin "Gesta Hunnorum et Hungarorum" adlı eserine (t.t.1283) dayandırmaktadırlar. Biz bundan sonra birin cisinden "Anonimus" ikincisini "Kezai" olarak bahsedeceğiz.

Öncelikle bu iddialara temel teşkil eden bu iki kronikte bahsedilen bilgileri inceleyelim. Bunlardan ilki olan Anonimus'un verdiği bilgiler şöyledir; "Arpad ve Macar asilzadeleri (7 Macar beyi kastediliyor) Karpatlara geldiğinde Bihor Kalesi dük'ü190 üzerine savaş hazırlığı yaparken karargâhını Korgy (Couroug) nehri yakın larına kurmuştu. Buradayken yanlarına, önceden kral Attilla'nın halkı (=Siculi gui primo erant popoli Atthyle regis) olduklarını söyleyen Siculi (Sekeller) geldi. Arpad'ın şanı'nı duydukları için ona katılmaya geldiklerini söylediler. Sekel liderleri kendi rızalarıyla oğullarını Arpad'a rehin verip onun ordusunda öncülük yapmayı kabul ettiler"191. İlerleyen bölümde de; "Sekeller'in Macarlarla birleşmesi Arpad'ı Kuvvetlendirdi. Böylece Arpad Sekeller'in öncülüğünde Panonia yı feth etti (Işık, 2019, s.51).

Bundan başka, diğer bir kaynak olan Kezai masalsı Hun tarihinin sonunda ayrıntılı bir hikâyede şunları anlatıyor; "Etzel (Atilla) ölünce kardeş kavgalarında yeni lip önce Yunanistan'a sonra Skythien (bugünkü Ukrayna)'ya kaçan Csaba'yı destek leyen Sekeller, Hunlardan kalan bir halktı. Onun destekçileri Kuzey uluslarından korktukları için Arpad gelene kadar burada yaşadılar ve kendilerini artık Hun değil, Sekel olarak isimlendirdiler. Sekeller Macarların Pannonia'ya tekrar döndüklerini öğrendiklerinde onları Ruthenia (Kuzey doğu Erdel, tahmini Bicaz Gorges civarı) sınırında karşılamaya gittiler. Pannonia'yı beraber fethettikten sonra orada yaşama yarak, Ulahlara birlikte sınır bölgesinde (Erdel'de Sekelistan bölgesi) yaşadılar ve onların harflerini kullandılar (Simon Kézai, akt. Kordé, 2009, s. 95, akt Işık 2019).

Anonymus ve Simon Kézai'nin kronikleri incelendiğinde, her iki eserde de Sekellerin Attila'nın halkı olarak tanıtıldığı ve Árpád'ın Pannonia'ya gelişiyle Macarlara katıldıklarının belirtildiği görülmektedir. Ancak bu bilgilerin birbirini desteklemesi, anlatılanların bütünüyle tarihsel gerçekleri yansıttığı anlamına gelmemektedir. Kézai'nin eserini Anonymus'tan daha sonra kaleme almış olması ve derleme yöntemini kullanması, bazı bilgileri önceki kronikten aktarmış olabileceğini düşündürmektedir.

Bu nedenle iki kronikte yer alan bilgilerin tarihsel olaylarla rivayetler arasındaki farklılıklar dikkate alınarak değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir.

Günümüzde hala Sekeller arasında hâkim olan Hun soyundan geldiklerine dair bu fikirdi. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar bilim dünyasında da destekçisi bol olan bir düşünceydi. Bu tarihten sonra yapılan muhtelif çalışmalar Sekeller'in Hun menşeli oldukları görüşünün geçerliliğini kaybetmesine sebep oldu.(Kordé, 2009, s. 95, akt Işık 2019).

Hun tezine karşı yapılan araştırmalarla Atilla üzerinden anlatılan efsanelerin sonradan uyduru lan, yapay rivayetler olduğu veya ortaçağ kroniklerince kurgulanmış olduğu iddia edildi. Bunlardan başka, bu teorinin ve teoride delil olarak kabul edilen bilgilerin tarihi gerçeklere aykırı birçok unsur barındırdığı, hepsinden önemlisi bu fikrin temellerinin ortaçağda atılmış olduğu kabul görmeye başlandı. Kezai kroniği hakkında detaylı izahatlar yapan Karacsonyi, bu kroniğinin çelişkilerle dolu, hiçbir yerde zikredilmemiş bazı bilgileri zikreden ve şüpheyle yaklaşılması gereken bir eser olduğunu düşünmektedir. Ona göre; Kezai kroniği Josephus, Isidorus, Orosius, Gottfried ve diğer bazı önemsiz müelliflerden ve rivayetlerden derleyerek oluşturmuştur. Bu müelliflerin bile muhtelif hataları her araştırmacının malumudur. Bazılarında kronolojik çelişkiler ve yanlışlıklar bile ispat olunmuştur. Kezai, eserinin birçok yerinde Josephus, Isidorus, Orosius ve Gottfried gibi müellif lerin verdiği bilgileri harfiyen aktarmıştır. Mesela Atilla'nın tarifi için kullanılan be timlemeler bile harfiyen aynıdır (Karácsonyi, 1905, s. 9-11 akt Işık, 2019). Esas itibariyle bu kronik şüphelerle doludur. Kuvvetle muhtemel bu eser birbaşkasının yarım bıraktığı bir

araştırmanın tamamlanmasıyla meydana gelmiş olmalıdır. Kezai'nin bahsettiği Csaba ile Aladar mü cadelesi ve Sekellerin kökeni gibi bazı hususlar diğer hiçbir kronikte bahzedilmemiş (Karácsonyi, 1905, s. 14-16) olmasına rağmen Kezai'nin kroniğinde birden bire ortaya çıkıver miştir. Bu durum eser hakkındaki şüpheleri arttırmaktadır. Hun tezinin modern tarih çiliğin doğuşuyla beraber geçerliliğini kaybetmesinin en büyük nedeni erken dönem Macar kronilerindeki bu meselelerden başkası olamaz (Işık, 2019, s.54).

Avar Tezi

Günümüz Macaristan'ında tarihçilerin büyük çoğunluğu, Macarların; "X. yüz yılın sonunda Karpat havzasına giren Fin-Ugor karışımı göçebe kabilelerin torunla rı" oldukları görüşündedirler. Bu görüşe muhalif olan Vambery, Marjalaki, László, Makkay, Simonyi, Liptak, Engel, Vekony ve Kiraly gibi ünlü üstatların görüşleri gü nümüzde pek destek bulamadı. Bunu, Nisan 2013'de Macar Bilimler Akademisi tara fından düzenlenen Sempozyumdaki bildiriler açıkça ortaya koymaktadır (Dreisziger, t.y., s. 10). Zira bu Sempozyumda sadece bir konuşmacı Karpat Havzasında şu an hâkim olan teoriye karşı gelmişti. Hâkim görüşün çelişki ve kusurlarını açıklayan bu kişi, tarihçi değil, bir antropolog olan Erzsebet Fothi idi (Dreisziger, t.y., s. 2). Fothi, bu teorinin özünü Gyula László ve Janos Makkay'den almış, geliştirerek buna bazı arkeolojik deliller de kazandırmıştı. (Işık, 2019, s.54)

Fothi, uzun kariyeri boyunca Karpat havzasının V. ve XI. asırlara ait insanların anatomik özelliklerini incelemiş, bunun sonucunda çok önemli bazı bulgular elde etmişti. Elde ettiği verilere göre, Macar işgalinden sadece birkaç yüzyıl önce aşağı Tuna vadisini fetheden Bulgarlar'ın genetik yapılarıyla XI. yüzyıla ait Macar insanla rı çok büyük benzerlikler gösteriyordu. Fothi'ye göre "bunlar aynı insanlar olamazdı, fakat aynı genetik kökten geldikleri muhakkaktı. Bazı bulgular bunların anavatan larının günümüz Rusya'sının güney Urallar bölgesi olduğunu gösteriyordu" (Dreisziger, t.y., s. 10). Fothi, bununla birlikte Karpat havzasındaki XIII. yüzyıl öncesi diğer nüfusu da ince ledi. Bunlar arasında Erdel'in güneydoğusundaki Haromszek'de bulunan ve Sekel ler'in ataları olduğuna şüphe olmayan mezarlarda vardı. Fothi'ye göre, Haromszek bölgesinin ortaçağ toplumuyla günümüz Sekel toplumu antropolojik yapı olarak ay nıydı. Haromszek nüfusu, aynı zamanda Avar zamanlarında Karpat Havzasının batı kısmındaki Zala nehri civarında yaşayan insanlarla, yani Avarlar'la olağanüstü ben zerlik gösteriyordu (Dreisziger, t.y., s. 10, akt Işık 2019).

Fothi'nin görüşlerine paralel olarak Gyula Sebetyan (1864-1946) ve Homan Balint (1885-1951), Erdel'de ve Macaristan'ın bazı bölgelerinde bazı rastlantılar ve Arkeolojik kazılar neticesinde bulunan birtakım bulgulara dayanarak Avarlar'ın Se keller'i işaret ettiğini savundular. Sebetyan ve Balint, özel-

likle Bihor ve Oderhey civarında yapılan kazılarda bulunan yazılı belgelerin ve diğer malzemelerin Avar lar'a ait olduğunu tespit etmişlerdi. Bu delilleri dayanak noktası olarak kabul eden Sebetyan'a göre Sekeller, Hun bakiyesi olan Avarlar'dan başkası olamazdı(Karacsonyı, A Szekelyek Eredete, s. 17.). Avarların VII. ve VIII. yüzyılda bu bölgede yaşadıklarına dikkat çeken bu bilim insanları bu bulgularla Sekeller ile Avarlar'ın arasında yakın bir bağın bulunduğunu savun muşlardır (Doğan, s. 14).

Gerek Fothi'nin ve gerekse Sebetyan ve Balint'in çalışma alanları genel itiba riyle Sekel yerleşimleridir. Bu çalışmalarla ortaya çıkan bulgular buradaki iskeletle rin Mongoloid yapıda olduklarını da göstermiştir. Onlara göre bu durum özü şuydu; "Sekeller, Arpad'ın gelişiyle farklı yerlere (Macarlarla beraber) yerleşimiyle bu iki gurup yüzyıllar boyunca karışmış olmalıdır" (Dreisziger, "Dual Conquest", s. 11).

Bu görüşü savunan bilim insanlarının diğer delilleri ise Avar kalıntılarındaki runik yazı ile Sekel runik yazılarının benzerliği ve iki kavmin yerleşim yerlerindeki tarihi uyum ve benzerliklerdir. Onlara göre günümüz pek çok Sekel muhiti eski Avar yerleşimleriyle aynı bölgededir (Doğan s. 14.).

Arkeolojik verilerin tek başına yorumlanmasına ve bazı tarihi olgulara daya nan bu teori özetle; Sekeller'in Avarlar'ın soyundan geldiklerini savunmaktadır. Uzun zaman destek bulamayan bu teoriyi tarihçiler arasında destekleyen Marjalaki (1887-1972) vardır. Marjalaki, Sekeller'in Karpat Havzasında eskiden beri yaşamış olduğunu ve Prens Arpad bu toprakları fethedince, direnmeye bile kalkışmadan Ma carlar'a katıldıklarını savunmaktadır. Bu görüş Macarlar'ın Dual Conquest (=çifte fetih) dedikleri teoriye paralel sonuçlar vermektedir. "Çifte fetih" denilen bu sava göre; "Macarlar IX. Asırda Karpatlara fethettiler. Ancak bu fetihten yaklaşık olarak iki asır evvel, yani Avarlar çağında ana Macar kolundan ayrılan büyük bir gurup Macar, Karpatlara geldi ve burada yurt kurdular (Dreisziger, "Dual Conquest", s. 2-3.)." Bu teoriyi temel alacak olursak esas Macar kolundan ayrılıp batıya göç eden küçük kolun, esas Macar kolu Asıl Macaristan'a yeni yerleşmişken (tahmini 600'lü yıllar) bu göç hareketini yaptığı sonucu doğuyor. Tarihsel verilerin yetersizliği bu teorinin kabul veya reddini de zorlaştırıyor.

Diğer köken teorilerine göre daha tutarlı yanarı bulunan bu tez ilk olarak László Gyula tarafından 1896 yılında ortaya atılmıştı. İkinci Dünya savaşından sonra bilim dünyasında neredeyse hiç destek görmedi. Günümüzde, Karpat Havzasında, hatta Avrupa'nın birçok yerinde Hunlar ve Avarlar ile birlikte yaşayanların dilleri, kültürleri, yaşam biçimleri ve bulunan insan kalıntılarındaki antropolojik özellikler Macarlarla benzer veya aynı kökten geldikleri fikrini düşündürttü. Şüphesiz bunun sebebi iki gurubunda köklerinin Asya olmasıdır. Sekel efsaneleri ve kronikler ışığın da baktığımızda haklı yanları olsa da bilim camiasında kabul görmüş bir görüş değildir (Işık, 2019, s.56).

Sekeller arasında bu ve benzeri düşünceler oldukça yaygındır. Ancak genel görüş Macar soylu Hun kökenli oldukları görüşüdür. Sekel yurduna yaptığımız araş tırma-kültür gezisi esnasında birçok Sekel aydın bu teorinin özeti sayılabilecek bilgi leri bizlerle paylaşmıştı. Hatta biz Türkiye'de yabancı olduğumuz çifte fetih teorisini ve Erdel'de VI. ve VII. yüzyıla ait Sekel runik harfli (bazı çevreler bunu Avar olarak kabul eder) arkeolojik malzemelerin bulunduğunu evvela bu kişilerden öğrendik (Işık, 2019, s.56).

Sekeller'in Avar bakiyeleri olduklarına destek verenler arasında ülkemizde Hüseyin Namık Orkun vardır. Orkun'un Sekeller için kullanmış olduğu "Avar Türk lerinin bakiyesi olan ve bugün Transilvanya' da oturan Sekeller'in kendilerine has yazıları olup, bu yazılarla bıraktıkları eserleri vardır (Orkun, 2006, s. 659)" ifadesinden de anlaşılacağı üzere o, Sekeller'i Avarlar'ın bakiyesi olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte onların Macarlıkla açık bir biçimde ayrıldıklarını da düşünmektedir.

Sekeller'in Hun ya da Avar bakiyesi olduğu hususundaki fikirler özellikle Romen asıllı tarihçiler tarafından gerçekçi görülmeyip bu ve benzeri düşünceleri reddetmektedirler. Romen tarihçi Gheorghe Popa Lisseanu (1866-1945), Romanya Bilimler Akademisi üyesi iken 1941 yılında neşrettiği "Originea Secuilor și Secuizarea Românilor" adlı eser (Lisseanu, 2003) Romanya Devletinin adeta resmi görüşünü yansı tan yayın olarak 2003 yılında tekrar neşredilip özellikle Transilvanya bölgesinde kamuoyu oluşturulmaya çalışılmışsa da bu görüş Erdel'de sadece Romenlerce kabul bulmuştur (Doğan, Atilla'nın Torunları, s. 14.).

Hazar-Kabar Tezi

Kabarların Macarlara katılması, Macar tarihinde önemli gelişmelerin yaşandığı bir döneme rastlamaktadır. Uzun süre Hazar hâkimiyeti altında yaşayan Macarlar, Hazarların askerî teşkilatlanmasından etkilenmişlerdir. Bu süreçte Árpád, yedi Macar boyunun lideri olmuştur. Hazar Kağanlığı içerisinde çıkan bir isyanın ardından Kabar adı verilen topluluklar Macarlara katılmıştır (Porphyrogenitus, t.y., s. 175). Daha sonra Peçenek saldırıları karşısında yenilen Macarlar, önce Etelköz'e, ardından Karpat Havzası'na göç etmişlerdir.

Hazar-Kabar tezini savunan araştırmacılar, Macarlarla Kabarlar arasındaki ilişkiden hareketle Sekellerin Kabar kökenli olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre Sekeller, Macarlarla birlikte Erdel bölgesinde yaşamış, zaman içerisinde Macarcayı benimsemelerine rağmen kültürel özelliklerini korumuşlardır.

Bu tezi savunan araştırmacılardan György Györffy, başlangıçta Sekellerin Kabar kökenli olduğunu düşünmüş, ancak daha sonra görüşünü değiştirmiştir. Györffy, Sekellerin doğrudan Kabarlardan gelmediğini, fakat Kabarlar gibi doğu kökenli bir topluluk olduğunu savunmuştur (Kordé, 2009, s. 100). Jenő Szűcs ise Sekellerin Kabar kökenli olduklarını, yaklaşık 860 yılında Hazarlara karşı ayaklanarak Macarlara katıldıklarını belirtmiştir (Kordé, 2009, s. 100, akt. Işık 2019).

István Fodor'a göre Sekeller, VIII. yüzyılın ikinci yarısında Macarlarla birleşmiş ve daha sonra Kabarlar içerisinde değerlendirilmiştir. Gyula Kristó ise Szűcs ile Fodor'un belirttiği tarihler arasında yaklaşık bir yüzyıllık fark bulunduğunu ifade ederek Sekellerin ve Kabarların Macarlarla farklı dönemlerde birleştiğini ileri sürmüştür (Kordé, 2009, ss. 100–101, akt. Işık 2019).

Buna karşılık Gyula Németh ve bazı dil bilimciler, Sekellerle Kabarlar arasında soy birliği bulunduğu görüşünü reddetmişlerdir. Onlara göre bu iki topluluğun yaşadıkları coğrafya dışında ortak bir etnik bağları bulunmamaktadır (Györffy, t.y., s. 44; Kordé, 2009, s. 100, akt. Işık 2019).

Hazar-Kabar tezine karşı çıkan görüşlerde, Sekellerin Árpád hanedanıyla ilişkileri ve Erdel'deki yerleşimleri üzerinde de durulmaktadır. Sekellerin Orta Çağ boyunca bazı ayrıcalıklara sahip olmaları, dönemin feodal yapısıyla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca Macar hükümdarlarının kendi topluluklarını merkezden uzak bir bölgede bırakmış olmaları ihtimali de bu teze yöneltilen eleştiriler arasındadır.

Sekeller ve Macarlar üzerinde Kabar etkilerinin bulunduğu kabul edilmekle birlikte, bu durumun doğrudan bir soy birliğini göstermediği savunulmaktadır. Özellikle bazı dinî inanışların ve kültürel özelliklerin Hazar-Kabar etkisiyle ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bununla birlikte Kabarların Macarlarla birleşmesinin, Sekellerin de Kabar kökenli olduğunu göstermediği belirtilmektedir. Kabarların zaman içerisinde ayrı bir topluluk olarak varlıklarını neden sürdüremedikleri de bu teze yöneltilen eleştirilerden biridir.

Sekellerle Kabarlar arasında antropolojik benzerlikler bulunduğunu savunan araştırmacılar da vardır. Bu görüşlerle bağlantılı olarak Jean Charles de Bess'in araştırmalarına değinilmektedir. Bess, 1829–1830 yıllarında Macarların kökeni üzerine çalışmalar yapmış; Kırım, Karaçay ve Balkarya bölgelerine gerçekleştirdiği seyahatler sonucunda Macarlarla Karaçayların aynı kökenden geldiklerini ileri sürmüştür (Laypanov ve Miziyev, 2010).

Bulgar-İskil Tezi

Macarların Levedia bölgesinde yaşadıkları dönemde komşuları olan Volga Bulgarlarına bağlı Siğil veya Sikil topluluklarını Sekellerle ilişkilendiren görüşler bulunmaktadır. József Thúry ve Gyula Pauler, Sekellerin Bulgarlara bağlı Esgil veya İskil topluluklarından geldiklerini ileri sürmüşlerdir (Karácsonyi, 1905, s. 5). Türkiye'de bu görüşü ele alan araştırmacılar arasında Bahaeddin Ögel ve Sadettin Gömeç bulunmaktadır.

Bahaeddin Ögel, Orta Asya Türk topluluklarının Çin kaynaklarındaki adlarından hareketle Sekellerin kökenini açıklamaya çalışmıştır. Ögel'e göre Çin kaynaklarında Töleslerin Tula grubuna bağlı olarak geçen Szu-chieh ile Batı Göktürklerinin Nu-she-pi kolunda yer alan A-hsi(szu) ve Chieh(Chi) kabileleri, Göktürk yazıtlarında adı geçen Ezgil ve İzgil topluluklarıyla ilişkilidir. Ögel, bu topluluklarla Esgil veya Asgil boyları arasında bağlantı kurarak Sekellerin kökeninin söz konusu boylara dayandığını savunmuştur (Ögel, 1945, ss. 469–484).

Sadettin Gömeç de Sekellerin kökenini Türk topluluklarıyla ilişkilendirmiştir. Gömeç'e göre Sekel adı, "Sek-el" veya "Sek (Çik) ülkesi" biçiminde açıklanmalıdır (Gömeç, 2011, ss. 49–60).

Romen Tezi

Sekellerin kökenine ilişkin Avar, Bulgar ve Peçenek bağlantılı çeşitli görüşler bulunmasına rağmen, bu teorilerin Macar tarihçiliğinde uzun süre tartışılmadığı ve Macar tarihçilerin söz konusu görüşlerin ele alınmasını bilinçli olarak engelledikleri ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımda Sekellerin Fin-Ugor kökenli olduğu, Orta Çağ'da doğudan Erdel'e yerleşen Slavlar ile bölgede yaşayan yerli Romen unsurlardan meydana geldiği savunulmuştur (Eberhardt, 2003, s. 334, akt Işık 2019). Buna karşılık Romen araştırmacılar, özellikle I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki dönemde Sekellerin Romen kökenli olduklarını kanıtlamaya yönelik çalışmalar yürütmüşlerdir (C. S., 2014). Bu teorinin Romanya'da devlet tarafından kabul gördüğü ve ders kitaplarına da yansıdığı belirtilmiştir.

Macar Tezi

Çifte Fetih Teorisi'ne göre Macarca konuşan Sekeller, VII–VIII. yüzyıllarda Karpat Havzası'na gelerek bölgeye yerleşmiş ve daha sonra buraya gelen Macarlarla birleşmişlerdir. Ancak bu teoriye karşı tarihsel kanıtlara dayanan çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Teorinin geçerliliğinin ortaya konulabilmesi için bazı soruların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu doğrultuda öncelikle Çifte Fetih Teorisi'ni savunan araştırmacıların görüşlerine yer verilecektir.

İlk olarak Geza Nagy (1892-1853), Sekeller'in Macarlar'dan başkası olama yacağını ortaya atan bilim insanıydı. Nagy, Sekeller'in kökenini başka milletlerde aramak beyhude bir çabadır. Bu yüzden Sekeller'in kökenini Macarlar'ın bir şube sinden başkasında aramak gereksizdir. Çünkü bu arayışın sonu arayanı yanılgıya düşürür. Sekeller'in Macar olduğunu, kişi ve yer adlarından, arkeolojik bulgulardan ve kültürel öğelerden çıkarmak son derece kolaydır (Karacsonyı, A Szekelyek Eredete, s.5).

Macar araştırmacılar arasında Sekellerin, Macar kimliğini koruyan bir topluluk olduğu görüşünü savunanlar bulunmaktadır. Bu görüşün temsilcilerinden János Karácsonyi (1858–1929), Sekellerin Macarların bir kolu olduğunu ileri sürmüştür. Karácsonyi, araştırmalarında 1400'lü yıllara kadar uzanan köy ve kilise kayıtlarından yararlanmış; Erdel bölgesini dil, yer adları, kişi adları ve arkeolojik bulgular açısından incelemiştir. Macarcaya yeterince hâkim olunmadan yapılan etimolojik açıklamaların yanlış sonuçlara yol açabileceğini belirten araştırmacı, Sekellerin Macar kökenli olduğu görüşünü bu verilerle desteklemeye çalışmıştır. İncelediği kayıtlarda 1400 yılına kadar görev yapan yerel yöneticilerin adlarından yalnızca beş veya altısının Hristiyan adı olduğunu, diğerlerinin ise büyük ölçüde Macar adlarından oluştuğunu belirtmiştir (Karácsonyi, 1905, s. 32).

Tarihsel Köken Tartışmalarından Günümüz Sekel Kimliğine

Sekellerin etnik menşeine ilişkin görüşler incelendiğinde, topluluğun kökeninin Hun, Avar, Hazar-Kabar, Bulgar-İskil, Romen ve Macar topluluklarıyla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu görüşlerde tarihsel kaynaklar, dil özellikleri ve arkeolojik bulgular üzerinde durulmuş, ancak Sekellerin kökenine ilişkin farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Söz konusu tartışmalar Sekellerin tarihsel geçmişinin anlaşılması bakımından önem taşımakla birlikte, günümüzde Sekel kimliğinin bireyler tarafından nasıl tanımlandığını ve sürdürüldüğünü tek başına açıklamamaktadır.

Bir topluluğun kimliği, tarihsel kökenine ilişkin bilgilerle birlikte bireylerin kendilerini nasıl tanımladıkları, aile geçmişlerine ilişkin hatırladıkları ve kültürel gelenekleriyle kurdukları ilişkiler üzerinden de değerlendirilebilir. Bu açıdan Sekel kimliğinin günümüzdeki durumunu anlamak için Sekel kökenli bireylerin kendi kimliklerine ilişkin düşüncelerine, ailelerinden öğrendikleri bilgilere ve geleneklerini ne ölçüde sürdürdüklerine bakmak gerekmektedir. Özellikle farklı kuşakların geçmişe ilişkin anlatıları ve kültürel uygulamalara yönelik yaklaşımları, Sekel kimliğinin aile içerisinde nasıl aktarıldığını değerlendirmek bakımından önemlidir.

Bu doğrultuda çalışmanın devamında, Macaristan'da gerçekleştirilen saha görüşmelerinden elde edilen veriler ele alınacaktır. Görüşmelerde katılımcıların Sekel kimliğine ilişkin düşünceleri, aile geçmişleri, gelenek ve görenekleri ile kültürel mirasın korunmasına yönelik değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır. Böylece tarihsel kaynaklarda farklı yönleriyle ele alınan Sekel kimliğinin günümüzde bireylerin günlük yaşamlarında ve aile ilişkilerinde nasıl karşılık bulduğu incelenecektir.

Sekellerin Tarihsel Kökenlerine İlişkin Görüşlerin Günümüz Kimlik Anlayışındaki Yansımaları

Sekellerin etnik kökenine ilişkin tarihsel tartışmalarda Hun, Avar, Hazar-Kabar, Bulgar-İskil ve Macar topluluklarıyla kurulan bağlantılar önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Sekellerin Hunlarla ilişkilendirilmesi ve Attila'nın ortak geçmişin bir parçası olarak değerlendirilmesi, tarihsel köken anlayışının günümüzdeki karşılığını incelemek bakımından dikkat çekmektedir. Orta Çağ kroniklerinde Sekellerin Hunlarla bağlantılı biçimde ele alınması, topluluğun geçmişine ilişkin anlatıların tarihsel gelişiminde belirli bir yere sahiptir. Bununla birlikte farklı köken görüşlerinin bulunması, Sekellerin etnik menşeinin tek bir açıklamayla kesin biçimde ortaya konulamadığını göstermektedir. Tarihsel kaynaklarda ileri sürülen bu görüşlerin günümüzde Sekel kökenli bireyler tarafından nasıl değerlendirildiği ise etnik kimlik ve aidiyet açısından ayrıca ele alınması gereken bir konudur.

Macaristan'ın Budapeşte ve Bugac yerleşimlerinde, ayrıca Türk Kurultayı kapsamında gerçekleştirilen saha araştırmasında Sekel kökenli kaynak kişilerin tarihsel geçmişlerine ilişkin düşünceleri ve kimliklerini tanımlama biçimleri değerlendirilmiştir. Görüşmelerde kaynak kişilerin büyük çoğunluğunun Sekel kökenlerinin farkında olduğu, ancak bu kökene yükledikleri anlamların ve tarihsel geçmişe ilişkin bilgilerinin farklılık gösterdiği anlaşılmıştır. Özellikle Türk Kurultayı'nda Attila ile kurulan ortak köken ilişkisinin gururla dile getirilmesi dikkat çekerken Budapeşte'deki bazı görüşmelerde kaynak kişilerin Sekel olduklarını belirtmelerine rağmen tarihsel geçmişlerine ilişkin ayrıntılı bilgi veremedikleri görülmüştür. Bu farklılık, tarihsel kökenin günümüzde bütün bireyler tarafından aynı ölçüde bilinmediğini ve kimlik açısından aynı önemi taşımadığını ortaya koymaktadır.

Türk Kurultayı kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerde bazı kaynak kişilerin Sekel kimliğini Hun geçmişiyle ilişkilendirdikleri ve Attila'yı ortak ataları olarak kabul ettikleri görülmüştür. Bu yaklaşım, tarihsel kökene ilişkin bir anlatının günümüzde bireysel ve toplumsal aidiyetin açıklanmasında kullanılabildiğini göstermektedir.

KK1: Türk Kurultayı'nda görüşülen kaynak kişi, Sekellerin Attila ile ortak bir kökenden geldiklerine inandığını ve bu geçmişle gurur duyduğunu belirtmiştir.

Kaynak kişinin Sekel kimliğini Attila ile ilişkilendirmesi, Hun-Sekel bağlantısının günümüzde de belirli bireyler tarafından benimsendiğini ortaya koymaktadır. Burada Attila, yalnızca tarihsel bir hükümdar olarak değil, etnik aidiyetin açıklanmasında başvurulan ortak geçmişin temsilcisi olarak değerlendirilmektedir. Sekellerin Hunlarla ilişkilendirilmesi, tarihsel kaynaklarda karşılaşılan köken anlatılarından biri olmakla birlikte bu ilişkinin tarihsel niteliği farklı araştırmalarda tartışılmıştır. Kaynak kişinin söz konusu bağlantıyı benimsemesi ise tarihsel bir görüşün günümüzde kimlik bilincinin parçası hâline gelebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu açıklama, kaynak kişinin kendi geçmişini nasıl anlamlandırdığı bakımından önem taşımaktadır.

KK2: Türk Kurultayı'ndaki görüşmelerde Attila'nın Sekellerin ortak atası olduğu yönünde açıklamalar yapılmış; kaynak kişilerden biri tarafından hatırlandığı kadarıyla "Attila bizim babamız" ifadesi kullanılmıştır.

Attila'nın ortak ata olarak tanımlanması, tarihsel bir şahsiyetin topluluk kimliğinde sembolik bir anlam kazandığını göstermektedir. Özellikle ortak ataya yapılan vurgu, bireyin kendisini belirli bir tarihsel geçmişin devamı olarak değerlendirmesiyle ilişkilidir. Attila, kaynak kişinin etnik kökenini açıklarken başvurduğu bir aidiyet figürü hâline gelmektedir. Söz konusu yaklaşım, tarihsel geçmişin yalnızca kronolojik olaylar üzerinden değil, ortak köken düşüncesi ve bu kökene duyulan bağlılık aracılığıyla da anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Attila'nın bu biçimde sahiplenilmesi, Hun-Sekel bağlantısının bazı bireyler açısından kimliklerini tanımlayan bir unsur olarak değerlendirildiğini düşündürmektedir.

KK3: Türk Kurultayı sırasında kaynak kişinin etkinlik alanında bulunan Attila tasvirlerini işaret ederek Sekel kökenini bu tarihsel şahsiyetle ilişkilendirdiği ve söz konusu bağlantıyı gururla dile getirdiği gözlemlenmiştir.



Bu gözlem, tarihsel köken anlayışının yalnızca sözlü açıklamalarla sınırlı kalmadığını, görsel semboller aracılığıyla da ifade edilebildiğini göstermektedir. Attila tasvirlerinin kaynak kişi tarafından özellikle gösterilmesi, tarihsel bir figürün topluluk aidiyetinin görünür bir unsuru olarak değerlendirildiğine işaret etmektedir. Burada görsel semboller, geçmişe ilişkin anlatıların somut biçimde ifade edilmesine aracılık etmektedir. Kaynak kişinin Attila tasvirlerini göstererek kökenini açıklaması, tarihsel geçmişin kültürel etkinlik ortamında daha belirgin biçimde ifade edilebildiğini düşündürmektedir. Attila'nın görsel temsilleri ile kaynak kişinin açıklamaları birlikte değerlendirildiğinde, tarihsel geçmişin etnik kimliğin ifade edilmesinde önemli bir referans olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

KK4: Bugac ve Türk Kurultayı çevresinde gerçekleştirilen görüşmelerde Sekel kökenli bir kaynak kişi, bu kimliğe mensup olmaktan gurur duyduğunu ve Sekel geçmişini kendisi açısından önemli gördüğünü ifade etmiştir.

Sekel kökeninin açık biçimde sahiplenilmesi, etnik aidiyetin birey açısından yalnızca geçmişe ilişkin bir bilgi olarak kalmadığını göstermektedir. Kaynak kişinin kökenini gururla ifade etmesi, söz konusu kimliğe olumlu bir anlam yüklediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kökene duyulan gururun bütün kaynak

kişilerde aynı tarihsel açıklamalara dayandığı ileri sürülemez. Bazı bireyler Sekel kimliğini Hun geçmişiyle ilişkilendirirken bazıları bu kimliği doğrudan kendi kökenlerinin bir parçası olarak değerlendirebilmektedir. Bu farklılık, etnik aidiyetin benimsenmesinde tek bir tarihsel anlatının belirleyici olmadığını düşündürmektedir.

KK5: “Benim de Székelylerin arasında yer almamdan mutluluk duyuyorum. Her ne kadar artık çok fazla Székely geleneğini yaşatmıyor olsam da… Babamın tarafından büyükanne ve büyükbabam Székely. Dedem de orada, Andrásfalva'da doğmuş.”

Kaynak kişinin açıklamasında Sekel kökenli olmanın kişisel kimliğin olumlu değerlendirilen bir unsuru olduğu görülmektedir. Özellikle Sekel topluluğuna mensup olmaktan duyduğu duyguyu açıkça ifade etmesi, köken bilincinin bireysel aidiyetle ilişkisini ortaya koymaktadır. Andrásfalva'nın kaynak kişi tarafından anılması ise Sekel kimliğinin yalnızca Hunlarla ilişkilendirilen uzak tarihsel geçmiş üzerinden değil, bilinen yerleşim geçmişi üzerinden de açıklanabildiğini göstermektedir. Kaynak kişinin açıklaması, etnik kimliğin farklı tarihsel referanslarla anlamlandırılabileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca geleneksel uygulamaların büyük bölümünü sürdürmediğini belirtmesine rağmen Sekel kimliğini benimsemesi, köken bilincinin geleneksel kültürün bütün unsurlarının günlük yaşamda devam etmesine bağlı olmadığını düşündürmektedir.

Saha araştırmasında tarihsel köken anlayışının görsel semboller aracılığıyla ifade edilmesi bakımından kurt motifi de dikkat çekmektedir. Görüşme sırasında Sekel kökenli bir kaynak kişinin kolunda bulunan kurt motifi, Türk kültür tarihindeki kurt sembolizmiyle ilişkili olarak değerlendirilebilecek bir örnektir. Kurt, Türk topluluklarının köken anlatılarında ve mitolojik geleneklerinde yer alan semboller-

den biridir. Bununla birlikte bu sembolün farklı topluluklarda ve tarihsel dönemlerde çeşitli anlamlar taşıdığı da dikkate alınmalıdır.

KK6: Saha görüşmesinde Sekel kökenli bir kaynak kişinin kolunda kurt motifi bulunduğu gözlemlenmiştir.



Kaynak kişinin kolundaki kurt motifi, tarihsel köken ve kimlik ilişkisi bakımından üzerinde durulabilecek görsel bir unsurdur. Türk mitolojik anlatılarında kurdun köken ve soy düşüncesiyle ilişkilendirilmesi, söz konusu motifin Sekel kimliği bağlamında değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Ancak kaynak kişinin bu motifi hangi düşünceyle tercih ettiği doğrudan sorulmadığı sürece, kurt figürünün kesin olarak Hun veya Türk kökenini temsil etmek amacıyla kullanıldığı ileri sürülemez. Bu nedenle söz konusu motif, tarihsel kökenin kanıtı olarak değil, Türk kültür tarihindeki sembollerle karşılaştırmalı biçimde incelenebilecek bir saha gözlemi olarak değerlendirilmelidir. Motifin kaynak kişi tarafından bilinçli bir köken göstergesi olarak tercih edilip edilmediği, sembolün bireysel kimlik açısından taşıdığı anlamı belirlemek bakımından önemlidir.

Türk Kurultayı'nda Attila'nın ortak ata olarak benimsenmesine ve Sekel kökeninin gururla ifade edilmesine karşılık Budapeşte'de gerçekleştirilen bazı görüşmelerde farklı bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Budapeşte'de görüşülen bir kaynak kişi Sekel olduğunu bildiğini, ancak topluluğun tarihsel geçmişine ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olmadığını ifade etmiştir. Kaynak kişinin açıklamasında Transilvanya, tarihsel kökenin açıklanmasından ziyade Sekellerin geçmişte bulundukları bir bölge olarak anılmıştır.

KK7: Budapeşte'de görüşülen kaynak kişi, Sekel olduklarını ve geçmişte Transilvanya'da bulunduklarını bildiğini, ancak bunun dışında Sekellerin tarihine ve kökenine ilişkin başka bir bilgiye sahip olmadığını belirtmiştir.

Kaynak kişinin açıklaması, Sekel kimliğinin kabul edilmesi ile topluluğun tarihsel geçmişine ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olunmasının birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Kaynak kişi, Sekel olduklarını ve geçmişte Transilvanya'da bulunduklarını bilmekle birlikte bu bilginin ötesinde tarihsel bir açıklama yapamamıştır. Bu durum, Sekel kimliğinin bazı bireyler açısından kabul edilen bir aidiyet olmasına rağmen etnik köken tartışmalarının ayrıntılarıyla bilinmediğini ortaya koymaktadır. Özellikle Hun, Avar, Hazar-Kabar ve Bulgar-İskil bağlantılı görüşlerin tarihsel araştırmalarda ele alınmasına karşılık kaynak kişinin bu konularda bilgi sahibi olmaması, akademik tarih bilgisi ile bireysel köken bilgisinin aynı düzeyde bulunmadığını göstermektedir.

Kaynak kişinin Transilvanya'yı anması da bu bakımdan önemlidir. Sekellerin tarihsel yerleşim alanlarından biri olan Transilvanya'nın bilinmesi, topluluğun geçmişine ilişkin coğrafi bir farkındalığın bulunduğunu düşündürmektedir. Ancak kaynak kişinin bu bölgeye ilişkin bilgisinin Sekellerin geçmişte burada bulunduklarıyla sınırlı kalması, tarihsel yerleşim bilgisinin etnik kökene ilişkin ayrıntılı bir açıklamaya dönüşmediğini göstermektedir. Dolayısıyla kaynak kişinin açıklamasından hareketle Sekellerin kökenini Transilvanya'ya dayandırdığı sonucuna ulaşılması doğru değildir. Burada ifade edilen husus, Sekellerin geçmişte Transilvanya'da bulunduklarının bilinmesi ve bunun dışında tarihsel geçmişe ilişkin bilgi verilmemesidir.

KK8: Saha görüşmelerinde bir kaynak kişi, Sekel kökenini gündelik toplumsal ilişkilerde özellikle belirtme ihtiyacı duymadığını şu sözlerle ifade etmiştir: "Birisiyle tanışırken bunu söylemeyi, kimliğimin ve kökenimin bir parçası olarak özellikle belirtmeyi çok önemli bulmuyorum."

Bu açıklama, Sekel kökeninin bilinmesi ile toplumsal ilişkilerde açıkça ifade edilmesinin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir. Kaynak kişinin kimliğini gündelik ilişkilerde özellikle vurgulama gereği duymaması, Sekel kökenini reddettiği anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu olan, etnik kimliğin bireyin kendisini tanımlama biçiminde ne ölçüde ön plana çıktığıdır. Türk Kurultayı'nda kökenlerini Attila ile ilişkilendirerek gururla ifade eden kaynak kişilerle bu yaklaşım karşılaştırıldığında, Sekel kimliğinin farklı bireyler tarafından farklı düzeylerde görünür kılındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kimliğin açıkça ifade edilmemesi, doğrudan aidiyetin bulunmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır.

KK9: Türk Kurultayı kapsamında gerçekleştirilen saha görüşmesinde Sekel kökenli bir kaynak kişinin kıyafetinin sırtında bulunan "Turan" yazısını elleriyle işaret ederek gösterdiği gözlemlenmiştir.



Kaynak kişinin kıyafetinde bulunan "Turan" ifadesini özellikle göstermesi, tarihsel köken ve etnik aidiyet ilişkisi bakımından dikkat çekmektedir. Turan kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlarda kullanılmış olmakla birlikte Türkçülük ve Turancılık düşüncesinde Türk topluluklarının ortak geçmişi ve kültürel yakınlığıyla ilişkilendirilmiştir. Sekellerin etnik kökenine ilişkin Hun, Avar ve Türk topluluklarıyla bağlantılı görüşler dikkate alındığında, kaynak kişinin kıyafetindeki bu ifadeyi özellikle göstermesi, kendisini daha geniş bir tarihsel ve kültürel aidiyet içerisinde değerlendirdiği yönünde yorumlanabilir. Burada "Turan" yazısının kaynak kişi tarafından görünür kılınması, köken bilincinin yalnızca sözlü açıklamalarla değil, kıyafet üzerindeki sembolik ifadeler aracılığıyla da ortaya konulabildiğini düşündürmektedir. Özellikle Türk Kurultayı'nda Attila'nın ortak ata olarak sahiplenilmesiyle birlikte değerlendirildiğinde bu gözlem, bazı Sekel kökenli bireylerin kimliklerini Hun ve Türk geçmişiyle ilişkilendiren sembollere önem verdiklerine işaret etmektedir. Bununla birlikte kaynak kişinin "Turan" kavramına yüklediği anlam doğrudan açıklanmadığı için bu davranış, belirli bir etnik köken görüşünü kesin olarak benimsediğinin kanıtı şeklinde değerlendirilmemelidir.

Macaristan'da gerçekleştirilen saha araştırması, Sekel kimliğinin tarihsel geçmişle ilişkilendirilme biçimlerinin kaynak kişiler arasında farklılaştığını ortaya koymaktadır. Türk Kurultayı'nda Attila'nın ortak ata olarak kabul edilmesi ve Sekel kökeninin gururla ifade edilmesi dikkat çekerken Budapeşte'de görüşülen bir kaynak kişinin Sekel olduklarını ve geçmişte Transilvanya'da bulunduklarını bildiğini, ancak tarihleri hakkında başka bilgiye sahip olmadığını belirtmesi farklı bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu bulgular, Sekel kimliğinin bazı kaynak kişiler için Attila ve Hun geçmişiyle güçlü biçimde ilişkilendirildiğini, bazıları içinse tarihsel ayrıntılardan bağımsız olarak benimsenen bir aidiyet niteliği taşıdığını göstermektedir.

Sonuç

Sekellerin etnik kökenine ilişkin tarihsel tartışmalar, topluluğun geçmişinin Hun, Avar, Hazar-Kabar, Bulgar-İskil, Romen ve Macar tezleri çerçevesinde farklı biçimlerde açıklandığını göstermektedir. Bu görüşlerin dayandığı tarihsel kaynaklar, dil özellikleri ve kültürel benzerlikler, Sekellerin kökenine ilişkin

kesin bir sonuca ulaşılmasını sağlayamamıştır. Bununla birlikte özellikle Hun kökeni ve Attila ile bağlantılı anlatıların günümüzde de bazı Sekel kökenli bireyler tarafından benimsenmesi, tarihsel köken tartışmalarının topluluk kimliğindeki karşılığını göstermesi bakımından önemlidir.

Macaristan'da gerçekleştirilen saha araştırmasında, Sekel kimliğinin kaynak kişiler tarafından farklı biçimlerde tanımlandığı görülmüştür. Türk Kurultayı kapsamında görüşülen bazı kaynak kişilerin Attila'yı ortak ataları olarak kabul etmeleri, Sekel kökenleriyle gurur duymaları ve tarihsel geçmişle ilişkilendirdikleri sembolleri ön plana çıkarmaları, köken bilincinin günümüzde de kimliğin ifade edilmesinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Buna karşılık Budapeşte'de gerçekleştirilen görüşmelerde bazı kaynak kişilerin Sekel olduklarını bilmelerine rağmen tarihsel geçmişlerine ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olmadıkları veya bu kimliği gündelik yaşamlarında özellikle vurgulamadıkları anlaşılmıştır. Bu farklılık, Sekel kimliğinin bütün bireyler tarafından aynı biçimde ve aynı düzeyde ifade edilmediğini ortaya koymaktadır.

Saha görüşmelerinde aile geçmişinin ve kültürel geleneklerin de kimlik anlayışında önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür. Özellikle aile büyüklerinin Sekel kökenli olduğunun bilinmesi ve geçmişte yaşadıkları yerlerin hatırlanması, bireylerin kendi kökenleriyle bağ kurmalarında etkili olmaktadır. Bununla birlikte geleneksel uygulamaların günlük yaşamda sürdürülmemesi, Sekel kimliğinin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Kaynak kişilerin açıklamaları, etnik aidiyetin kimi zaman tarihsel anlatılarla, kimi zaman aile geçmişiyle, kimi zaman da bireyin kendi kökenine verdiği önemle devam edebildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Sekel kimliği, yalnızca tarihsel köken tartışmaları üzerinden açıklanabilecek bir olgu değildir. Macaristan'da gerçekleştirilen saha araştırması, Sekel kökenli bireylerin geçmişlerine ilişkin bilgilerinin, geleneksel kültürle ilişkilerinin ve kimliklerini ifade etme biçimlerinin farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Tarihsel köken anlatıları bazı bireylerin kimlik anlayışında belirleyici bir yere sahipken bazıları için Sekel olmak, ayrıntılı tarihsel bilgilerden bağımsız olarak sürdürülen bir aidiyettir. Bu nedenle Sekel kimliğinin günümüzdeki durumunu anlamak için tarihsel kaynakların yanı sıra bireylerin kendi kökenlerine yükledikleri anlamların, aile geçmişlerinin ve günlük yaşamlarındaki kimlik anlayışlarının birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Antep, E. (2020). Yeni tanış, Sekeller; eski tanış, Sekel müziği. Balkan Müzik ve Sanat Dergisi, 2(1), 1–11.

Dalbay, R. S. (2018). “Kimlik” ve “toplumsal kimlik” kavramı. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (31), 161–176.

Doğan, İ. (2004). Atilla’nın torunları Sekeller. Yeni Avrasya Yayınları.

Gömeç, S. (2011). Türk tarihinde Sek El ~ Çik ~ Çigil meselesi. Türkoloji Dergisi, 18(2), 49–60.

Györffy, G. (t.y.). A Székelyek eredete és településük története.

Işık, İ. H. (2019). Sekeller (Etnik köken, tarih ve kültürleri) [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Karácsonyi, J. (1905). A székelyek eredete és Erdélybe való települése. Magyar Tudományos Akadémia.

Niedermaier, P. (2009). Die Szekler in Siebenbürgen: Von der privilegierten Sondergemeinschaft zur ethnischen Gruppe. Böhlau Verlag.

Ögel, B. (1945). Sekel’lerin ataları hakkında (Sikil, Esgil boyları). Belleten, 9(36), 469–484.

Porphyrogenitus, C. (1981). De administrando imperio (R. J. H. Jenkins, Çev.). Dumbarton Oaks Press.

Kaynak Kişiler (Saha Görüşmeleri)

KK1. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.

KK2. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK3. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK4. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK5. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK6. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK7. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK8. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.
KK9. (2026, Temmuz–Ağustos). Yüz yüze görüşme, Macaristan.

TEBRİZ BAKÜ ANKARA ARASINDA OLUŞAN DİJİTAL KİMLİK VE KÜLTÜR

THE DIGITAL IDENTITY AND CULTURE FORMED BETWEEN TABRIZ, BAKU, AND ANKARA

Ömer ŞAHİN*

Özet

Dünyada hemen her alanda yaşanan değişim ve dönüşümler sonucunda 21. Yüzyılda yükselen milliyetçilik hareketlerinin fikir akımları içerisinde öne çıkması, sosyal bilimler alanlarında yapılacak olan çalışmaların yeni bir bakış açısı ile değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu çalışmada da tarihi dönemler içerisinde sürekli bir iletişim içerisinde bulunan siyasi sınırları ile komşuluk bağları kuran İran Türkleri, Azerbaycan Türkleri ve Türkiye Türklerinin yükselen milliyetçilik nedeniyle kurduğu yeni etkileşimler ve bu sayede ortaya çıkan kültürel özellikler incelenmiştir. Tarihi köken bakımından Türk Milletinin sefer ve ticaret yolları arasında kalan ve uzun yıllardır Türk Milletine yurtluk eden bazı bölgeler, çeşitli tarihli olaylar çerçevesinde siyasi sınırları farklı olan ülkeler içerisinde yer almışlardır. Yükselişi son dönemlerde dijital alanlara da yansıyan Türk Milliyetçiliğinin güncel esin kaynakları arasında farklı farklı Türk ülkeleri ve topluluklarının çeşitli alanlarda kazandığı başarılar, gösterdikleri direnç gibi faktörler özellikle dijital mecralarda farklı coğrafyalarda yaşayan Türk topluluklarının Turancılık gibi kadim idealleri yeniden veya farklı bir şekilde benimsemesini sağlamıştır. Çalışmamızda örnek olay incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Twitter, İnstagram, Facebook, Youtube gibi sosyal paylaşım platformlarında etkileşim alan konu başlıkları ve görseller incelenmiştir. Yerel milliyetçilik kodlarını muhafaza eden toplumlar son yıllarda ulusal çizgilerdeki söylemlerini artırmaktadır. Siyasi hareketliliğin ve söylemlerin, iktisadi anlamda yaşanan gelişmelerin ve güç dengelerinin değişkenlikleri üzerine ortaya atılan tezlerin her türlü görüşün gelişen dijital ağlarda daha kolay erişilebilmesi toplumlar üzerinde bir şuur oluşturma hedefine daha kolay ulaşıldığını gösterebilmiştir. Bu değişimler, toplumun her alanını her yeni nesilde daha da derinden etkilemektedir. Toplumun iletişim kültürü dijital alana kaydıkça artan hızlı ve değişken kültürel üretkenlik yükselen milliyetçilik ile karşılaşmış ve somut anlamda önemli değişimlerin gelişmesinin yolu açılmıştır. Toplumların milli aidiyet dinamikleri yerelden ulusala evrilmiş böylece hayat tarzı ve bakış açısı ortak tarihin kültür ve gelenek göreneklerinin yeniden tasarlanmasını sağlamıştır. Bu durum sosyal medyada sıkça kullanılan Tebriz, Bakü, Ankara söyleminin dijital mecraları aşıp gündelik hayata dahil olduğunu da göstermektedir..

Anahtar Kelimeler: Bakü, Tebriz, Ankara, Dijital Kültür, Milliyetçilik.

Abstract

The transformations and changes experienced across almost all fields worldwide have led to the growing prominence of nationalist movements in the 21st century, thereby necessitating a re-evaluation of studies in the social sciences from a new perspective. This study examines the new forms of interaction established by Iranian Turks, Azerbaijani Turks, and the Turks of Türkiye—who have historically maintained continuous communication and developed neighborly relations across political borders—as a result of rising nationalism, as well as the cultural characteristics that have emerged from these interactions. From a historical standpoint, certain regions that have long served as homelands for the Turkish nation and have been located along major routes of migration and trade have, due to various historical developments, come to exist within the political boundaries of different states. Among the contemporary sources of inspiration for Turkish nationalism, which has recently extended into digital spaces, are the achievements of various Turkic states and communities in different fields, as well as their resilience. These factors have particularly enabled Turkic communities living in different geographical regions to re-adopt or reinterpret long-standing ideals such as Turanism, especially through digital platforms. This study employs a case study method. Topics and visual materials that have generated engagement on social media platforms such as Twitter, Instagram, Facebook, and YouTube were analyzed. Societies that preserve local nationalist codes have increasingly intensified their national-level discourses in recent years. The accessibility of diverse viewpoints—particularly those concerning political movements, economic developments, and shifting power dynamics—through expanding digital networks has facilitated the formation of collective consciousness within societies. These transformations have profoundly affected all aspects of social life across successive generations. As communication culture increasingly shifts to digital environments, the rapid and dynamic nature of cultural production has intersected with rising nationalism, paving the way for significant and tangible changes. Consequently, the dynamics of national belonging have evolved from the local to the national level, leading to the rein-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türk Halk Bilimi, Eskişehir/Türkiye. E-posta: omrsahin25s@gmail.com

terpretation and reconstruction of shared history, culture, and traditions Furthermore, this process demonstrates that the frequently used discourse of "Tabriz–Baku–Ankara" in social media has extended beyond digital platforms and has become integrated into everyday life.

Keywords: Baku, Tabriz, Ankara, Digital Culture, Nationalism.

Giriş

Türk milletinin Orta Asya'dan batıya göçleri esnasında yurt edindiği topraklar zamanla gelişen siyasi olaylar sonucunda farklı ülke sınırları içerisine dahil edilmiştir. Türk milleti bu ülkelerde dönemlere göre bağımsız veya başka bir yönetim altında yaşamını sürdürmüştür. Teknolojinin gelişimi ve toplum hayatında yaşanan hızlı değişimler ile birlikte siyasi dönüşümler Türk milletinin ortaklılarını bazı noktalarda ayırmıştır. 21. Yüzyıla gelindiğinde ise yükselen milliyetçilik akımlarının etkisi ile Türk kimliğine aidiyet hisseden toplulukların birbirleri ile ilişkileri farklı bir boyuta taşınmaktadır.

Çalışmamıza konu olan topluluklardan İran Türkleri İran İslam Cumhuriyeti yönetiminde yaşamaktadırlar. İran'ın hemen her bölgesinde yaşayan İran Türkleri gayri resmi istatistiklere göre farslardan sonra ülkenin en çok nüfusa sahip etnik topluluğudur. Büşra Selin Kartalın CIA ve Amerikan Kongre Kütüphanesi verilerinden aktardığına göre, İran'daki Azerbaycan Türk'ü nüfus yüzde 16 ile yüzde 24 arasında değişmektedir. (Kartal 2021 s.38) Yaklaşık olarak 35- 40 milyon nüfusları ile Azerbaycan Türkleri bu topluluklar arasında siyasi ve kültürel hareketlilik anlamında daima daha önde olmuşlardır. İran devletinin değişen iktidarları ile dönem dönem yürüttüğü siyasi ve kültürel anlamda Farslılaştırma veya İranlılaştırma politikalarına rağmen İran Türkleri milli benliklerini muhafaza etmeyi ve kültürel gelişimlerini de bu çizgide devam ettirmeyi sürdürmüşlerdir. Türkiye Türklüğü ile 1639 yılından beridir sınır komşuluğunun ve Azerbaycan Türklüğü ile 1828 yılında kabul edilen Türkmen Çay Anlaşması ile ortak coğrafya birliğinin ayrılığı sonucunda bu 3 topluluk dönem dönem birbirlerinden uzaklaşıp yakınlaşmıştır.

Çalışmamıza konu olan diğer bir Türk topluluğu Azerbaycan Türkleridir. 1991 yılında bağımsızlıklarını ilan eden Azerbaycan günümüzde 10 milyon nüfusa sahiptir. Türkiye ile pek çok alanda yakın ilişkiler kuran Azerbaycan, 2020 yılında Ermenistan işgalinde bulunan topraklarını geri alması ve bu konu başta olmak üzere pek çok konuda siyasi olarak Türkiye ile dayanışma içerisinde bulunması iki ülke arasında ''bir millet iki devlet'' söylemini geliştirmiştir.

Türkiye Türkleri ise mevzu bahis topluluklar arasında en kalabalık nüfusa sahip olan topluluktur. Yaklaşık 90 milyon nüfusu ile 1923 yılından beridir bağımsız bir devlet olan Türkiye de diğer topluluklar ile önemli etkileşimler kurmuştur. Ulusal ideallerin zaman zaman devreye girdiği dönemlerde ortak bir birliktelik, kardeşlik vurgusu yapılan faaliyetler görülmüştür.

21. Yüzyıla geldiğimizde ise sosyal medya platformları ve dijital yayın organları en büyük haber alma ve iletişim kurma kaynakları olmuştur. Çalışmamıza konu olan Türk toplulukları da birbirlerinin maruz kaldığı olumlu veya olumsuz olaylara sessiz kalmamış ulusal bir bilinç ile çeşitli tepkiler vermişlerdir. İletişimin hızlanması ve daha küresel bir noktaya taşınması sayesinde daha hızlı gelişen söylemler toplumları daha hızlı şekilde bilgilendirmeye ve organize etmeye yaramıştır. 2020 yılında 44 gün süren ve Azerbaycan'ın Ermenistan işgalinde olan topraklarını geri aldığı Karabağ savaşı, bu durumun en canlı örneklerinden biri olmuştur.

Karabağ Savaşı, Türk milletinin hem kendine hem de yakınındaki komşularına dair milli şuurunu arttıran ve aynı zamanda bu durumun dijital platformlarda bariz şekilde görülebildiği önemli olaylardan birisidir. Azerbaycan'ın 27 Eylül 2020 de başlattığı harekât için Türk kamuoyu ve Türk devlet mercilerinin Azerbaycan lehinde kararlı tutumu ile İran Türklerinin İran Devlet baskısına rağmen büyük oranda sivil organizasyonlar ile gerçekleştirdikleri Azerbaycan yanlısı mitingler, kampanyalar ile birlikte İran devletinin Ermenistan yanlısı tutumlarına karşı gelişen tepkiler sonrasında bu topluluklar arasındaki kültürel bağ daha güçlü bir hale gelmiştir. İran içerisindeki partiler ve sivil toplum kuruluşları ortak bildiriler yayınlamış İran devlet söyleminin aksine Ermenistan'ı Karabağ'da işgalci olarak görmüşlerdir. (Mehdizade,2021)

İran Türkleri, Azerbaycan Milli Hükümeti, Güney Azerbaycan Milli Hareketi, Babek Kalesi eylemleri gibi çeşitli toplumsal olaylara gösterdikleri tavırlar ile diğer toplumlara örnek olmuşlardır. İran'daki Türk protesto hareketleri son yıllarda toplumsal dinamiklerdeki değişimler ve iletişim tekno-

lojilerinin sunduğu imkanlarla birlikte özgün bir karakter kazanmıştır. ''Bu hareketlerin temel iletişim ve örgütlenme biçimi geleneksel medya kanallarının aksine, internet ve sosyal medya platformlarına dayanmaktadır. İran'da çeşitli ideolojik gruplar güçlü medya araçlarına erişim sağlarken Türk kimliği üzerinden şekillenen hareketler genellikle merkezi bir liderlik olmaksızın sosyal medya üzerinden yayılan anonim çağrılarla kitlesel protestolar organize edebilmiştir. Söz konusu protestoların çoğu, yerel haberleşme ağları aracılığıyla ilk olarak kısa bildirimler halinde paylaşılmış ardından kamuoyundan gelen tepkilere göre daha geniş çaplı bir harekete dönüşmüştür. (Şahit,2025, s88.)

Yaşanan gelişmeler neticesinde olayların yerellik ve ulusallığına göre pek çok sosyal alanda ortak kimlik aidiyeti üzerine çalışmalar yapılmış ve giyim kuşamdan müzik ve edebiyata kadar pek çok alanda kültür ürünleri oluşturulmaktadır. Böylece Türk toplulukları önce dijital ortamda ortak bir kimlik inşası gerçekleştirmektedir. Ardından somut kültürel ürünler ortaya koyarak bunları kamuoyuna sunmaktadırlar. Bunlardan bir tanesi sloganik bir söylem olarak önümüze çıkan Tebriz Bakü Ankara sloganıdır.

Tebriz Bakü Ankara Sloganının aslı Tebriz Bakü Ankara Biz Hara Farslar Hara şeklindedir. Bu söylemin ilk kez kim tarafından nerede söylendiği belirsizdir. İran Türklerinin spor camiasındaki temsili olarak görülen Traktör Futbol Kulübünün maçlarında taraftarların takımlarını desteklemek üzere attıkları sloganlar zamanla Türk Milliyetçiliği ve Turancılık içerikli sloganlara dönüşmüştür. Resmi rakamlara göre 70. 000 gayri resmi rakamlara göre 100.000 kişilik Yadigarı İmam Stadyumu Traktör Futbol Kulübünün son yıllarda yükselişe geçmesi ve 2024-2025 yılında İran Pro Liginde şampiyon olması ile Türk taraftarlar tarafından daha fazla ilgi görmeye başlamış ve kendi sahasında gerçekleşen her maçta taraftarlar tribünleri doldurmuştur.

İran devlet politikalarının ulus inşa etme çalışmalarında Farslılık ve Şiilik gibi unsurları ön plana alan ve zaman zaman Türk kimliğini yok sayan çalışmaları ile çeşitli dönemlerde meydana gelen etnik problemler sonucunda İran Türkleri traktör kulübünün maçlarını seslerini bir bütün halinde duyurabilecekleri bir alan olarak kullanmaya başlamışlardır:

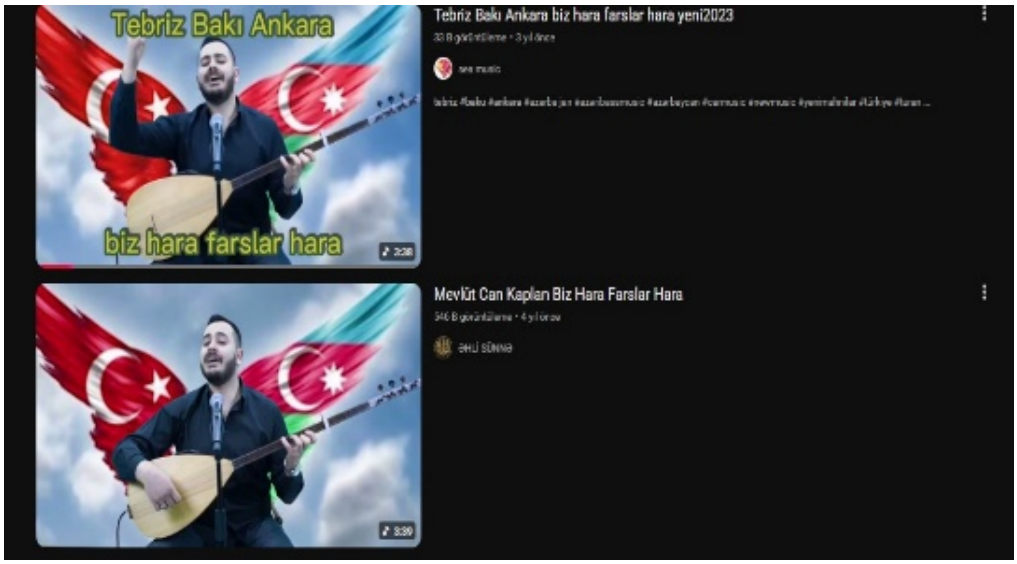
İran şartlarında taraftar grubunun cesurca dile getirdiği bir diğer özellik ise, iki Azerbaycan'ın birleşmesiyle ilgili tezahüratlardır. Bu tezahüratlar, stadyum içinde ve dışında sık sık kullanılır. "Tebriz, Bakü, Ankara; Biz Hara Farslar Hara!" ve "Ne mutlu Türküm diyene!"iken; kimi zamanlarda duyulan "Azerbaycan bir olsun, istemeyen kör olsun!" tezahüratıdır. (Ghouchı 2024)

Bu sloganlar Türkiye ve Azerbaycan Türklerinin ürettiği kültür unsurlarına da yansımıştır. Bu hareketlenmelerin son yıllarda artmasının sebebi Twitter, Instagram, Youtube gibi sosyal medya içerik paylaşımı platformlarının yaygın kullanılması ile olmuştur. Türkçe başlık etiketi anlamına gelen hashtag kullanımı sosyal mecrada ortak kavramların küresel büyüklükte fark edilişini sağlamış böylece ortak kimlik fikrini oluşturabilecek kavramlar da gündeme taşınmıştır. Sosyal medyanın ortak söylemleri dikkate alındığında kültürel anlamda modern ve geleneksel şarkı türlerinin, farklı motiflerin yer aldığı giyim ürünlerinin ve çeşitli türlerde kaleme alınan edebi eserlerin ortaya koyulduğu görülmektedir.

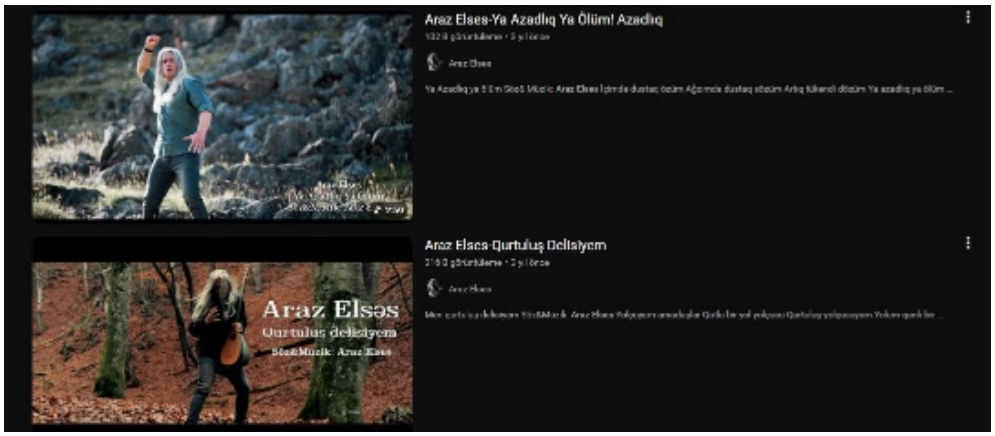
Türk kültürüne ait motifler, bozkurt ve Türk büyüklerinin temsili Türk kültür ve sanat dünyasına yayılmıştır:



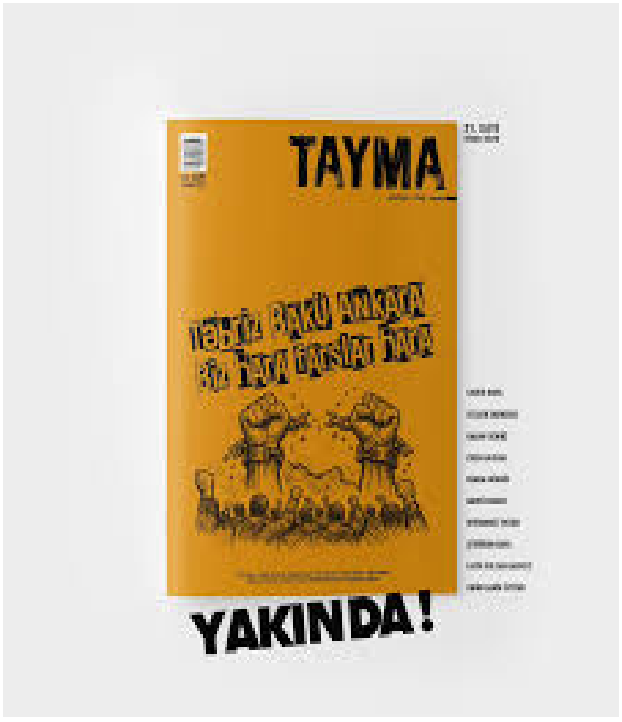
Görsel 1. Bakü Tebriz Ankara Yazılı Bozkurt Sembolü ve Azerbaycan Bayraklı Kazak



Görsel 2. Türkiye Türkü bir sanatçının bestelediği Tebriz Bakü Ankara türküsü



Görsel 3. Urmiye Doğumlu Araz Elses'in Karabağ Savaşı ve Güney Azerbaycan temalı türküleri



Görsel 4. Türkiye'de yayınlanan bir derginin kapak fotoğrafı



Görsel 5. Azerbaycan ve İran Cumhurbaşkanlarının 2026 İran-Abd/İsrail savaşı ile ilgili kardeşlik temalı sosyal medya paylaşımları



Grösel 6. Türkiye Cumhurbaşkanının Araz konulu bir şiir okuması

Sonuç

Çalışmamızda yer verdiğimiz Türk toplulukları son yıllarda diğer Türk topluluklarının da katılımları ile birbirlerini görmeden tanımadan sosyal medya gibi alanlar sayesinde ülkeleri aşan bir ulus anlayışı, ortak bir kimlik ve kader birliği kurmaya çalışmaktadırlar. Bunun için birbirlerinin günlük yaşamlarını, yemeklerini, giyimlerini, eğlence anlayışlarını öğrenmekte ve öğretmektedirler. Birbirleri ile ilgili gelişen durumlar için gündemlerini meşgul etmektedirler. 1991 yılında bağımsızlığını kazanan Azerbaycan üzerindeki Sovyet Rusya'nın ayrıştırıcı etkisinin azaldığını Türkiye Türklerinin kendi öz kültürleri ile kardeş toplumların kültürlerine ilgilerinin birbirine paralel şekilde arttığı gözlemlenmiştir. İran Türklerinin ise büyük anlamda İranlılık temelinde oluşturulmaya çalışılan ulus kimlik anlayışından ziyade bir asimilasyon anlayışı ile devam eden uygulamaların İran Türklüğü açısından zayıf kaldığı ve yükselen milliyetçilik bağlamında İran Türklerinin diğer Türk topluluklarına göre daha gözle görülür şekilde milliyetçi etki altında bir kültür oluşturdukları görülmektedir.

Tebriz Bakü Ankara hattında ortak bir milli kültür ve kimlik oluşmaktadır. Bir ülkenin sevincine diğerleri de sevinmekte üzüntüsüne diğerleri de üzülmektedir. Uluslararası ilişkilerde birlik ve beraberlik mesajları verilmektedir.

Bunların sonucunda 20. Yüzyıl içerisinde farklı dönemlerde farklı kültürel politikalara maruz kalan 3 Türk topluluğunun ortak idealleri 21. Yüzyılda yükselen milliyetçilik nedeniyle daha hareketli bir alan içerisinde yerini almıştır. Toplumların bu değişimleri gelecekte daha derin etkileşimler ve dönüşümler içerisine girecektir. Türk Devletleri Teşkilatı, Türksoy gibi kurumlar öncülüğünde Türkiye-Azerbaycan- İran arasında kurumsal iş birlikleri sağlanmalıdır. Sivil toplum kuruluşları dernekler ve vakıfların yapacağı ortak çalışmalar desteklenmelidir. 3 topluluğun da katılımını sağlayacak yayın organları oluşturulmalıdır.

Kaynakça

Kartal, B .S. 2021 Güney Azerbaycan'ın Demografik Özellikleri. B. Erdoğan (Ed.) İran'da Unutulan Turan (ss.35-44) içinde. Ankara: Yüzde İki yayınları.

Şahit, A. 2025. İran'da Türk Kimliğinin Siyasallaşması. (s.88) İstanbul. Doğu Kütüphanesi Yayınları.

Gouchı, A, 2024. Güney Azerbaycan Türklerinin Kimlik Mücadelesi: 20. Yüzyıl İran'ında Asimiliasyon Siyasetine Karşı Milliyetçilik Hareketleri. Yüksek Lisans Tezi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Karabük.

Mehdizade, Mehsa. 2021, 44 Gün Karabağ Savaşı Sürecinde Güney Azerbaycan, Bengü Yayınları, Ankara.

TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATI FAALİYETLERİNİN KÜLTÜREL DİPLOMASİDEKİ YANSIMALARI: AZERBAYCAN

REFLECTIONS OF THE ORGANIZATION OF TURKIC STATES' ACTIVITIES ON CULTURAL DIPLOMACY: AZERBAIJAN

Hikmet EREN*

Özet

TDT'nin faaliyet alanları arasında siyasi, ekonomik ve kültürel işbirliğinin yanı sıra enformasyon ve medya alanı da giderek artan bir öneme sahiptir. Bu çalışmanın amacı, TDT bünyesinde yürütülen kültürel diplomasi faaliyetlerinin medya ve yayıncılık boyutunu, Azerbaycan örneği üzerinden incelemektir. Çalışmada, kültürel diplomasi ve yumuşak güç kavramları kuramsal çerçeve olarak ele alınmış, ardından TDT'nin enformasyon ve medya işbirliği mekanizmaları tarihsel bir perspektifle değerlendirilmiştir. Yöntem olarak nitel içerik analizi ve doküman incelemesi benimsenmiş; TDT'nin resmi yayınları, üye devlet kurumlarının açıklamaları ve haber ajansı kayıtları birincil veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Çalışmanın bulguları, Azerbaycan'ın TRT Avaz'ın hedef yayın coğrafyasında merkezi bir konumda yer aldığını, AZERTAC'ın Türk Haber Ajansları Birliği'nin (ATNA) kurucu üyeleri arasında bulunduğunu ve Şuşa şehrinin 2023 sonrası dönemde TDT'nin medya diplomasisi faaliyetleri için sembolik bir merkez hâline geldiğini ortaya koymaktadır. Karabağ Zaferi sonrasında Azerbaycan'ın kazandığı jeopolitik özgüven, ülkenin medya alanındaki kültürel diplomasi girişimlerine ev sahipliği yapma kapasitesini de artırmıştır. TDT çatısı altında yürütülen medya işbirliği faaliyetlerinin, Türk dünyasında ortak bir bilgi alanı oluşturma ve dezenformasyonla mücadele etme hedefleriyle örtüştüğü, Azerbaycan'ın bu süreçte hem ev sahibi hem de kurumsal ortak olarak öncü bir rol üstlendiği değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Diplomasi, Türk Devletleri Teşkilatı, Azerbaycan, Medya Diplomasisi, Yumuşak Güç, TRT Avaz.

Abstract

Among the OTS's areas of cooperation, information and media occupy an increasingly prominent place alongside political, economic and cultural cooperation. This study aims to examine the media and broadcasting dimension of the cultural diplomacy activities carried out under the OTS, with specific reference to Azerbaijan. The concepts of cultural diplomacy and soft power are addressed as the theoretical framework, after which the OTS's information and media cooperation mechanisms are evaluated from a historical perspective. Qualitative content analysis and document review were adopted as the method; the OTS's official publications, statements by member-state institutions and news agency records were used as primary data sources. The findings reveal that Azerbaijan occupies a central position within TRT Avaz's target broadcasting geography, that AZERTAC is among the founding members of the Turkic News Agencies Union (ATNA), and that the city of Shusha has become a symbolic hub for the OTS's media diplomacy activities in the period following 2023. The geopolitical self-confidence Azerbaijan gained after the Second Karabakh War has also increased the country's capacity to host cultural diplomacy initiatives in the media field. In conclusion, it is assessed that the media cooperation activities conducted under the OTS align with the goals of creating a shared information space within the Turkic world and combating disinformation, and that Azerbaijan has assumed a pioneering role in this process as both a host and an institutional partner.

Keywords: Cultural Diplomacy, Organization of Turkic States, Azerbaijan, Media Diplomacy, Soft Power, TRT Avaz.

Giriş

TDT'nin kurumsallaşma süreci, kültür, eğitim, turizm, enformasyon ve medya gibi pek çok alanı kapsayan çok boyutlu bir işbirliği mimarisine dönüşmüştür. Bu çok boyutluluk içinde enformasyon ve medya işbirliği, Türk dünyasının ortak bir bilgi alanı oluşturması, üye devletler arasındaki karşılıklı tanınırlığın artırılması ve dezenformasyonla mücadele edilmesi bakımından stratejik bir önem taşımaktadır. Nitekim kamu diplomasisi literatüründe uluslararası yayıncılık, kültürel diplomasinin doğrudan bir parçası sayılmasa da, kültürel diplomasi faaliyetlerinin görünürlüğünü ve etkisini artıran tamamlayıcı bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir (Yağmurlu, 2019).

Türk dünyasında kültürel diplomasi üzerine yürütülen akademik çalışmaların büyük bölümü, Türkiye'nin diğer Türk cumhuriyetleriyle ikili ilişkilerine odaklanmakta; TDT gibi çok taraflı örgütlerin

* Öğr. Gör. Dr., Girne Amerikan Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İletişim ve Medya Yönetimi Bölümü, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti. ORCID: 0009-0004-9297-8002. E-posta: ekoavrasya@gmail.com

enformasyon ve medya boyutu görece az araştırılmış bir alan olarak kalmaktadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı ve TDT'nin medya diplomasisi faaliyetlerini Azerbaycan özelinde derinlemesine inceleyerek literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın Azerbaycan'a odaklanması, ülkenin gerek coğrafi gerek siyasi gerekse kurumsal açıdan TDT'nin medya diplomasisi mimarisinde giderek merkezi bir konuma yükseldiği gözlemine dayanmaktadır.

Bu çalışmanın odak noktası, TDT çerçevesinde yürütülen enformasyon ve medya işbirliği faaliyetlerinin Azerbaycan özelinde nasıl bir kültürel diplomasi pratiğine dönüştüğüdür. Azerbaycan'ın bu bağlamda seçilmesinin başlıca nedeni, ülkenin hem TRT Avaz'ın öncelikli yayın coğrafyası içinde yer alması, hem Azerbaycan Devlet Haber Ajansı'nın (AZERTAC) Türk Haber Ajansları Birliği'nin (ATNA) kurucu üyeleri arasında bulunması hem de 2020 Karabağ Zaferi sonrasında kazanılan jeopolitik özgüvenin ülkeyi TDT'nin medya forumları ve zirveleri için tercih edilen bir ev sahibi konumuna taşımasıdır (TARSAM, 2026; BULTÜRK, 2026). Özellikle Şuşa şehri, hem 2023 yılında ilan edilen "Türk Dünyası Kültür Başkenti" unvanı hem de 2024 yılında düzenlenen 2. Global Medya Forumu ve ATNA Yönetim Kurulu'nun ilk toplantısına ev sahipliği yapmasıyla, TDT'nin medya diplomasisi faaliyetleri açısından sembolik bir merkez hâline gelmiştir.

Çalışmanın amacı, TDT'nin enformasyon ve medya alanındaki kurumsal mekanizmalarını tarihsel bir perspektifle ortaya koymak ve bu mekanizmaların Azerbaycan özelinde somutlaşan yansımalarını kültürel diplomasi kuramı çerçevesinde değerlendirmektir. Bu doğrultuda çalışma nitel içerik analizi ve doküman incelemesi yöntemiyle yürütülmüş; TDT'nin resmi internet sitesi, üye devletlerin kamu yayın kuruluşları ve haber ajanslarının resmi açıklamaları ile ilgili literatür birincil veri kaynağı olarak taranmıştır.

Türk Devletleri Teşkilatı'nda Enformasyon ve Medya İşbirliği Mekanizmaları

Yazı TDT'nin kurumsal yapısı içinde enformasyon ve medya işbirliği, teşkilatın kuruluşundan bu yana öncelikli konulardan biri olarak ele alınmaktadır. Bu alandaki işbirliğinin temel amacı, üye devletler arasında bilgi akışını hızlandırmak, ortak bir haber ve yayın altyapısı oluşturmak ve dezenformasyonla mücadelede kolektif bir kapasite geliştirmektir (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.). Bu doğrultuda teşkilat, enformasyon ve medyadan sorumlu bakanlar ve üst düzey yetkililerin katıldığı yıllık toplantılar düzenlemekte; ayrıca çalışma grupları, koordinasyon komiteleri ve medya forumları aracılığıyla işbirliğini somutlaştırmaktadır.

Enformasyon ve Medyadan Sorumlu Bakanlar ve Üst Düzey Yetkililer'in ilk toplantısı 18 Ağustos 2015 tarihinde Astana'da gerçekleştirilmiş, ikinci toplantı ise 7 Mayıs 2019 tarihinde Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de yapılmıştır (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.). Bu ikinci toplantının ardından üye devletlerin kamu yayın kuruluşları arasında işbirliği protokolü imzalanmış, böylece kamu televizyon kanalları arasındaki teknik işbirliğinin kurumsal bir zemine oturtulması sağlanmıştır. Üçüncü bakanlar toplantısı 9-10 Nisan 2021 tarihlerinde yine Bakü'de gerçekleştirilmiş ve bu toplantıda "2021-2022 Eylem Planı" kabul edilerek uygulamayı denetlemek üzere bir Medya Koordinasyon Komitesi kurulmuştur. Komitenin ilk toplantısı 29-30 Temmuz 2021'de İstanbul'da, ikinci toplantısı ise 27 Ekim 2022'de Bakü ve Şuşa'da yapılmıştır (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.).

Bakanlar toplantıları izleyen yıllarda da düzenli biçimde sürdürülmüş; dördüncü toplantı 14 Mayıs 2022'de İstanbul'da Türkiye Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı ev sahipliğinde, beşinci toplantı 17 Ekim 2023'te Bişkek'te, altıncı toplantı ise 17-20 Aralık 2024 tarihlerinde Taşkent'te gerçekleştirilmiştir. Altıncı toplantıda, üye ülkeler arasındaki işbirliğini güçlendirmeye yönelik yirmi ayrı eylemden oluşan "2025 TDT Enformasyon Alanında Eylem Planı" kabul edilmiştir (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.). Ayrıca 27-28 Ekim 2022 tarihlerinde Bakü ve Şuşa'da, üye ve gözlemci devletlerin görsel-işitsel medya düzenleyici otoritelerinin katıldığı ilk toplantı düzenlenmiş; bu toplantı, medya düzenlemesi alanında standardizasyonu sağlamayı amaçlayan Türk Devletleri Yayıncılık Düzenleyici Otoriteleri Forumu'nun (T-BRAF) kurulması yönündeki çalışmaların da başlangıcı olmuştur.

Bakanlar düzeyindeki toplantıların yanı sıra TDT, geniş katılımlı medya forumları da düzenlemektedir. "Köklü Geçmiş, Güçlü Gelecek" temalı TDT Medya Forumu 22-24 Ekim 2021 tarihlerinde İstanbul'da 500'ün üzerinde katılımcıyla gerçekleştirilmiş; "4. Sanayi Devrimi Çağında Yeni Medya" te-

malı Şuşa Küresel Medya Forumu 21 Temmuz 2023'te Şuşa'da yapılmıştır. Medyada İttifak ve Gelecek Vizyonu konulu Türk Haber Ajansları Medya Zirvesi ise 6 Kasım 2023 tarihinde İstanbul'da düzenlenmiş ve bu zirvede Türk Haber Ajansları Birliği (ATNA) resmen kurulmuştur (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.; Anadolu Ajansı, 2023). Bu mekanizmalar bütünü, TDT'nin medya alanındaki işbirliğini somut kurumsal çıktılar üreten bir sürece dönüştürdüğünü göstermektedir.

Bakanlar toplantıları ve koordinasyon komitelerinin yanı sıra TDT, teknik düzeyde işbirliğini derinleştirmek amacıyla bir Temas Grubu oluşturmuştur. Eğitim, kültür, spor ve haber temalarına odaklanan bu grup, üye devletlerin ulusal televizyon kanallarının teknik, finansal ve haber programları uzmanlarını bir araya getirerek bilgi alışverişini ve ortak proje geliştirme sürecini hızlandırmayı amaçlamaktadır (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.). Ayrıca 29-30 Temmuz 2021 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen TDT Sosyal Medya Eğitim Programı'na üye ve gözlemci devletlerden yaklaşık 100 katılımcının iştirak etmesi, işbirliğinin kurumların ötesinde bireysel uzmanlık düzeyinde de derinleştirildiğini göstermektedir. Benzer şekilde, Özbekistan'ın ev sahipliğinde 26-31 Mayıs 2024 tarihlerinde Taşkent ve Semerkant'ta düzenlenen "Bilgi Hizmetleri 2024" semineri de üye devletlerin basın sekreterleri ve medya temsilcilerini bir araya getiren bir başka teknik işbirliği örneğidir (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.).

Nitekim teşkilatın gündeminde TDT Gazeteciler Birliği'nin kurulması ve Uluslararası Türk Haber Kanalı'nın hayata geçirilmesi gibi projeler de yer almaktadır (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.). TDT Gazeteciler Birliği'nin, üye devletlerden medya temsilcileri arasındaki etkileşimi ve deneyim paylaşımını artıracak bir platform olarak tasarlandığı, T-BRAF'ın ise medya sektöründe düzenleme ve standardizasyon konusunda koordinasyonu kolaylaştırmayı amaçladığı belirtilmektedir (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.). Uluslararası Türk Haber Kanalı projesi ise, üye ve gözlemci devletlerin birleşik bir bilgi alanına kavuşmasını sağlamayı hedeflemekte olup, hayata geçirilmesi durumunda TRT Avaz'ın üstlendiği ortak yayıncılık işlevini haber içeriği alanında tamamlayacak bir yapı olarak öne çıkmaktadır. Bu projeler bütünü, TDT'nin enformasyon ve medya işbirliğini mevcut kurumlar arasındaki koordinasyonla sınırlamayıp, yeni ve kalıcı ortak yapılar inşa etme hedefini taşıdığını göstermektedir.

Azerbaycan'ın Ortak Yayıncılık Alanındaki Rolü: TRT Avaz Örneği

Türk dünyasında ortak yayıncılık alanındaki en somut örneklerden biri, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT) bünyesinde 2009 yılında yayın hayatına başlayan TRT Avaz kanalıdır. Kanal, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan coğrafyalarını öncelikli yayın alanı olarak belirlemiş; eğitim, kültür, sanat, bilim, çocuk ve aile, tarih ve coğrafya, dil ve düşünce temalı içerikleriyle Türk dünyasının ortak kültürel belleğini görsel-işitsel bir mecrada yeniden üretmeyi amaçlamıştır (TRT Avaz, t.y.). 2018 yılında Kırgızistan'da düzenlenen Liderler Zirvesi'nde TRT Avaz'ın Türk dünyasının ortak kanalı işlevi gördüğü ifade edilmiş ve kanalın Türk Konseyi üyesi ülkelerin devlet kanallarıyla işbirliğinin güçlendirilmesi yönünde irade ortaya konulmuştur. Bu sürecin bir sonucu olarak 2019 yılında imzalanan protokolle TÜRKSOY, TRT Avaz'ın yayın sponsoru hâline gelmiştir (TRT Avaz, t.y.).

Azerbaycan, TRT Avaz'ın hedef yayın coğrafyası içerisinde içerik üretiminde ve gündem belirlemede etkili bir ortak olarak yer almaktadır. Kanalın yayın akışında Azerbaycan'dan güncel gelişmelerin aktarıldığı haber bültenleri, Türk dünyasının ortak tarihini ve coğrafyasını konu alan belgesel dizileri ile Azerbaycanca lehçede hazırlanan içerikler düzenli olarak yer almaktadır. Bu yayın pratiği, Nye'ın (2004) yumuşak güç kuramında vurgulanan çekicilik yoluyla etki mekanizmasının somut bir uygulaması olarak okunabilir; zira ortak dil ve tarih anlatısı üzerinden kurulan bu yayıncılık ilişkisi, doğrudan siyasi ya da ekonomik baskı unsuru içermeksizin toplumlar arası aidiyet duygusunu pekiştirmeyi hedeflemektedir.

Azerbaycan'ın medya diplomasisindeki rolü yalnızca TRT Avaz ile sınırlı değildir. Ülkenin kamu yayın kuruluşları ve AZERTAC gibi devlet haber ajansı, TÜRKSOY'un sponsorluk yapısı ve TDT'nin enformasyon çalışma grubu toplantıları aracılığıyla da düzenli bir işbirliği ağı içinde yer almaktadır. TÜRKSOY'un yayın sponsorluğu üstlendiği TRT Avaz ile üye devletlerin kamu yayın kuruluşları arasındaki bu çok katmanlı ilişki, kültürel diplomasinin tek bir kurumdan değil, birbirini destek-

leyen bir kurumlar ağından yürütüldüğünü bir kez daha ortaya koymaktadır (TRT Avaz, t.y.; Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.).

Azerbaycan'ın medya diplomasisindeki merkezi konumu, 2020 yılındaki İkinci Karabağ Savaşı'nın ardından daha da belirginleşmiştir. Savaş sonrasında Azerbaycan kontrolüne geçen Şuşa şehri, 2023 yılında "Türk Dünyası Kültür Başkenti" ilan edilmiş ve bu unvan, TDT'nin medya forumlarının da mekânı hâline getirmiştir. 21 Temmuz 2023 tarihinde Şuşa'da düzenlenen "4. Sanayi Devrimi Çağında Yeni Medya" temalı Küresel Medya Forumu ve bu forumun 2024 yılındaki ikinci edisyonu, Şuşa'yı Türk dünyasının medya diplomasisi açısından sembolik bir merkeze dönüştürmüştür (TÜRKSOY, 2024). 2. Global Medya Forumu, 20-22 Temmuz 2024 tarihleri arasında "Yanlış Haberin İfşası: Dezenformasyonla Mücadele" başlığıyla gerçekleştirilmiş, açılışını Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev yapmış ve foruma 50 ülkeden 150'yi aşkın katılımcı iştirak etmiştir (TÜRKSOY, 2024). Bu veriler, Azerbaycan'ın Türk dünyasının medya diplomasisi gündemini şekillendiren bir ev sahibi ve söz sahibi konumuna yükseldiğini göstermektedir.

Azerbaycan'ın kültürel kimlik temelli medya diplomasisi girişimlerine verdiği destek, sivil toplum düzeyinde de gözlemlenmektedir. Azerbaycan Cumhuriyeti Sivil Toplum Kuruluşlarına Devlet Destek Ajansı'nın desteklediği projeler kapsamında, Türk dünyasının entegrasyonu ve ortak kültürel kimliği konu alan röportaj dizileri hazırlanmakta; bu içeriklerde Türk dünyasının ortak tarihinin korunması, ortak alfabenin uygulanması ve Türk kimliği bilincinin güçlendirilmesi gibi temalar öne çıkarılmaktadır (Barın Ajansı, 2026). Bu tür devlet destekli sivil toplum girişimleri, Azerbaycan'da kültürel diplomasinin hem resmî devlet kurumları düzeyinde hem de medya ve sivil toplum kuruluşları arasındaki işbirliğiyle çok katmanlı biçimde yürütüldüğünü göstermektedir.

Türk Haber Ajansları Birliği (ATNA) ve Azerbaycan'ın Öncü Konumu

Türk dünyasında ortak haber ajansları işbirliğinin kurumsallaşması, 6 Kasım 2023 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Türk Haber Ajansları Medya Zirvesi'nde somutlaşmıştır. Bu zirvede Türkiye'den Anadolu Ajansı (AA), Azerbaycan'dan Azerbaycan Devlet Haber Ajansı (AZERTAC), Kırgızistan'dan Kabar, Kazakistan'dan Qazcontent ve Özbekistan'dan UzA arasında Türk Haber Ajansları Birliği (ATNA) kurulmuştur (Anadolu Ajansı, 2023; QHA, 2023). TDT Genel Sekreteri Kubanıçbek Ömüraliyev, ATNA'nın kuruluşunun TDT'nin aldığı bir karar doğrultusunda gerçekleştiğini belirterek, Türk haber ajansları arasındaki birlikteliğin özellikle dezenformasyonla mücadele bakımından önem taşıdığını vurgulamıştır (QHA, 2023). Birliğin temel amacı, haber toplama süreçlerinde işbirliğini teşvik etmek ve Türk devletleri ile küresel meselelere ilişkin doğru bilginin yayılmasını sağlamaktır (Türk Devletleri Teşkilatı, t.y.).

ATNA'nın kuruluş sürecinde Azerbaycan'ın rolü, hem kurucu üye hem de kurumsal işbirliğinin somutlaştığı ilk adımların tarafı olması bakımından öne çıkmaktadır. Genel Kurul Toplantısı'nın ardından ilk olarak Anadolu Ajansı ile AZERTAC arasında, ardından AA ile Kabar arasında ikili işbirliği protokolleri imzalanmıştır (Anadolu Ajansı, 2023). AZERTAC Yönetim Kurulu Başkanı Vugar Aliyev, Türk haber ajanslarının güç birliği yapmasının önemine dikkat çekerek, sahte haberlerin sosyal medya üzerinden hızla yayılmasına karşı ortak bir mücadele hattı oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir (TRT Avaz, 2023).

ATNA'nın kurumsallaşma sürecinde alınan önemli bir adım da, birliğin ilk yönetim kurulu toplantısının 2024 yılında Şuşa'da, 2. Global Medya Forumu ile eşzamanlı olarak gerçekleştirilmesidir. Toplantıya AZERTAC Yönetim Kurulu Başkanı Vugar Aliyev'in yanı sıra Qazcontent, Kabar ve UzA'nın üst düzey temsilcileri ile Macaristan Haber Ajansı'ndan bir temsilci katılmıştır (Anadolu Ajansı, 2024a). AZERTAC Başkanı Aliyev, ATNA'nın ilk yönetim toplantısının Şuşa'da yapılmasının Türk dünyasının medya tarihinde iz bırakacak bir gelişme olduğunu belirtmiştir (Anadolu Ajansı, 2024a). Anadolu Ajansı Yönetim Kurulu Üyesi Yusuf Özkır ise toplantıda, ATNA üyesi ülkelerin muhabirlerine yönelik savaş muhabirliği eğitimleri gibi somut çıktıların TDT'nin medya vizyonuna güçlü katkı sağlayacağını vurgulamıştır (Anadolu Ajansı, 2024a).

ATNA'nın kurumsal faaliyetleri arasında mesleki eğitim programları da yer almaktadır. Anadolu Ajansı'nın ATNA üyesi ülkelerin muhabirlerine yönelik düzenlediği savaş muhabirliği eğitimleri,

birliğin mesleki kapasite geliştirmeye yönelik somut bir işbirliği mekanizması olduğunu göstermektedir (Anadolu Ajansı, 2024a). Bu tür eğitim faaliyetleri, ATNA'yı diğer bölgesel haber ajansları birliklerinden ayıran bir özellik olarak da değerlendirilebilir; zira Anadolu Ajansı'nın Avrupa Haber Ajansları Birliği ve Balkan Haber Ajansları Birliği gibi yapılardaki önceki deneyimi, ATNA'nın kurumsal tasarımına da yansımıştır (TRT Avaz, 2023).

Şuşa'nın bu süreçte üstlendiği sembolik rol, yalnızca bir toplantı mekânı seçimi olmanın ötesine geçmektedir. Savaş sonrası yeniden inşa sürecinde bulunan bir şehrin, Türk dünyasının en güncel medya ve dezenformasyonla mücadele tartışmalarının yürütüldüğü bir platforma dönüştürülmesi, Azerbaycan'ın kültürel diplomasi stratejisinde hem geçmişin hem de geleceğin bir arada temsil edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ATNA örneği, TDT'nin enformasyon ve medya işbirliği vizyonunun somut bir kurumsal çıktısı olmanın yanı sıra, Azerbaycan'ın bu vizyonun hem mimarlarından hem de sahne aldığı coğrafyalardan biri olduğunu göstermektedir.

ATNA'nın kuruluşunu takip eden süreçte, birliğin gündemine yapay zekânın medya üzerindeki etkisi ve medya okuryazarlığının teşviki gibi güncel başlıkların da eklendiği görülmektedir. 2. Global Medya Forumu'nda ele alınan dezenformasyonla mücadele, yapay zekâ ve medya okuryazarlığı temaları, ATNA'nın geleneksel haber ajansı işbirliğiyle sınırlı kalmayıp, dijital çağın getirdiği yeni bilgi güvenliği sorunlarına da eğildiğini göstermektedir. Bu çerçevede Azerbaycan, hem forumlara ev sahipliği yaparak hem de AZERTAC aracılığıyla bu tartışmaların içinde doğrudan yer alarak, Türk dünyasının dijital bilgi güvenliği gündemini şekillendiren aktörlerden biri hâline gelmiştir.

Bulgular

Çalışma kapsamında incelenen belgeler ve haberler, TDT'nin enformasyon ve medya alanındaki işbirliğinin 2015 yılından bu yana istikrarlı bir kurumsallaşma eğilimi gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bakanlar toplantılarının düzenliliği, koordinasyon komitelerinin kurulması ve medya forumlarının artan katılımcı sayısı, bu alandaki işbirliğinin sembolik bir söylemden somut bir kurumsal pratiğe dönüştüğünün göstergeleridir. Bu dönüşüm sürecinde Azerbaycan'ın konumu, üç temel eksende değerlendirilebilir.

Birincisi, coğrafi ve yayıncılık eksenidir. TRT Avaz'ın öncelikli yayın alanları arasında yer alan Azerbaycan, ortak yayıncılık pratiğinin hem alıcısı hem de içerik ortağı konumundadır. Bu durum, Yağmurlu'nun (2019) kültürel diplomasi sınıflandırmasında yer alan uluslararası yayıncılık boyutunun, Türk dünyası bağlamında klasik kültürel diplomasi araçlarıyla (dil, tarih, sanat) iç içe geçtiğini göstermektedir. İkincisi, kurumsal ortaklık eksenidir. AZERTAC'ın ATNA'nın kurucu üyeleri arasında yer alması ve Anadolu Ajansı ile ikili protokoller imzalaması, Azerbaycan'ın kurumsal mimarinin şekillenmesinde aktif rol oynayan bir aktör olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncüsü ise sembolik-mekânsal eksendir. Şuşa şehrinin gerek "Türk Dünyası Kültür Başkenti" unvanı gerekse TDT'nin medya forumlarına ve ATNA'nın ilk yönetim kurulu toplantısına ev sahipliği yapması, kültürel diplomasinin içerik üretiminin yanı sıra mekân seçimiyle de inşa edildiğini göstermektedir.

Bu üç eksenin kesişiminde, Azerbaycan'ın 2020 Karabağ Zaferi sonrasında kazandığı jeopolitik özgüvenin, ülkenin kültürel ve medya diplomasisi alanındaki görünürlüğünü artırdığı söylenebilir. Zira savaş sonrası yeniden inşa sürecindeki bir bölgenin, kısa süre içinde uluslararası düzeyde medya ve dezenformasyon tartışmalarının merkezine taşınması, hem sembolik bir meşrulaştırma hem de yumuşak güç birikimi bakımından anlamlıdır. Nye'ın (2004) kuramsal çerçevesi ışığında değerlendirildiğinde, bu süreç Azerbaycan'ın sert güç kapasitesiyle elde ettiği kazanımları, kültürel ve medya diplomasisi araçlarıyla pekiştirme stratejisi olarak okunabilir.

Topsakal'ın (2021) Türkiye'nin Türk cumhuriyetleriyle ilişkilerini kültürel diplomasi çerçevesinde incelediği çalışmasında ulaştığı sonuç, Türkiye'nin bu alanda önemli başarılar elde ettiği yönündedir. Bu çalışmanın bulguları, söz konusu başarının TDT gibi çok taraflı bir örgüt çatısı altında da somutlaştığını ve Azerbaycan'ın bu çok taraflı yapı içinde tamamlayıcı ve zaman zaman öncü bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bu bulgu, kültürel diplomasi literatüründe bölgesel örgütlerin devletler arası ikili kültürel diplomasi pratiklerini nasıl çoğullaştırdığına ve kurumsallaştırdığına dair önemli bir örnek sunmaktadır.

Öte yandan, TDT'nin gündeminde yer alan ancak TDT Gazeteciler Birliği, Türk Devletleri Yayıncılık Düzenleyici Otoriteleri Forumu (T-BRAF) ve Uluslararası Türk Haber Kanalı gibi henüz tam olarak hayata geçirilmemiş projeler, bu işbirliğinin henüz olgunlaşma sürecinde olduğunu göstermektedir. Bu projelerin hayata geçirilmesi durumunda, Azerbaycan'ın gerek coğrafi konumu gerekse kurumsal deneyimi nedeniyle bu yapılarda da öncü bir rol üstlenmesi beklenebilir. Bulgular, kültürel diplomasinin bölgesel örgütler bağlamında devletler arası resmi ilişkilerle sınırlı kalmadığını; medya kurumları, haber ajansları ve düzenleyici otoriteler gibi ikincil aktörler aracılığıyla da yeniden üretildiğini teyit etmektedir.

Son olarak, çalışmanın bulguları kültürel diplomasi ile kamu diplomasisi arasındaki iç içe geçmişliğe de dikkat çekmektedir. AZERTAC Başkanı'nın dezenformasyonla mücadeleye yönelik vurgusu ve TDT Genel Sekreteri'nin haber ajansları birliğine ilişkin açıklamaları, medya işbirliğinin bölgesel güvenlik ve bilgi bütünlüğünün korunmasına yönelik bir kamu diplomasisi aracı olarak da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu çift işlevlilik, TDT'nin enformasyon ve medya işbirliğini, klasik kültürel diplomasi araçlarından ayıran ve onu daha geniş bir kamu diplomasisi stratejisinin parçası hâline getiren bir özellik olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, Türk Devletleri Teşkilatı çatısı altında yürütülen kültürel diplomasi faaliyetlerinin enformasyon ve medya boyutu, Azerbaycan örneği üzerinden incelenmiştir. Elde edilen bulgular, TDT'nin 2015 yılından itibaren düzenli bakanlar toplantıları, koordinasyon komiteleri ve medya forumları aracılığıyla enformasyon ve medya alanındaki işbirliğini sistematik biçimde kurumsallaştırdığını göstermektedir. Bu kurumsallaşma sürecinde Azerbaycan, hem TRT Avaz'ın öncelikli yayın coğrafyası içinde yer alması hem de AZERTAC aracılığıyla Türk Haber Ajansları Birliği'nin (ATNA) kurucu üyeleri arasında bulunması nedeniyle merkezi bir konum edinmiştir.

Çalışmanın bulguları, kültürel diplomasinin klasik araçları olan dil, tarih ve sanatın yanı sıra, ortak yayıncılık ve haber ajansı işbirliğinin de Türk dünyasında kültürel diplomasi pratiğinin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Şuşa şehrinin, hem "Türk Dünyası Kültür Başkenti" unvanı hem de TDT'nin medya forumlarına ve ATNA'nın ilk yönetim kurulu toplantısına ev sahipliği yapması, Azerbaycan'ın savaş sonrası dönemde kazandığı jeopolitik özgüveni kültürel ve medya diplomasisi alanında da görünür kılma stratejisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

TDT'nin enformasyon ve medya işbirliği mekanizmaları, Türk dünyasında ortak bir bilgi alanı oluşturma, dezenformasyonla mücadele etme ve üye devletler arasındaki karşılıklı tanınırlığı artırma hedefleriyle örtüşmektedir. Azerbaycan, bu süreçte hem içerik üreten hem de kurumsal toplantılara ev sahipliği yapan bir aktör olarak öncü bir rol üstlenmektedir. Bununla birlikte, TDT Gazeteciler Birliği, T-BRAF ve Uluslararası Türk Haber Kanalı gibi projelerin henüz uygulama aşamasına geçmemiş olması, bu alandaki işbirliğinin hâlâ gelişim sürecinde olduğunu göstermektedir.

Gelecek çalışmalar için, TRT Avaz'ın Azerbaycan'daki izleyici kitlesi üzerindeki etkisinin nicel yöntemlerle ölçülmesi, ATNA üyesi haber ajanslarının içerik üretim pratiklerinin karşılaştırmalı içerik analizi yoluyla incelenmesi ve TDT'nin planladığı Uluslararası Türk Haber Kanalı projesinin hayata geçirilme sürecinin izlenmesi önerilmektedir. Bu tür çalışmalar, Türk dünyasında kültürel diplomasinin medya boyutunun daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmanın bir diğer katkısı, kültürel diplomasi literatüründeki ikili ilişki odaklı analiz eğilimine karşın, çok taraflı bir örgüt çerçevesinde tek bir üye devletin rolünü derinlemesine inceleyen bir vaka analizi sunmasıdır. Azerbaycan örneği, benzer biçimde Kazakistan, Kırgızistan veya Özbekistan gibi diğer üye devletlerin TDT'nin medya diplomasisi mimarisindeki konumlarının da karşılaştırmalı olarak incelenmesi için bir model oluşturabilir. Bu tür karşılaştırmalı çalışmalar, TDT'nin enformasyon ve medya işbirliğinin üye devletler arasında eşit biçimde mi dağıldığı, yoksa belirli devletlerin coğrafi, siyasi ya da kurumsal avantajları nedeniyle öne çıktığı sorusuna da yanıt arayabilir. Sonuç olarak, bu çalışma Türk Devletleri Teşkilatı'nın enformasyon ve medya işbirliğinin, Türk dünyasında kültürel diplomasinin görünürlüğünü ve etkisini artıran stratejik bir araç olarak giderek kurumsallaştığını, Azer-

baycan'ın da bu kurumsallaşma sürecinde coğrafi konumu, kurumsal ortaklıkları ve sembolik mekân üretimi yoluyla belirleyici bir aktör olarak öne çıktığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Anadolu Ajansı (AA). 2023. "Türk Haber Ajansları Birliğinin İlk Genel Kurulu Yapıldı". https://www.aa.com.tr/tr/kurumsal-haberler/turk-haber-ajanslari-birliginin-ilk-genel-kurulu-yapildi/3045736 (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Anadolu Ajansı (AA). 2024a. "Şuşa'da Türk Haber Ajansları Birliğinin Yönetim Kurulunun İlk Toplantısı Yapıldı". https://www.aa.com.tr/tr/gundem/susada-turk-haber-ajanslari-birliginin-yonetim-kurulunun-ilk-toplantisi-yapildi/3281572 (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Anadolu Ajansı (AA). 2024b. "Türk Devletleri Teşkilatı: Birlik ve İlerlemenin 15 Yılı". https://www.aa.com.tr/tr/analiz/turk-devletleri-teskilati-birlik-ve-ilerlemenin-15-yili/3350302 (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Barın Ajansı. 2026. "Türk Devletleri Teşkilatı ve Ortak Kültürel Kimlik". https://barinajans.com/haber/turk-devletleri-teskilati-ve-ortak-kulturel-kimlik-5244 (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

BULTÜRK Gazetesi. 2026. "Türk Devletleri Teşkilatı'nın Sessiz Dönüşümü: Kültürel İş Birliğinden Jeostratejik Güç Birliğine". https://bulturk.net/turk-devletleri-teskilatinin-sessiz-donusumu-kulturel-is-birliginden-jeostratejik-guc-birligine/ (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Nye, J. S. 2004. Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: PublicAffairs.

QHA – Kırım Haber Ajansı. 2023. "Türk Haber Ajansları Birliği Kuruldu". https://www.qha.com.tr/turk-dunyasi/turk-haber-ajanslari-birligi-kuruldu-480925 (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

TARSAM – Türk Dünyası Stratejik Araştırmalar Merkezi. 2026. "Türk Devletleri Teşkilatı Güçleniyor. Azerbaycan Türk Devletlerinin Merkezi Haline Geliyor". https://www.tarihistan.org/turk-devletleri-teskilati-gucleniyor-azerbaycan-turk-devletlerinin-merkezi-haline-geliyor/40202 (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Topsakal, N. 2021. "Kamu Diplomasisinin Bir Aracı Olan Kültürel Diplomasi Bağlamında Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri ile İlişkileri". Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kastamonu.

TRT Avaz. t.y. "Hakkımızda". https://www.trtavaz.com.tr/hakkimizda (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

TRT Avaz. 2023. "Türk Haber Ajansları Medya Zirvesi'nde Ajans Haberciliğinin Yeni Gündemleri Tartışıldı". https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/turk-haber-ajanslari-medya-zirvesinde-ajans-haberciliginin-yeni-gundemleri-tart/6548d46cf23dba16725d28fe (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Türk Devletleri Teşkilatı. t.y. "Organizasyon Tarihçesi". https://turkicstates.org/tr/organizasyon-tarihcesi (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Türk Devletleri Teşkilatı. t.y. "7. Enformasyon ve Medya İşbirliği". https://turkicstates.org/tr/isbirligi-alanlari-detay/7-enformasyon-ve-medya-isbirligi (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

TÜRKSOY. 2024. "2. Global Medya Forumu Şuşa'da Düzenlendi". https://www.turksoy.org/haberler/2-global-medya-forumu-susada-duzenlendi (Erişim Tarihi: 13.09.2026).

Yağmurlu, A. 2019. "Kültürel Diplomasi: Kuram ve Pratikteki Çerçevesi". Selçuk İletişim 12 (2): 1210-1238.

TÜRK DÜNYASI GELENEKSEL GİYİM KÜLTÜRÜNDE ORTAK SEMBOLLER VE MOTİFLERİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

COMPARATIVE ANALYSIS OF COMMON SYMBOLS AND MOTIFS IN TRADITIONAL CLOTHING CULTURE OF THE TURKIC WORLD

Tarana Nasimi QULUZADE[*]

Özet

Kültür, bir milletin tarihsel süreç içerisinde biriktirdiği maddi ve manevi değerlerin, inançların ve estetik anlayışın tecessüm etmiş bir bütünüdür. Türk medeniyeti, Avrasya'nın geniş coğrafyasında binlerce yıllık geçmişiyle bu değerlerin en zengin örneklerini barındıran kadim bir yapı sergilemektedir. Bu kültürel mirasın en somut ve görsel dışa vurumlarından biri olan geleneksel giyim kültürü; sadece iklimsel koşullara bir adaptasyon değil, aynı zamanda toplumun dünya görüşünü, ontolojik kabullerini ve mitolojik hafızasını yansıtan sessiz bir dildir. Bu çalışma; Türk dünyasının farklı bölgelerindeki, özellikle Batı Azerbaycan (İrevan Hanlığı, Göyçe, Zengezur, Dereleyez), Anadolu ve Orta Asya eksenindeki geleneksel giysilerde kullanılan ortak sembol ve motifleri ele alarak, bu unsurların taşıdığı mitolojik ve sosyokültürel anlamları karşılaştırmalı bir perspektifle analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Geleneksel Türk giyiminde motifler, tesadüfi seçilmiş dekoratif süsleme unsurları olmayıp, her biri derin birer semantik kod niteliği taşımaktadır. Çalışma kapsamında yapılan incelemeler, Türk topluluklarının kıyafetlerinde şaşırtıcı bir süreklilik sergileyen ortak bir "görsel alfabe"nin varlığını ortaya koymaktadır. Bu motiflerin başında gelen "Hayat Ağacı", "Koçboynuzu", "Tamgalar" ve geometrik geçmeler, Türk boylarının binlerce yıl öncesinden gelen ortak bellek bağlarını temsil etmektedir. Araştırmada özellikle Batı Azerbaycan bölgesine ait giysi örneklerindeki nakışların, Anadolu ve Hazar ötesi Türkmen dokumalarıyla olan organik bağı saptanmıştır. Örneğin; koçboynuzu motifinin hem Batı Azerbaycan giysilerinde hem de Orta Asya Türk halklarında güç ve kahramanlık kültünün bir nişanesi olarak benzer formlarda kullanıldığı görülmüştür.

Çalışmada, motiflerin karşılaştırmalı analizi yapılırken "kültürel süreklilik" ve "bellek aktarımı" kavramları üzerinde durulmaktadır. Modernleşme süreçlerine rağmen bu sembollerin varlığını koruması, Türk dünyasının kültürel direncinin bir kanıtıdır. Sonuç olarak bu çalışma, söz konusu motiflerin dijitalleşen dünyada modern tasarım süreçlerine entegrasyonu ve Türk dünyasının "yumuşak gücü" olarak uluslararası alanda temsili üzerine öneriler sunmaktadır. Ortak sembollerin korunması ve genç nesillere aktarılması, Türk dünyasının kültürel egemenliği ve kimlik inşası açısından stratejik bir zorunluluktur.

Anahtar Kelimeler: Türk dünyası, geleneksel giyim, semboller, motifler, Batı Azerbaycan, kültürel kimlik, karşılaştırmalı analiz.

Abstract

Culture is the embodied sum of material and spiritual values, beliefs, and aesthetic perceptions accumulated by a nation throughout history. Traditional clothing culture stands as one of the most tangible and visual manifestations of this heritage within the Turkic civilization. Beyond being a mere adaptation to environmental conditions, traditional attire serves as silent language reflecting a society's worldview, ontological foundations, and mythological memory. This study aims to analyze the common symbols and motifs used in traditional clothing across different regions of the Turkic world specifically focusing on Western Azerbaijan (Iravan Khanate, Goycha, Zangezur, Daralayaz), Anatolia, and Central Asia through a comparative perspective.

The research demonstrates that motifs such as the "Tree of Life", "Ram's Horn" and various "Tamgas" are not merely decorative elements but serve as profound semantic codes representing the collective memory of Turkic tribes dating back millennia. Furthermore, the organic link between the embroideries of Western Azerbaijan and the Turkmen weaves of Anatolia and Trans-Caspian regions is established. By examining "cultural continuity" and "memory transfer", the study concludes that preserving these symbols and integrating them into modern design is a strategic necessity for the cultural sovereignty and identity formation of the Turkic world.

Keywords: Turkic World, Traditional Clothing, Symbols, Motifs, Western Azerbaijan, Cultural Identity, Comparative Analysis.

[*] Kıdemli Araştırmacı, Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi (AMEA) A. A. Bakıhanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü, Tarihi Etnoloji Bölümü, Bakü/Azerbaycan. ORCID: 0009-0008-1362-859. E-posta: t.terane@yahoo.com

Giriş

Kültür, bir toplumun tarihsel derinliklerinden süzülüp gelen, kuşaktan kuşağa aktarılan ve o toplumu diğerlerinden ayıran en temel ontolojik kimlik göstergesidir. Türk medeniyetinin maddi kültür tarihindeki en köklü bileşenlerinden biri olan giyim-kuşam geleneği, yalnızca bedensel bir ihtiyacı karşılayan nesneler bütünü değil; aynı zamanda bireyin ve topluluğun ait olduğu etnik hafızayı dışa vuran semiyotik bir sistemdir. Avrasya sahasının farklı bölgelerine yayılan Türk halklarının giyim kültürü, binlerce yıllık bir süreçte tecessüm eden ortak estetik değerlerin ve felsefi düşünüş biçiminin kumaş üzerine yansıyan izdüşümüdür (Mustafayev, 2007: 112). Geleneksel kıyafetler, Türk topluluklarının sadece iklimsel ve coğrafi koşullara adaptasyonunu değil, aynı zamanda kâinatı algılama biçimlerini, mitolojik kökenlerini ve toplumsal hiyerarşilerini simgeleyen görsel bir beyanname niteliği taşımaktadır.

Türk dünyasının giyim kültürü üzerine yapılan araştırmalar; giysilerin yaka, kol ağzı, göğüs bölgesi ve etek uçlarında uygulanan nakış ve motiflerin, rastgele seçilmiş dekoratif unsurlar olmaktan ziyade, derin mitolojik köklere ve sosyo-kültürel mesajlara sahip fonksiyonel kodlar olduğunu göstermektedir (Ögel, 1991: 85). Bu motifler, kadim Türk düşünce sisteminde yer alan ongonları, damgaları ve doğa güçlerine duyulan inancı temsil eden zengin bir semboller manzumesidir. Giyim-kuşam üzerindeki bu sembolizm, Türklerin kozmolojik dünya görüşüyle doğrudan ilintilidir. Nitekim nakışlar sadece estetik kaygılarla değil, aynı zamanda koruyucu (apotropaik) bir işlevle kişiyi kötü enerjilerden muhafaza eden manevi bir "zırh" rolü de üstlenmektedir (Tanju, 2004: 45).

19.yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar uzanan süreçte yaşanan keskin siyasi dönüşümler ve Türk topluluklarının kadim coğrafyalarında çizilen yapay sınırlar, her ne kadar kültürel bir kopukluk illüzyonu yaratsa da; motif birliği, ortak genetik hafızanın sarsılmaz bir biçimde korunduğunu ispatlamaktadır. Bugün Batı Azerbaycan'dan (İrevan Hanlığı, Göyçe, Zengezur, Dereleyez) Anadolu'nun içlerine ve Orta Asya'nın steplerine kadar uzanan geniş sahada; ""hayat ağacı", "koçboynuzu" veya "buta" gibi sembollerin benzer semantik yüklerle varlığını sürdürmesi, tarihsel sürekliliğin en somut göstergesidir (Səfərov, 2012: 56). Özellikle Batı Azerbaycan bölgesindeki Türk varlığının giyim kültürü ekseninde tetkik edilmesi, bölgenin tarihsel aidiyetini ve Anadolu-Hazar havzasıyla olan organik bağını bilimsel bir zeminde kanıtlamaktadır (Əliyev, 2005: 210). Örneğin; İrevan ve çevresindeki Türk kadın giyiminin karakteristik unsurları olan "külace" ve "arkalık" formları üzerindeki işlemeler, Erzurum ve Kars bölgesindeki motiflerle tam bir morfolojik uyum sergilemektedir. Bunun yanı sıra kullanılan "Hayat Ağacı" motifi, Türkmenistan ve Kazakistan dokumalarındaki dikey yerleşimli kozmolojik evren tasvirleriyle tipolojik benzerlikler göstermektedir (Abdullayeva, 2006: 78).

21. yüzyılda küreselleşmenin dayattığı kültürel standartlaşma ve tek tipleşme tehdidi karşısında, milli giysilerin ve bu giysilerdeki sembolizmin bilimsel analizi hayati bir önem arz etmektedir. Kimliklerin yeniden inşa edildiği modern süreçte, Türk dünyasının ortak kültürel paydasının görsel kodlar üzerinden tespiti, akademik olduğu kadar stratejik bir zorunluluktur. Bu çalışma; Türk halklarının giyim kültürünü sosyolojik, etnografik ve sembolik düzlemlerde tahlil ederek, ortak motif sisteminin milli kimlik inşasındaki rolünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırma kapsamında, sembollerin tarihsel süreçteki anlam kaymaları ve modern tasarım süreçlerine entegrasyonu karşılaştırmalı yöntemlerle irdelenerek, Türk dünyasının kültürel bütünlüğü için bir yol haritası sunulmaktadır.

Türk Kültüründe Sembolizm ve Giyimin Antropolojisi

Türk dünyası giyim kültüründe kullanılan ortak motiflerin derinlemesine analizi, her şeyden önce Türk düşünce sisteminin sembolik yapısını ve bu yapının binlerce yıllık evrimini anlamayı gerektirmektedir. Antropolojik bir perspektifle ele alındığında giyim; sadece bedeni dış etkenlerden koruyan fiziksel bir kabuk değil, aynı zamanda toplumsal hiyerarşiyi, dini inançları ve ontolojik kabulleri yansıtan adeta "ikinci bir deri" niteliğindedir. Türk sembolizminin teorik temelleri, evrenin işleyişine dair kadim tasavvurların ve kozmolojik algıların somut nesneler üzerine nakşedilmesiyle teşekkül etmiştir (Ögel, 1991: 42). Bu bağlamda, Türk giyim kültüründeki motiflerin kökeni; İslamiyet öncesi döneme, şamanistik pratiklere ve tabiat güçlerine duyulan kutsal saygıya dayanmaktadır.

Teorik düzlemde bu motifler, Carl Gustav Jung'un arketip yaklaşımı çerçevesinde (Jungiyen bir ifadeyle) "arketipsel" imgeler olarak kabul edilmelidir. Örneğin; bir elbise üzerine işlenen kuş motifi, sadece dekoratif bir süsleme öğesi değil, ruhun özgürlüğünü veya ilahi makamla kurulan ontolojik bağı temsil eden bir "ongonun" (kutsal hayvan sembolü) görselleşmiş formudur. Türk giyimindeki bu sembolizm, Hun-İskit döneminden itibaren kristalleşen "hayvan üslubu" estetiğinin bir devamıdır. Ejderha, kartal ve kurt gibi figürler zamanla stilize edilerek geometrik formlara dönüşse de taşıdıkları manevi enerji ve koruyucu (apotropaik) güç varlığını korumuştur (Tanju, 2004: 115).

Türk boylarının aidiyetini ve toplumsal statüsünü belirleyen en kritik unsurlardan biri olan "tamgalar", giyim kültürünün teorik çerçevesinde merkezi bir role sahiptir. Tamga; sadece mülkiyet belirten bir işaret değil, bir soyun tarihsel hafızasını ve toplumsal hiyerarşideki yerini ifade eden soyut ve derin bir koddur. Batı Azerbaycan'dan Orta Asya'ya kadar uzanan geniş coğrafyada; özellikle Oğuz boylarının (Kayı, Bayat, Afşar vb.) tamgalarının giysilerin kol ağızlarına, kemer tokalarına veya başlıklarına işlenmesi, bireyin toplum içerisindeki konumunu tayin eden sosyolojik bir işlev görür (Mustafayev, 2007: 204). Bu yönüyle geleneksel giyim, Türk dünyasında bir nevi "görsel kimlik kartı" vazifesi görerek kültürel sürekliliği sağlar.

Bu kimlik inşasında renkler de en az motifler kadar belirleyici bir öneme sahiptir. Türk kozmolojisinde yönler ve güç merkezleri belirli renklerle sembolize edilmiş (Mavi-Doğu, Ak-Batı, Al,Kızıl-Güney, Kara-Kuzey); bu hiyerarşi milli giysilerin renk paletini belirleyen temel unsura dönüşmüştür. Özellikle "Al" (kırmızı) rengin canlılık, ateş ve koruyucu enerji ile ilişkilendirilmesi; gelinden savaşçıya kadar geniş bir yelpazede bu rengin kullanımını geleneksel bir teamül haline getirmiş, toplumsal cinsiyet rollerinden dini merasimlere kadar her alanda belirgin bir iletişim dili oluşturmuştur (Ögel, 1991: 156).

Geleneksel Türk giysisi, teorik olarak insanın evrendeki konumunu simgeleyen "mikrokozmos" bir yapı sergilemektedir. Bu yapısal kurguda başlıklar (kükül, börk vb.) gökyüzünü ve ilahi makamı temsil ederken; bedeni saran kuşağa kadar olan kısımlar yeryüzünü, ayakkabı ve çarıklar ise yeraltı dünyasını veya toprağa bağlılığı temsil etmektedir. Bu hiyerarşik kozmoloji, giysinin üzerindeki nakışların dikey dizilimini de doğrudan belirlemektedir. Nitekim "Hayat Ağacı" motifinin giysinin dikey eksenine genellikle sırt veya ön panel merkezine yerleştirilmesi bu anlayışın bir tezahürüdür. Ağaç; kökleriyle geçmişi ve ataları, gövdesiyle bugünü ve yaşamı, dallarıyla ise geleceği ve ilahiyatı birbirine bağlayan kozmik bir köprü vazifesi görür (Səfərov, 2012: 88). Sonuç olarak Türk giyim kültürü, estetik bir tercih olmanın ötesinde, her ilmeğinde Türk dünyasının ortak mitolojik belleğini ve evren tasavvurunu taşıyan kültürel bir metin olarak okunmalıdır.

Yöntem

Bu çalışma, Türk dünyasının geniş coğrafi sahasında varlığını sürdüren geleneksel giyim kültürünü belirli tipolojik örnekler üzerinden analiz etmek amacıyla nitel bir araştırma deseninde yapılandırılmıştır. Araştırmanın temel metodolojik çatısını; etnografik verilerin sanat tarihi ve göstergebilimsel (semiyotik) yöntemlerle harmanlanması oluşturmaktadır. Türk boyları arasındaki kültürel sürekliliği ve estetik kodların genetik bağlarını ortaya koymak adına çalışmada disiplinlerarası bir yaklaşım benimsenmiş; verilerin toplanması ve analiz edilmesi süreçlerinde karşılaştırmalı yöntem en temel araç olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda; Batı Azerbaycan (İrevan, Göyçe, Zengezur), Anadolu ve Orta Asya gibi farklı coğrafi bölgelerden seçilen geleneksel kıyafet örnekleri, ortak bir anlam evreninde buluşan görsel metinler olarak ele alınmıştır.

Veri toplama sürecinde öncelikle kapsamlı bir literatür ve arşiv taraması gerçekleştirilmiştir. Türk giyim tarihi üzerine yapılmış temel eserlerin yanı sıra (Ögel, 1991; Tanju, 2004), özellikle Batı Azerbaycan bölgesinin tarihsel etno-linguistik yapısını belgeleyen 19. yüzyıl arşiv kayıtları ve seyyah notları tetkik edilmiştir. Tarihsel İrevan Hanlığı topraklarının günümüzde farklı siyasi sınırlar içinde kalması hasebiyle, bu bölgeye ait orijinal giysi örneklerinin tespiti için Azerbaycan Milli Tarih Müzesi ve bölge dışındaki çeşitli etnografya koleksiyonları referans alınmıştır (Əliyev, 2005: 55). Görsel veriler; motiflerin morfolojik yapısı, kullanılan renk paletleri ve dokuma teknikleri gibi parametreler ışığında tasnif edilerek dijital bir veri seti oluşturulmuştur. Bu süreçte Roland Barthes'ın göstergebilim kuramı rehber-

liğinde (Barthes, 1977), kıyafetler üzerindeki nakışların sadece birer süsleme unsuru değil, Türk mitolojisi ve toplumsal yapısıyla doğrudan ilişkili birer "anlam taşıyıcı" olduğu ilkesinden hareket edilmiştir.

Analiz aşamasında ise toplanan görsel ve metinsel veriler, karşılaştırmalı bir süzgeçten geçirilerek benzerlikler ve bölgesel varyasyonlar üzerinden tartışılmıştır. Özellikle nakışların semantik analizi yapılırken, motiflerin yüzyıllar boyunca uğradığı biçimsel değişimler (stilize edilme süreçleri) ve bu değişimlere rağmen korunan arketipsel anlamlar üzerinde durulmuştur. Araştırmada kullanılan karşılaştırma kriterleri; motiflerin geometrik kurgusu (Abdullayeva, 2006: 90), sembolik derinliği ve işlenme teknikleri (gülabatın, sırıma, tirme dokuma vb.) üzerinden belirlenmiştir. Bilimsel etik kurallara tam bağlı kalınarak yürütülen bu çalışma; Türk dünyasındaki giyim-kuşam unsurlarının parçalı yerel olgular olmaktan ziyade, tek bir medeniyet havzasının görsel yansımaları olduğunu ispat etmeye yönelik bütüncül bir metodoloji sunmaktadır.

Bulgular ve Tartışma

Araştırma kapsamında elde edilen veriler; Türk dünyasının giyim kültüründeki sembolizmin, coğrafi uzaklıklara rağmen sarsılmaz bir anlam birliği taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Batı Azerbaycan'dan (İrevan, Göyçe, Zengezur) Anadolu'ya ve oradan Orta Asya içlerine kadar uzanan nakış sistemleri incelendiğinde, "Koçboynuzu" motifinin bu görsel dilin en temel harfi olduğu görülmektedir. Özellikle İrevan Hanlığı dönemine ait kadın giysilerindeki gümüş işlemeli kemer tokalarında ve omuz bölgesi nakışlarında rastlanan koçboynuzu figürü, sadece hayvancılığa dayalı bir yaşam biçiminin yansıması değil, aynı zamanda Türk kozmolojisindeki "erillik, güç ve koruyuculuk" kültünün bir devamıdır (Ögel, 1991: 142). Bu motifin Kazakistan ve Kırgızistan'daki "koçkar müyüz" nakışlarıyla biçimsel olarak örtüşmesi, Türk boylarının binlerce yıl önceki ortak estetik kodlarını siyasi sınırların ötesine taşıdığını kanıtlamaktadır. Batı Azerbaycan giysileri üzerinde yapılan analizler, bu bölgenin giyim-kuşam kültürünün Erzurum, Iğdır ve Kars eksenli Anadolu giyim ekolüyle organik bir bütünlük oluşturduğunu; kullanılan tirme ve ipek kumaşlar üzerindeki bitkisel nakışların ise Hazar ötesi Türkmenistan dokumalarıyla benzer tekniklerle (sırıma ve gülabatın) işlendiğini göstermektedir (Abdullayeva, 2006: 115).

Geleneksel Türk giysisinde bir diğer merkezi unsur olan "Hayat Ağacı" motifi, incelenen örneklerde evrensel bir dikey aks sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Azerbaycan'ın genelinde olduğu gibi, tarihi İrevan ve Göyçe çevresindeki Türk giysilerinde de bu motif; genellikle elbisenin ön paneline veya başlıkların yan kısımlarına işlenerek kişinin gök-yer-yeraltı arasındaki dengesini temsil etmektedir (Səfərov, 2012: 104). Bu sembolün Orta Asya'daki "Bayterek" tasavvuruyla kurduğu semantik bağ, Türk dünyasının ortak mitolojik belleğinin canlılığını teyit etmektedir. Tartışılması gereken bir diğer önemli bulgu ise "Buta" motifinin bölgesel varyasyonlarıdır. Anadolu'da "Göz" veya "Badem" nakışıyla iç içe geçen bu sembol, Batı Azerbaycan giysilerinde daha çok "ateş" ve "ebediyet" remzi olarak kavisli ve uç kısmı eğik bir form sergiler. Bu formun Kazak ve Özbek işlemelerindeki benzer örneklerle karşılaştırılması; Butanın sadece estetik bir süsleme değil, Türklerin İslamiyet öncesi ateş kültüyle olan kadim bağının 21. yüzyıla ulaşan bir tezahürü olduğunu bilimsel bir zeminde doğrulamaktadır (Tanju, 2004: 76).

Kültürel süreklilik açısından bakıldığında; Batı Azerbaycan bölgesine ait giysilerin Ermenistan tarafından "yerel Ermeni kültürü" olarak takdim edilme çabalarının, üzerindeki Türk damga ve motifleri karşısında bilimsel olarak geçersiz kaldığı tespit edilmiştir (Əliyev, 2005: 188). Örneğin; İrevan giysileri üzerindeki "Selçuklu Yıldızı" ve Oğuz boy damgaları, bu nesnelerin hangi medeniyet havzasına ait olduğunu sessizce ama kesin bir dille beyan etmektedir. Renklerin kullanımı konusunda da tartışmasız bir benzerlik söz konusudur; özellikle "Al" (kırmızı) rengin Türkmen boylarından Anadolu'ya kadar tüm Türk coğrafyasında gelin giysileri ve genç kız aksesuarlarındaki baskınlığı, bu rengin "yaşam enerjisi" ve "koruyuculuk" yüklemini her bölgede muhafaza ettiğini göstermektedir (Mustafayev, 2007: 312). Dolayısıyla elde edilen bulgular; Türk dünyasındaki giyim kültürünün parçalanmış yerel unsurlar değil, ortak bir görsel alfabenin farklı şiveleri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görsel dilin korunması; Türk medeniyetinin 21. yüzyıldaki kültürel egemenliği için sadece bir miras meselesi değil, aynı zamanda bir kimlik savunması stratejisi olarak ele alınmalıdır.

Sonuç

Türk dünyasının geniş coğrafi sahası boyunca gerçekleştirilen karşılaştırmalı analizler; milli giyim kültürünün yalnızca maddi bir miras olmadığını, aksine Türk halklarının binlerce yıllık tarihsel hafızasını ve felsefi düşünüş biçimini 21. yüzyıla taşıyan görsel bir manifesto olduğunu göstermektedir. Araştırma neticesinde elde edilen en temel bulgu; Batı Azerbaycan'dan (İrevan Hanlığı, Göyçe, Zengezur, Dereleyez) Anadolu'nun iç kesimlerine ve oradan Orta Asya steplerine kadar uzanan geniş mekânda, nakış ve sembollerin semantik birliğini muhafaza etmiş olmasıdır. Özellikle "Koçboynuzu", "Buta" ve "Hayat Ağacı" gibi remizlerin hem morfolojik yapıları hem de taşıdıkları manevi yükler, Türk boylarının ortak kozmolojik dünya görüşünden beslendiğini bilimsel olarak kanıtlamaktadır. Bu ortak görsel dil, Türk halkları arasındaki genetik ve kültürel bağların en sarsılmaz delilidir.

Batı Azerbaycan bölgesine ait giyim örnekleri üzerinde yapılan gözlemler, bu bölgenin etnografik mirasının Anadolu-Hazar havzası Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu ispatlamaktadır. Ermenistan tarafından yürütülen kültürel asimilasyon ve tahrifat girişimleri; giysiler üzerindeki Türk tamgaları, Oğuz boy sembolleri ve Selçuklu Yıldızı gibi nesnel bilimsel kanıtlar karşısında geçerliliğini yitirmektedir. Sonuç itibarıyla; Türk dünyasının giyim kültürü parçalanmış yerel unsurlar yığını değil, tek bir medeniyet ocağının farklı coğrafi koşullara uyum sağlamış şiveleri niteliğindedir. Bu kültürün küreselleşme şartlarında korunması; sadece tarih bilimi için değil, aynı zamanda Türk dili konuşan halkların gelecekteki entegrasyonu ve ortak kimlik inşası için hayati bir önem arz etmektedir.

Çalışma sonucunda elde edilen veriler ışığında, Türk dünyasının ortak kültürel mirasını korumak ve bu zenginliği küresel ölçekte hak ettiği konuma taşımak amacıyla şu hususlar teklif edilmektedir:

Dijital Bellek ve Atlas Çalışmaları: Türk boylarının giyim kültüründeki sembolik dili kayıt altına alacak, disiplinlerarası bir "Türk Dünyası Motif Atlası" hazırlanmalıdır. Bu proje, kadim nakışların bilimsel kökenlerini dijital ortamda araştırmacıların ve sanatçıların erişimine sunarak kültürel bir hafıza merkezi işlevi görmelidir.

Uluslararası Bilimsel Dezenformasyonla Mücadele: Batı Azerbaycan'ın köklü Türk mirasına ait etnografik eserlerin, Batı merkezli müzelerde farklı aidiyetlerle (özellikle Ermeni kültürü adı altında) sergilenmesinin önüne geçilmelidir. Bu tahrifatı bilimsel verilerle çürütecek, çok dilli ve yüksek nitelikli prestij kataloglar yayımlanarak uluslararası akademik çevrelerde farkındalık yaratılmalıdır.

Tasarımsal Entegrasyon ve Sosyal Görünürlük: Geleneksel motiflerin sadece müzelerde korunan nesneler olmaktan çıkarılıp modern moda ve endüstriyel tasarım süreçlerine dahil edilmesi teşvik edilmelidir. Milli sembollerin güncel formlarla yeniden yorumlanması, Türk dünyasının "yumuşak güç" unsurlarını pekiştirecek ve bu simgelerin yaşayan birer kimlik göstergesi olarak kalmasını sağlayacaktır.

Müşterek Etnografik Saha Çalışmaları: Türk devletleri arasındaki akademik iş birliği protokolleri, kâğıt üzerindeki anlaşmalardan ziyade uygulamalı saha araştırmalarına ve ortak bilimsel ekspedisyonlara dönüştürülmelidir. Bu tür saha çalışmaları, farklı bölgelerdeki uzmanların metodolojik bir birliktelik sağlamasına ve Türk medeniyet havzasının sınırlarını bilimsel verilerle yeniden tahkim etmesine imkân tanıyacaktır.

Kaynakça

Abdullayeva, N. (2006). Azerbaycan Milli Giyimleri. Bakü: Elm Yayınları. 148 s.
Aliyev, V. (2005). Nahçıvan'ın ve Batı Azerbaycan'ın Kadim Kültürü. Bakü: Nurlan Yayınları. 248s.
Araslı, H. (1970). Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatı. Bakü: Maarif Yayınları. 268 s.
Budaqov, B. ve Geybullayev, G. (1998). Ermenistan'da Azerbaycan Menşeli Toponimlerin İzahlı Sözlüğü. Bakü: Nafta-Press. 452 s.
Barthes, R. (1977). Image, Music, Text. New York: Hill and Wang. 220 p.
Gaspıralı, İ. (2012). Dilde, Fikirde, İşte Birlik: Seçilmiş Eserleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 360 s.
Mustafayev, A. (2007). Azerbaycan Etnografyası. Bakü: Şark-Garp. 592 s.
Ögel, B. (1991). Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde El Sanatları. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 435 s.
Seferov, Ş. (2012). Batı Azerbaycan'ın Maddi Kültür Abideleri. Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Yayınları. 288 s.
Tanju, H. (2004). Türk Dünyasında Geleneksel Giyim ve Süsleme. İstanbul: İrfan Yayıncılık. 192 s.
Veliyev (Baharlı), M. (1993). Azerbaycan: Fiziki-Coğrafi, Etnografik ve Ekonomik Özet. Bakü: Azerneşr. 208 s.

TÜRK DÜNYASINDA ORTAK DİL ALGISI VE KÜLTÜREL YAKLAŞIMLAR
PERCEPTION OF A COMMON LANGUAGE AND CULTURAL APPROACHES IN THE TURKIC WORLD

Efsane GULİYEVA[†]

Özet

Bu çalışma, Türk Dünyasında ortak dil algısını disiplinler arası bir perspektifle ve kültürel bir çerçevede analiz etmektedir. Ortak dil meselesi, yalnızca dilbilimsel benzerlikler üzerinden değil; tarihsel miras, kültürel aidiyet ve toplumsal etkileşim süreçleri bağlamında değerlendirilmektedir. Araştırma, Türk toplulukları arasında ortak dile yönelik yaklaşımların yeknesak olmadığını, bu algının jeopolitik ve sosyo-kültürel dinamiklerle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Azerbaycan ve Türkiye örneklerinde ortak dil algısı daha somut ve işlevsel bir zemine otururken, Oğuz grubu dışındaki Türk cumhuriyetlerinde bu durumun daha çok kültürel-sembolik bir referans noktası olarak kabul gördüğü müşahede edilmektedir. Çalışmada, 2026 yılı vizyonuyla hız kazanan Ortak Türk Alfabesi projesinin algısal bütünleşmedeki stratejik önemi üzerinde durulmakta ve ortak dilin pratik bir iletişim aracından ziyade, kültürel kimliği koruyan ontolojik bir simge olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk dünyası, ortak dil paradigması, sosyolinguistik algı, kültürel entegrasyon, kolektif hafıza, dilsel birlik.

Abstract

This article provides an in-depth analysis of the perception models of a common language in the Turkic World and their interaction with socio-cultural dynamics. Moving beyond purely structural linguistic similarities, the study examines the issue within the context of historical continuity rooted in Ismail Gaspirali's legacy cultural integration, and ethnic identity. The findings reveal that attitudes toward a common language are not homogenous; while the perception is more pragmatic and functional in Azerbaijan and Turkey, it functions as a symbolic and cultural reference point for other Turkic nations. The paper highlights the strategic role of the Common Turkic Alphabet project, targeted for 2026, in shifting this perception to a technical and political reality. It argues that a common language in the Turkic World serves as an ontological pillar for preserving cultural identity rather than being a mere functional linguistic tool.

Keywords: Turkic world, common language paradigm, sociolinguistic perception, cultural integration, collective memory, linguistic unity.

Giriş

Türk Dünyasının fikir ve kültür tarihinde ortak dil meselesi, yalnızca dilbilimsel bir standardizasyon çabası değil, aynı zamanda bir özüne dönüş ve varlık mücadelesinin en somut tezahürüdür. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren Türk aydınlarının düşünce dünyasını meşgul eden bu izlek, günümüzde de Türk toplulukları arasındaki entegrasyon süreçlerinin merkezinde yer almaktadır. Ancak ortak dil mevzusunu yalnızca gramatik yakınlık veya söz varlığı benzerliği üzerinden okumak, meselenin taşıdığı karmaşık sosyo-kültürel ve sosyo-linguistik mahiyeti anlamayı zorlaştırabilir. Dil, Türk halkları için sadece enformasyon aktarımını sağlayan teknik bir aygıt değil; kolektif tarihsel bilincin, manevi sürekliliğin ve kültürel mirasın en temel ontolojik taşıyıcısıdır (Aksan, 1998: 21-23).

Tarihsel perspektiften bakıldığında, ortak dil düşüncesinin İsmail Bey Gaspıralı'nın "Dilde, fikirde, işte birlik" felsefesiyle sistemli bir harekete dönüştüğü görülmektedir. Gaspıralı için dil birliği, Türk topluluklarının modernleşmesi ve dış kültürel baskılara karşı direnç gösterebilmesi adına stratejik bir sütun teşkil etmekteydi. Türk dilleri genetik olarak aynı kökten (Ana Türkçe) neşet etmiş olmalarına rağmen, tarihsel süreçte farklı coğrafi sahalarda ve farklı siyasi-idari sistemlerin (özellikle Çarlık Rusyası ve Sovyet dönemi izolasyon politikaları) etkisi altında gelişim göstermişlerdir. Bu gidişat, temel gramatik yapılardaki akrabalığı korumakla birlikte, her Türk grubunun kendi sosyo-kültürel tecrübesine uygun söz varlığı katmanlarını ve yerel edebi dillerini inşa etmesine yol açmıştır. Dolayısıyla günümüzde ortak dil meselesi, hazır bir dilsel kodun dayatılmasından ziyade, Türk halklarının birbirini nasıl algıladığı ve bu yakınlığı hangi kültürel göstergelerle anlamlandırdığı noktasında düğümlenmektedir (Ercilasun, 1997: 12-15).

[†] Dr. Öğr. Gör., Bakü Devlet Üniversitesi , Doğu Bilimleri Fakültesi, Türk Filolojisi Anabilim Dalı, Bakü/Azerbaycan. ORCID: 0009-0005-4479-6092. E-posta: sabiraffa@mail.ru

Ortak dil paradigması, Türk Dünyasında dilsel teklik arayışından ziyade, karşılıklı anlaşılabilirlik (mutual intelligibility) ve manevi bütünleşme bakımından stratejik bir öneme sahiptir. Bu çerçevede dil, pratik bir iletişim standartından çok, entelektüel ve simgesel bir referans noktası rolü üstlenmektedir. Dilin bu mahiyeti, ortak dil algısının neden doğrudan kültürel kimlik üzerinden inşa edildiğini açıklar niteliktedir. Türk halkları için ortak dil, sadece bir haberleşme kanalı değil, aynı değerler manzumesine aidiyetin manevi onayıdır (Aksan, 1998: 87-90). Bu bakımdan "ortak dil" kavramı, işlevsel bir iletişim aracından ziyade, ortak bir gelecek inşa etme iradesinin sembolik bir dışavurumu olarak kabul edilmelidir.

Türk Dünyasının farklı coğrafi bölgelerinde (Kafkaslar, Anadolu, Orta Asya) ortak dile yönelik yaklaşımlar homojen bir yapı sergilememektedir. Bazı toplumlarda bu düşünce güçlü bir kültürel ideal olarak içselleştirilirken, bazı bölgelerde uzun süreli izolasyon politikaları neticesinde daha soyut bir kavram düzeyinde kalmıştır. Bu algısal farklılıklar, toplulukların tarihsel deneyimleri, eğitim sistemleri ve kültürel öncelikleriyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla ortak dil algısı, yekpare bir yapı değil; toplumsal dinamiklere ve siyasal gelişmelere göre sürekli güncellenen dinamik bir süreçtir (Cəfərov, 2004: 27-30).

Bu çalışmanın temel gayesi, Türk Dünyasında ortak dil meselesini geleneksel diyalektolojik sınırların ötesine taşıyarak, onu bir "algı ve kültürel yaklaşım" nesnesi olarak analiz etmektir. Çalışmada ortak dil fikrinin toplumlar tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve bu süreçte hangi kültürel faktörlerin (tarihsel hafıza, edebi miras, medya vb.) belirleyici rol oynadığı irdelenmektedir. Konuya bu perspektiften yaklaşmak, ortak dil probleminin yapay bir dil inşası değil, doğal bir kültürel yakınlaşma süreci olduğunu ortaya koymaktadır (Abdullayev, 2010: 52-55).

Nihayetinde ortak dil algısını, mevcut dilsel farklılıkları reddeden bir yaklaşım olarak değil; bu farklılıklar içerisinde ortak bir kültürel alan ve iletişim zemini yaratma iradesi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu bakış açısı, söz konusu algının neden ekseriyetle sembolik bir anlam yükü taşıdığını ve Türk Dünyasının gelecekteki entegrasyon süreçlerinde hangi stratejik işlevi yerine getirebileceğini daha net bir biçimde sergilemektedir (Məhərrəmli, 2012: 63-66).

Ortak Dil Algısının Dilsel Temelleri

Ortak dil algısının zihinsel ve sosyolojik inşasında, diller arasındaki yapısal akrabalık ve tipolojik benzerlikler belirleyici bir kalkış noktası teşkil etmektedir. Türk Dünyasının geniş coğrafyasına yayılan lehçelerin ezici çoğunluğu, aynı genetik kökten (Ana Türkçe) beslendiği için bu diller arasında doğal bir organik bağ mevcuttur. Ancak bu yakınlık, statik ve dondurulmuş bir standart dilin mevcudiyetinden ziyade; konuşurlar arasındaki "karşılıklı anlaşılabilirlik" potansiyeli ve ortak bir dil şuurunun kolektif iradesiyle şekillenmektedir. Dolayısıyla ortak dil algısı, sadece teknik bir ses bilgisi veya söz dizimi meselesi değil; dilin tarihsel katmanlarında saklı olan semantik bir mutabakatın dışavurumudur.

Bu algı modelinin en somut ve işlevsel düzlemde tezahür ettiği saha, şüphesiz Oğuz grubu dilleri, özellikle de Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesi arasındaki münasebettir. Her iki lehçe, Oğuz yazı dili geleneğinin iki ana kolu olarak, tarihsel süreçte farklı jeopolitik havzalarda ve sosyo-politik dinamikler altında tekâmül etmiştir. Bu ayrışmaya rağmen, temel söz varlığı, morfolojik çekim paradigmaları ve söz dizimsel kalıplar büyük oranda orijinal dokusunu muhafaza etmiştir. Söz konusu dilsel süreklilik, konuşurlar arasında yapay bir müdahaleye gerek kalmadan doğal bir uzlaşı zemini yaratmaktadır (Ercilasun, 1997: 12-15).

Günlük dil pratiği incelendiğinde, lehçeler arasındaki mikro farkların aslında ortak dil algısını zayıflatmadığı, aksine bu algıya esneklik kazandırdığı görülmektedir. Örneğin; Türkiye Türkçesinde bilişsel bir süreci ifade eden "anlamak" fiili, Azerbaycan Türkçesinde metaforik bir derinliğe sahip olan "başa düşmek" deyimiyle karşılanmaktadır. Kavramsal düzeyde tam bir örtüşme sergileyen bu tür kullanımlar, diller arasındaki nüansların iletişimi sekteye uğratmadığını, aksine ortak bir anlam evreni üzerinden zihinsel bir köprü kurduğunu kanıtlamaktadır (Aksan, 1998: 95-96). Benzer bir paralellik soru kalıplarında da mevcuttur; Türkiye Türkçesindeki "Ne yapıyorsun?" sorusunun Azerbaycan Türkçesindeki "Nə edirsən?" karşılığı, yapısal bir varyant olmanın ötesinde, aynı pragmatik işlevi ye-

rine getiren dilsel bir ikizdir. Bu durum, ortak dil algısının yeknesak bir kod sisteminden değil, dillerin birbirini tanıma ve tanımlama yetisinden beslendiğini tescil etmektedir (Ergin, 2002: 18-20).

Leksik tercihlerdeki farklılaşma ise meselenin kültürel semantiğini daha derinlemesine anlamayı mümkün kılmaktadır. Türkiye Türkçesinde modernleşme sürecinin bir ürünü olan "okul" kelimesi tercih edilirken, Azerbaycan Türkçesinde klasik geleneğin devamı olan "mektep" kelimesinin kullanımı, dillerin farklı medeniyet dairelerinden süzülüp gelen zenginliğini yansıtmaktadır. Köken bilgisi açısından farklılaşan bu kelimelerin iletişim sürecinde herhangi bir kavram karmaşasına yol açmaması, ortak dilin tek tip bir kelime listesine değil, bağlamsal bir anlama ve ortak kavram dünyasına dayandığını göstermektedir (Cəfərov, 2004: 27-29).

Nihayetinde bu dilsel veriler, Azerbaycan ve Türkiye Türkçeleri arasındaki ilişkinin mekanik bir birliktelikten öte, derin bir algısal yakınlık üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Ortak dil algısı, diller arasındaki yerel renkleri ve özgünlükleri tasfiye etmeyi hedefleyen otoriter bir standartlaşmadan ziyade; mevcut farklılıklara rağmen kültürel bir entegrasyon ve sürdürülebilir bir iletişim köprüsü kurma idealine yaslanmaktadır. Bu perspektif, ortak dil meselesinin teknik bir zorunluluktan çıkarılarak, daha kapsayıcı ve gerçekçi bir sosyolinguistik çerçeveye oturtulmasını sağlamaktadır (Abdullayev, 2010: 52-55; Məhərrəmli, 2012: 66-69).

Ortak Dil Algısının Türk Dünyasındaki Görünümleri

Azerbaycan Türkçesi ve Türkiye Türkçesi arasındaki karşılaştırmalı analizler, ortak dil algısının mahiyetini kavramak adına stratejik bir başlangıç noktası teşkil etse de; Türk Dünyasının geniş sosyolinguistik coğrafyası bu iki lehçenin sınırlarını aşan bir çeşitliliğe sahiptir. Özellikle Kıpçak grubu (Kazakça, Kırgızca) ve Karluk grubu (Özbekçe) dilleri, bu algı modelinin nasıl şekillendiğini ve hangi engellerle karşılaştığını anlamak bakımından kritik veriler sunmaktadır. Bu lehçeler, tarihsel yalıtılmışlık ve farklı coğrafi komşuluklar neticesinde Türkiye Türkçesinden fonetik, morfolojik ve leksik açılardan daha keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Ancak bu yapısal uzaklaşmaya rağmen, dilin derin katmanlarında muhafaza edilen temel söz varlığı, "dilsel bir genetik hafıza" işlevi görmektedir. Günlük dilde hayat bulan "el" (halk/vatan), "ata" (ata/baba), "su", "yer" gibi kök kelimeler, farklı ses olaylarına (fonetik transformasyonlara) uğramış olsalar da, semantik bir ortak paydada buluşmaktadır. Bu durum, ortak dil algısının yüzeysel biçim benzerliğinden ziyade, köklü bir zihinsel ve kültürel sürekliliğe dayandığını teyit etmektedir (Ercilasun, 1997: 45-48).

Özbek Türkçesi sahası incelendiğinde, ortak dil algısının sınırlarının daha belirgin bir sınamayla karşı karşıya olduğu görülmektedir. Özbekçedeki tarihsel Fars etkisi ve kendine has ses yapısı, Oğuz grubu dilleriyle olan karşılıklı anlaşılabilirlik düzeyini belirli ölçüde sınırlamaktadır. Fakat burada devreye giren "edebî miras" unsuru, dilsel kopuşun önüne geçmektedir. Ali Şir Nevaî'nin inşa ettiği klasik Çağatay Türkçesi geleneği, günümüzde Özbek Türkçesi ile diğer Türk lehçeleri arasında entelektüel bir köprü vazifesi görmeye devam etmektedir. Bu bağlamda ortak dil fikri, pratik bir konuşma dili ihtiyacından öte; kültürel aidiyetin, tarihsel derinliğin ve ortak edebî estetiğin bir yansıması olarak algılanmaktadır (Ercilasun, 1997: 110-115; Aksan, 1998: 92-94).

Dil algısının dönüşümünde eğitim politikaları, alfabe tercihleri ve kitle iletişim araçlarının rolü de göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Türk topluluklarının tarih boyunca Kiril, Latin veya Arap tabanlı farklı grafik sistemlerini kullanmış olmaları, zihinsel bir parçalanmışlığa yol açsa da; dilin kökenine dair mevcut "arkaik bilinç", kültürel düzlemde sarsılmaz bir yakınlık hissi üretmektedir. Bu bilinç hali, dilin işlevsel uygulanabilirliğinden bağımsız olarak sembolik bir üst kimlik alanı yaratmaktadır (Aksan, 1998: 89-91). Nitekim 2024 yılı Eylül ayında Bakü'de gerçekleştirilen tarihi toplantıda karara bağlanan ve 2026 yılı itibarıyla kademeli olarak hayata geçirilmesi hedeflenen 34 harfli Ortak Türk Alfabesi projesi, bu sembolik algıyı teknik ve siyasi bir zemine taşıma iradesinin en somut göstergesidir. Bu proje, soyut bir ideali, somut bir yazı birliği ve dijital entegrasyon sürecine dönüştürme potansiyeli taşımaktadır.

Araştırma bulguları, Türk Dünyasındaki ortak dil algısının "yekpare" (homojen) olmadığını, aksine coğrafi ve siyasi şartlara göre katmanlaştığını ortaya koymaktadır. Azerbaycan ve Türkiye ekseninde bu algı rasyonel ve günlük pratiklerle örtüşen bir karakter sergilerken; Orta Asya'daki Türk cum-

huriyetlerinde durum daha çok kültürel-sembolik bir referans sistemi olarak işlemektedir. Bu farklılık, ortak dil fikrinin her toplulukta aynı pragmatik beklentiyle karşılanmadığını, aksine yerel önceliklerle harmanlandığını kanıtlamaktadır (Cəfərov, 2004: 31-38).

Bu çerçevede ortak dil algısı, farklı lehçeleri tek bir potada eriterek yok etmeyi amaçlayan bir "lingua franca" projesi değil; mevcut dilsel çoğulculuk içerisinde müşterek bir kimlik alanı ve iletişim kanalı inşa etme arayışıdır. Bu yaklaşım, dilsel farklılıkları bir engel olarak değil, zengin birer kültürel varyant olarak konumlandırırken; bu farklılıkların ötesinde bir "üst dil bilinci" kurmayı hedeflemektedir. Ortak dil algısının bu çok katmanlı yapısı, meselenin sadece filolojik bir tartışma sahası olmadığını; aynı zamanda toplumsal mühendislik, kültürel diplomasi ve jeopolitik entegrasyon süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu açıkça göstermektedir (Məhərrəmli, 2012: 63-73).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma kapsamında yürütülen analizler, Türk Dünyasında ortak dil meselesinin yalnızca filolojik bir standardizasyon arayışı olmadığını; aksine toplumsal hafıza, kültürel aidiyet ve siyasal gelecek tasavvurlarıyla örülü çok katmanlı bir algı süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Elde edilen bulgular doğrultusunda söylenebilir ki, ortak dil algısı Türk coğrafyasının farklı havzalarında yeknesak bir karakter sergilememekte, aksine yerel dinamiklere göre çeşitlenen bir mahiyet arz etmektedir. Özellikle Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesi arasındaki organik bağ, ortak dil fikrini pratik ve işlevsel bir zeminde tahkim ederken; Orta Asya'nın Kıpçak ve Karluk grubu dillerinde bu düşünce, günlük iletişim ihtiyacından ziyade tarihsel derinlik, ortak köken bilinci ve manevi bir şemsiye kavram olarak anlam kazanmaktadır (Ercilasun, 1997: 45-48; Cəfərov, 2004: 31-34).

Araştırmanın en temel çıkarımlarından biri, ortak dil algısının beslendiği asıl kaynağın soyut dilbilimsel veriler değil, kolektif kültürel hafıza olduğudur. Ortak dil, klasik bir iletişim aracı olmanın ötesine geçerek, Türk halklarının aynı medeniyet dairesine aidiyetini pekiştiren sembolik bir üst referans alanı işlevi görmektedir. Bu bağlamda, ortak dil tartışmalarının sadece morfolojik uyum veya sözlük birliği gibi teknik detaylara hapsedilmesi, meselenin taşıdığı ontolojik ve sosyokültürel derinliği kavramayı imkânsız kılmaktadır. Nitekim Azerbaycan Türkçesindeki "başa düşmək" ile Türkiye Türkçesindeki "anlamak" örneğinde müşahede edildiği üzere, ifade kalıplarındaki farklılaşma, ortak anlam evrenindeki bütünlüğü sarsmamakta; aksine dillerin birbirini tanıma ve tamamlama yetisini güçlendirmektedir (Aksan, 1998: 95-96; Ergin, 2002: 18-20). Dolayısıyla ortak dil algısı, diller arasındaki farkları yok sayan bir unifikasyon projesi değil, bu farklar içerisindeki "anlam birliğini" keşfetme ve koruma iradesidir (Məhərrəmli, 2012: 66-69).

Bu değerlendirmeler ışığında, Türk Dünyasında ortak dil algısının daha sağlıklı bir zemine oturması ve stratejik bir vizyona dönüşmesi için şu öneriler geliştirilmiştir:

Kültürel Plüralizmin (Çoğulculuğun) Korunması: Türk Dünyasında ortak dil ideali, yerel lehçelerin ve edebi dillerin özgünlüklerini tasfiye etmeyi amaçlayan otoriter bir yaklaşım yerine; bu çeşitliliği bir zenginlik olarak kabul eden "esnek entegrasyon" modeline dayanmalıdır. Ortak dil algısı, ancak halkların kendi dil kimliklerini tehdit altında hissetmediği, karşılıklı tanıma ve saygı süreçlerinin işletildiği bir iklimde güçlenebilir (Cəfərov, 2004: 36-38).

Karşılaştırmalı Türkologiya Araştırmalarının Teşviki: Eğitim sistemlerinde ve akademik müfredatlarda sadece belirli bir lehçe grubuna odaklanmak yerine, Türk dillerinin bütüncül yapısını ele alan karşılaştırmalı ders içerikleri artırılmalıdır. Genç kuşakların farklı Türk lehçelerindeki temel kavramlara olan aşinalığının artırılması, ortak dil algısını soyut bir idealden somut bir bilinç düzeyine taşıyacaktır (Ercilasun, 1997: 120-123).

Dijital Dönüşüm ve Medya Entegrasyonu: Küresel çağda dilin yaşayabilirliği dijital dünyadaki varlığıyla ölçülmektedir. Bu nedenle, Türk dilleri arasında dijital içerik paylaşımını kolaylaştıracak ortak platformların kurulması, yapay zekâ tabanlı çeviri teknolojilerinin Türk lehçeleri arasında optimize edilmesi ve ortak yayın mecralarının oluşturulması elzemdir. Bu tür projeler, diller arasındaki "temas yüzeyini" genişleterek algısal yakınlığı pekiştirecektir (Aksan, 1998: 101-103).

Ortak Türk Alfabesi ve Yazı Birliği Stratejisi: 2026 yılı hedefleriyle ivmelenen 34 harfli Ortak Türk Alfabesi süreci, yalnızca teknik bir alfabe değişikliği olarak görülmemelidir. Bu girişim, Türk top-

luluklarının zihnindeki "ayrışmışlık" algısını kıracak, görsel ve metinsel bir aşinalık yaratarak entelektüel bir köprü vazifesi görecektir. Bu sürecin devletlerin eğitim politikalarıyla tam uyumlu yürütülmesi, algısal bütünleşmenin en somut adımı olacaktır.

Müşterek Kültürel Alanın İnşası: Stratejik hedef, tek bir lehçeyi diğerlerinin üzerine empoze etmek değil; Türk Dünyasının tamamında anlaşılabilirliği artıran, bilimsel, sanatsal ve diplomatik iletişimi mümkün kılan bir "üst dil bilinci" inşa etmektir. Bu bilinç, ortak bir kültürel şemsiye altında Türk halklarının birbirini doğrudan anlamasını sağlayacak stratejik bir derinliğe sahip olmalıdır (Məhərrəmli, 2012: 71-73).

Genel bir değerlendirme olarak; ortak dil algısı, Türk Dünyasındaki dilsel çoğulculuğu ortadan kaldırmaya matuf mekanik bir proje değil; tarihsel derinliğin, medeniyet ortaklığının ve gelecek vizyonunun ürettiği dinamik bir tasavvurdur. Bu bakış açısının akademik ve siyasi çevrelerce içselleştirilmesi, ortak dil tartışmalarını daha dengeli, gerçekçi ve kapsayıcı bir noktaya taşıyarak Türk dünyasının manevi ve entelektüel entegrasyonuna hayati katkılar sunacaktır (Ercilasun, 1997: 112-115; Abdullayev, 2010: 54-56).

Sonuç olarak, Türk Dünyasında ortak dil algısı, sadece geçmişe duyulan bir özlemin ifadesi değil; modern çağın gerektirdiği jeopolitik ve kültürel entegrasyonun en stratejik anahtarıdır. Bu algının sembolik bir idealden işlevsel bir gerçekliğe dönüşmesi, Türk topluluklarının birbirini daha derinden tanıması ve ortak bir gelecek tasavvuru etrafında birleşme iradesine bağlıdır.

Kaynakça

Abdullayev, K. (2010). Dil, mif və mədəniyyət. Bakı: Elm və Təhsil. (224 s.)

Aksan, D. (1998). Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (504 s.)

Cəfərov, N. (2004). Türk xalqları: dil, tarix, mədəniyyət. Bakı: Elm. (272 s.)

Ercilasun, A. B. (1997). Türk Dünyası Üzerine İncelemeler. Ankara: Akçağ Yayınları. (432 s.)

Ergin, M. (2002). Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak Yayınları. (408 s.)

Karaağaç, G. (2013). Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (300 s.)

Məhərrəmli, Q. (2012). Türk dünyası: dil birliyi və mədəni inteqrasiya problemləri. Bakı: Avrasiya Press. (240 s.)

Ortaylı, İ. (2015). Türklerin Tarihi. İstanbul: Timaş Yayınları. (312 s.)

Xudiyev, N. (2012). Türk dillərinin tarixi. Bakı: Elm və Təhsil. (528 s.)

TÜRK HALK BİLİMİNİN YÖNTEM SORUNLARI
METHODOLOGICAL PROBLEMS OF TURKISH FOLKLORE

Kürşat ÖNCÜL[*]

Özet

Türk folklorunun akademik seyri, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde belirlenen hedefler merkezinde doğmuş, yeni bir bakış açısı üretememenin kısır döngüsü içinde derleme-yayın anlayışına hapsolmuş ve günümüze küçük revizelerle gelmiştir. Bu kısır döngünün en görünür ürünü, Türk dünyası merkezli yayınlardır: Bu yayınlar çeviri metinler üzerinden "kültürel ortaklık" söylemi üretmekte, kültürü yaşayan pratiği olarak değil yazılı belgesi olarak ele almakta ve elde ettiği sonuçları ne iç politikada ne dış politikada karşılık bulacak enstrümanlara dönüştürememektedir. Bu makale, Kürşat Öncül'ün Türk Folklorunun Akademik Seyri (2026) adlı eserinin makro tezini çerçeve alarak, Türk dünyası yayınlarının bu seyir içindeki yerini tanımlamakta ve alanın ancak ülke ve Türk dünyasının kültürel problemlerine çözüm üreten bir bakışa geçmesi hâlinde bu açmazı aşabileceğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk folkloru, Türk dünyası, akademik seyir, metin merkezlilik, kültür politikası, reel politik.

Abstract

The academic trajectory of Turkish folklore emerged centered around the objectives established during the founding period of the Republic, became entrapped within a collection-publication paradigm due to a vicious cycle of failing to generate a new perspective, and has survived to the present day with minor revisions. The most visible product of this vicious cycle is the publications centered on the Turkic world: these publications produce a discourse of "cultural commonality" through translated texts, treat culture as a written document rather than a living practice, and fail to transform their findings into instruments that would yield tangible outcomes in either domestic or foreign policy. Grounded in the macro-thesis of Kürşat Öncül's work titled The Academic Trajectory of Turkish Folklore (2026), this article defines the position of Turkic world publications within this trajectory and argues that the field can only overcome this impasse by shifting toward a perspective that generates solutions to the cultural problems of both the country and the Turkic world.

Keywords: Turkish folklore, Turkic world, academic trajectory, text-centeredness, cultural policy, realpolitik.

Giriş

Türk halk biliminin temel problemi doğrudan doğruya bir süreç sorunudur. Köprülü ve Boratav ekolü çatışmasında hiyerarşiye teslim ya da hiyerarşiden taraf olan milliyetçi/muhafazakar akademik anlayışın niceliksel ve iktidarlık gücü bu sürecin temel izdüşümünü belirlemiştir. Türk Folklorunun Akademik Seyri adlı çalışmada ortaya koyulan ana tespit ve alanın mevcut durumuna yönelik kullanılan "amaçsız bir ok" metaforuyla bugün de akademik anlamda aynı noktadayız. Şunu ifade etmem gerekir ki buradaki sorun tespit edilen bilgiden ziyade bu bilginin işleniş daha doğrusu işlenmeyiş biçimine bağlı olarak folklor çalışmalarının büyük bir bölümü toplumsal, siyasal, akademik bir karşılığı olmayan bir zeminde kalmıştır.

Türk folklor çalışmaları, başlangıcından itibaren ulus-devlet inşası süreçlerinin bir parçası olarak şekillenmiştir. Cumhuriyet'in erken döneminde, yeni bir aidiyet bilinci kurmak amacıyla yapılan derlemeler tarihsel bir amaca hizmet etmiştir. Ancak aradan geçen zamana rağmen akademinin hâlâ aynı derleme ve aktarma yöntemiyle hareket etmesi, disiplinin yeni bir bakış açısı geliştirmesini engellemiştir. Bugün yürütülen lisansüstü tezlerin ve makalelerin önemli bir kısmı, net bir sorunsala dayanmayan, hipotezi bulunmayan ve metodolojik olarak sadece "çeviri-tasnif" sınırları içinde kalan çalışmalardan oluşmaktadır. Araştırmacı, sahaya veya metne yönelirken toplumsal değişimin yönünü sorgulamamakta bunun yerine, önceden belirlenmiş kalıplara verileri yerleştirerek birbirinin tekrarı niteliğinde yayınlar üretilmektedir (Çobanoğlu, 1999: 67). Gerek ulusal gerekse Türk dünyası merkezlerde metni esas alarak, üretildikleri coğrafyanın tarihsel süreçlerinden ve mevcut konumlarından uzakta kalan bu yayınlar Keskin'in (2018: 14) Türk akademisinin kriz dönemlerindeki genel işleyişine yönelik tespitler

[*] Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Eskişehir/Türkiye. ORCID: 0000-0002-0668-4007. E-posta: onculkursat@gmail.com

paralelinde toplumsal gerçekliklerle yüzleşmek yerine kendisi için güvenli ve steril bir çalışma alanında kalmıştır.

Motif merkezli yayınlar üzerinden eleştirel bakış açısı noktasında en eleştirel çalışmalardan biri olduğunu öngördüğümüz Öncül'ün 2019 yılındaki bildiride mevcut problemler motif merkezli yayınların içine düştüğü durumu net bir şekilde göstermesi açısından dikkat çekicidir. Motif merkezli çalışmalar hemen tüm dünyada görülmekle birlikte, ülkemizde özellikle ilk dönem folklor çalışmalarında ulus kültürünün oluşması ve desteklenmesi adına yapılan motif çalışmaları makul bir süreçtir ve kabul edilmesi gerekir ki bu dönemin temel paradigmalarının desteklenmesi adına önemlidir. Ancak ulus inşa sürecinde tespit merkezli olarak farklı yayın organlarında yayınlanan akademik ve yarı akademik bu yayınlar ilerleyen yıllarda çağdaş bir değişime uğramadan aynı mantalite ve metodoloji ile devam etmiştir. Thompson'un ortaya koyduğu ilkelerin Türk folklor akademisyenlerindeki yansımalarından bugüne Türkiye şartlarında kendine özgü bir formata ve sisteme dönüşerek ilginç bir hal almıştır. Akademisyen sayısının artması ve akademik titr elde etmenin kolaylaştığı son dönemlerde hemen her akademisyenin kendi il sınırları başta olmak üzere yaptığı yerelden derlemeler bir anda ülkeyi folklorik anlamda motif cennetine çevirmiştir. Öncül'ün bu bağlamda konuyla ilişkili yüz altmış makale/ bildiri inceleyerek Türk halk edebiyatındaki motif temelli çalışmalar hakkında genel bir çerçeve çizilerek verdiği bakış açıları, çalışma yöntemleri ve ulaştıkları sonuçlar geçen süre zarfında büyük oranda metodolojik anlamda varlığını devam ettirmekte, sahadan derleme yapamayanlar metinden derleme yaparak süreci devam ettirmektedirler.

Kabul etmek gerekir ki bugüne gelinen aşamalarda Türkiye'de folklorun temel fonksiyonu devlet eliyle kurumsallaştırılmış; Boratav'ın 1948'de alan dışına itilmesi gibi olaylar iktidar ve akademisyen arasında kurulan ilişkinin sınırlarını çizmiştir. Boratav ve arkadaşlarının yaşadıkları akademisyenlerde ciddi bir geri adımı ve kırılganlığı getirmiştir. Bu çekingenlik, akademik muhafazakârlığı beslemiş ve "çalışmanın başlığı değiştirildiğinde sonuç kısmının hemen hiçbir farklılık göstermediği yüzlerce yayına imkân sağlanmıştır" üretim bir bilim faaliyeti olmaktan çıkıp geleneğin tekrarına dönüşmüştür. Bilimsel bağnazlığı doğuran bu kabul akademik teşvik sistemleri ve yayın sayısına dayalı puanlama süreçleriyle kendisine yaşam alanı bulmuştur.

Bilimsel üretkenlik, bilginin niteliği veya kuramsal özgünlüğü ile değil, bürokratik performans kriterleriyle ölçülünce akademik niteliğin yerini niceliğin miktarı almıştır. Bu anlamda folklor çalışmaları bir bölgeden derlenen herhangi bir tür ekseninde anlamlı bir sosyolojik zemine oturtulmadan, sadece türsel özelliklerine göre tasnif edilerek hızla yayına dönüştürülmüş bu üretim tarzı, araştırıcının sahayı anlamasına yorumlamasına ve alana derinlik katmasına değil metinlerin tespit ve yayınına hizmet ederek tekrar edilen folklor çalışmalarına yol açmıştır. Ülkemizdeki halk bilimi çalışmalarında uzun süre egemen olan derleme ve metin merkezli yaklaşım, dünyadaki metodolojik dönüşümleri yabancı literatürden uzak düşerek takip etmekte de yetersiz kalmıştır. Her ülke kendi gerçekliği ve uluslararası ilişkiler ağı çerçevesinde bir folklor üretim süreci yaşarken ülkemiz folkloru büyük Boratav ve bağlı düşünce sistemini diskalifiye ederek ulusal değerlerden ziyade yerel mikro alanlarda çalışma yapmayı yeğler bir noktaya dönüşmüştür. Akademinin su başındakiler yeni yollar açmaması hatta çoğu zaman yeni yolları tıkaması metinlerin varyantlarını sıralamak, kafiye şemasını çıkarmak çalışmanın nihai amacına dönüşmüş tüm bu negatif gelişmeler halk biliminin toplumla ve reel hayatla kurabileceği bağları zayıflatmıştır. Özellikle 1990'lı yıllarda yaşanan halkbilimi, halk edebiyatı anlayışı folklor çalışanlarının kendi içinde ve yakın bilim dallarında "masalcı" söylemlerinin varlığını doğurmuştur.

Türk Dünyası Yayınlarındaki Yöntem Sorunu

S.S.C.B'nin dağılması sonrasında Türk halk bilimi, derinlikli saha araştırmaları yürütmek yerine masa başı çeviri faaliyetlerine yönelmiş (Öncül, 2026: 52) motif merkezli ve yazılı kültür ürünlerinin çevirileri üzerinden karşılaştırma yapılması temel çalışma yöntemi haline gelmiştir. Bölgenin tarihsel ve sosyo-politik gerçekleri göz önüne alınmadan üretilen "kültürel ortaklık" söylemi, reel yaşamın dışından bir akademik yaklaşım doğurmuştur. Türk dünyası araştırmacılar için büyük bir çalışma alanı açmasına karşın bu tarihsel kırılmaya akademi kuramsal ve pratik olarak hazırlıklı yakalanamamıştır. Romantik değerlerle sürece yaklaşılarak reel politiğin uzağında toplumsal değişimin farkındalığında ol-

madan ve tarihsel süreçte gerçekleşen değişimler göz ardı edilerek iki farklı coğrafyadaki metinlerde ortak bir motif bulunduğunda, bu durum doğrudan "kök birliği" retorikleri çerçevesinde (Öncül, 2019: 302-303) bir metotsuz metotla çalışmalar yapılmıştır. Bu metinlerin hangi koşullarda matbu hale getirildiği, Sovyet dönemi kültür politikalarının bu metinler üzerinde nasıl bir değişim yarattığı sorgulanmamıştır. Rus enstitülerinin belli amaçlarla düzenlediği metinler, Türkiye'deki araştırmacılar tarafından doğrudan kabul görmüştür. Bu anlayış sadece akademik nedenlerle değil dış politika yapıcılarının da sağlıklı bir şekilde ülkeye yönelik politikalar üretememesinin ve öngörüsüzlüklerinin neticesinde ilerlemiştir.

Tarihsel dinamiklerinden koparılmış halkbiliminin sıklıkla vurguladığı bağlamından koparılmış metinlerle, büyük oranda toplumsal bellekte kaybolmuş ya da kaybolmaya yüz tutmuş motifler üzerinden ortaklık vurgusu üzerine yoğunlaşılmıştır. Türk dünyası folklor yayınlarının önemli bir kısmı, bu yaşayan bağlamı dışarıda bırakarak kendisini geçmiş yüzyıldaki derleme metinlerine mahkûm etmiştir.

Reel Politik ve Toplumsal Karşılıksızlık

Çalıştay raporunda vurgulandığı gibi, toplumsal ve yönetsel boyutta katkı sağlamaktan uzak bu çalışmalar, iç ve dış politikada kullanılacak enstrümanlar vermediği için kütüphane raflarında kalmaktadır Özellikle pandemi dönemi de metin merkezli yaklaşımın gerekçesi haline getirilmiş, masa başında üretilen sığ yayınlar alan yazınının genel niteliğini düşürmüştür (Öncül, 2024: 5-6). Ancak bilimsel bilginin meşruiyeti, onun toplumsal sorunlara çözüm üretebilme ve reel hayatın pratik ihtiyaçlarına cevap verme kapasitesiyle ilişkilidir. Türk halk bilimi akademisi ise ürettiği yayın hacmine rağmen, göç, kentleşme ve kültürel çatışmalar gibi iç toplumsal krizlerde veya Türk dünyasına yönelik dış politika stratejilerinde söz sahibi bir aktör konumuna gelememiştir. Kültürel diplomasi yürüten kamu kurumları, bölgeye yönelik projeler geliştirirken halk bilimi kürsülerinden güncel bilgi talep etmemektedir. Çünkü akademi, bölgenin yaşayan sosyolojik gerçeğine dair veri sunmak yerine, mitolojik motiflerin envanterini çıkarmakla meşguldür (Çobanoğlu, 2002: 144).

1990'lardaki büyük bütünlük beklentilerinin reel siyasette karşılık bulmaması akademide bir içe kapanma yaratmıştır. Bu içe kapanma, yöntemsel bir özeleştiriye dönüşmek yerine mevcut durumun korunmasına neden olmuştur. Aynı tıkanıklık istihdam ve eğitim politikalarında da görülmektedir. Müfredat, uzun süredir köklü bir revizyona uğramadan aynı kronolojik sırayı takip etmektedir. Gelişen iletişim araçları ve yeni kültür ortamları yerli halk bilimi müfredatlarında kendilerine yer bulamamaktadır. Toplumla ve istihdam dünyasıyla bağlarını koparmış bir disiplin, kendi meşruiyet zeminini de tehlikeye atmaktadır.

Halk biliminin iç ve dış siyasete kurumsal katkı sunması fikri, disiplinin kurucu açmazı olan "devlet güdümüne girme ve ideolojik aparat olma" tehlikesini beraberinde getirmektedir. Bu noktada kavramsal sınırların rasyonel bir düzlemde netleştirilmesi hayati önem taşımaktadır: Bu çalışmanın savunduğu "reel politik karşılık", halk biliminin iktidarların dönemsel siyasi retoriklerine malzeme taşıyan bağımlı bir propaganda aygıtına dönüşmesi demek değildir. Aksine, bilginin hegemonik bürokratik yapıların doğrudan emrine sunulması, geçmişte Boratav örneğinde tecrübe edildiği üzere, bilimin kendi araştırma özgürlüğünü ve nesnelliğini imha etmesiyle sonuçlanmaktadır (Öztürkmen, 1998: 74).

Halk biliminin siyaset ve kurumlarla kurması gereken rasyonel ilişki, devletin ideolojik sınırlarını tahkim etmek değil; "Uygulamalı Halk Bilimi" kuramının kamusal yararlık ilkesine dayanmalıdır (Oğuz, 2013: 102). Bilgi; göç dalgalarının sosyo-kültürel yönetimi, yerel kalkınma modelleri, coğrafi işaretlemeler, somut olmayan kültürel miras turizmi ve uluslararası kültür diplomasisi gibi alanlarda rasyonel, bilimsel ve sürdürülebilir modeller üretmek için yapılandırılmalıdır. Karar alıcılara sunulacak olan enstrüman ideolojik kurgular değil; saha gerçeğini etnografik ve rasyonel verilerle okuyan stratejik analizlerdir (Çobanoğlu, 2002: 140). Ancak bu kamusal ve sivil konumlanma sayesinde halk bilimi, devletin güdümlü bir organı olmadan toplumsal kalkınmaya somut katkı sağlayan bağımsız bir bilim dalı vasfını koruyabilir.

Sonuç

Türk halk bilimi "sorgulayıcı, toplumsal katkı düzeyi yüksek, ülke politikalarına katkı sağlayan, alanın sorunlarına çözüm üreten" bir bakışa geçmelidir Kültür, statik bir yapı değil, sürekli yeniden üretilen canlı bir süreçtir Halk bilimi araştırmacısı da bu sürecin içindeki değişim ve dönüşüm mekanizmalarını yakalayan bir aktör olmalıdır. Tema ve tür merkezli monoton çalışmalardan, soru ve çözüm önerisi odaklı yöntemlere geçilmelidir.

Son dönemde Türkiye'de dijital folklor, kent kültürü ve tüketim örüntüleri üzerine yapılan dinamik ve bağlam esaslı çalışmalar akademide olumlu adımların atıldığını göstermektedir. Ancak bu istisnaların Türk dünyası yayınlarının genel seyrine de sirayet etmesi kurumsal bir zorunluluktur. Bu dönüşüm için üç temel alan öne çıkmaktadır:

Kültür Diplomasisi: Türk dünyasına yönelik akademik bakış, çeviri metinler üzerinden ortaklık gösterme çabasını bırakmalı bunun yerine, her topluluğun kendi sosyo-ekonomik gerçekliğini tanıyan güncel saha verilerleriyle mevcut tespitler üzerinden geleceğe yönelik adım atılmasına imkan sağlamalıdır.

Müfredat Reformu: Üniversitelerdeki ders programları yenilenerek, müfredata çağdaş dersler entegre edilerek mevcut akademisyenlerin farklı perspektif çalışma yapmaları özendirilmeli, ilgili bölüm mezunlarına oluşturulacak yeni alanlar üzerinden istihdam alanlarının önü açılmalıdır.

Kültürel Ekonomi: akademi bir mezar kazıcılığı olmaktan kurtarılarak ana ve geleceğe yönelik farklı alanlarda bakış açıları ve toplumsal kazanımlara önderlik etmelidir.

Yeni yaklaşımlar sahada tespit edilen problemlerin yerelden ulusala ulaşacak güçlü bir teorik formda düzenlendiği ölçüde bilimsel bir değer ifade eder. Türk halk bilimi için bugün tek bir gerçekçi yol vardır: Arşiv bekçiliğini ya da siyasi retoriklerin tekrarını bırakıp, sahaya dönerek ülkenin ve Türk dünyasının güncel kültürel, sosyolojik problemlerine rasyonel çözümler üreten canlı bir bilgi dalına dönüşmek.

Kaynakça

Başgöz, İ. (1972). "Folklore Studies and Nationalism in Turkey". *Journal of the Folklore Institute*, 9(2/3), 162–176.

Çobanoğlu, Ö. (1999). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Keskin, N. (2018). "The Attitudes of Turkish Academy Towards Political Issues in the Context of the Kurdish Question". *Jimar: Üniversite, Özgürlük, Bilim*, 9(5), 9–26.

Oğuz, M. Ö. (2013). *Terim Olarak Halkbilimi ve Türkiye'de Halkbilimi Çalışmaları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

Öncül, K. (2019). "Türk Halk Kültüründe Motif Çalışmaları". *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri (Türk Halk Edebiyatı)*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü, s. 301–307.

Öncül, K. (2024). "Türk Halkbiliminin Bugün ve Gelecek Perspektifi Çalıştayı" Üçüncü Oturum Görüşleri. *Türk Halkbiliminin Bugün ve Gelecek Perspektifi Çalıştayı Değerlendirme Raporu (28 Eylül 2024)*, Avrasya Akademisyenler Birliği Derneği.

Öncül, K. (2026). *Türk Folklorunun Akademik Seyri*. İstanbul: Kriter Yayınları, 1. basım, 95 s.

Öztürkmen, A. (1998). "Folklore on Trial: Pertev Naili Boratav and the Denationalization of Turkish Folklore". *Turkish Studies Association Bulletin*, 22(1), 59–74.

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE DOĞUM SÜRECİNDE TEMASLA İLGİLİ İNANÇLAR

BELIEFS REGARDING TOUCH DURING CHILDBIRTH IN TURKISH FOLK CULTURE

Fatma ATEŞ*

Özet

Anadolu'da geçiş dönemleri olarak kabul edilen doğum, evlenme ve ölüm etrafında birçok inanç ve ritüel meydana gelmiştir. İnancın biraz daha ön plana çıktığı bu dönemde temas olumlu ve olumsuz manada önem arz eder. Fiziksel etkileşim ya da dokunma olarak tabir edilebilecek temasın altında yatan temel unsur, kişilerin ruhsal ve fiziksel etkilere açık olmalarıdır. Yeni doğum yapacak anne adayı ya da doğum yapmış anne ve bebeğin çeşitli yöntemlerle muhafaza edilerek dışarıdan gelecek her türlü zarar ve nazardan uzaklaştırılması hedeflenmektedir. Görünen ve görünmeyen birçok zararlı varlık, bu süreçte anne ve bebeği savunmasız bularak ölüme kadar sürükleyebilmektedir. Daha hafif etki ise anne ya da bebek üzerinde birtakım hasarlar bırakmasıdır. Bu hasarlar içerisinde ise ben, doğum lekesi ya da iz gibi bebeği görsel olarak kusurlu hâle getirecek unsurlar yer almaktadır. Bu etkilerin oluşmasında zararlı iyeler kadar annenin izin oluşmasına sebep olabilecek birtakım yiyeceklere dokunması da süreci tetiklemektedir. Bu durumun önüne geçmek amacıyla gerek doğum öncesinde gerekse hamilelik evresinde annenin birçok madde ve yiyeceğe dokunmaması sağlanmaktadır. Temas büyüsüyle de açıklanan bu durumda dokunulan kişi ve nesneden anne ve bebeğe geçecek görünmeyen bir aktarımın olacağı inancıdır.

Temasın temelinde her ne kadar sakınma duygusu ağır bassa da temasın olumlu enerjisi de bulunmaktadır. Anne olamayan bir kadının, çocuğu olan yedi farklı evden aldığı bez parçalarından kendine yapacağı gömlek ile çocuğunun olacağı inancı Anadolu'daki yaygın inançlardandır. Bunun yanında Kâbe'ye temas ettirilen bir kıyafetin dönüşte anne adayına verilmesinden sonra onun çocuğunun olması da temas prensibiyle açıklanabilmektedir. Hamile kadının birtakım hayvanlara dokunmasının da tehlikeli olmasının altındaki etki, doğacak bebeğin o hayvanlara benzeyeceği inancı ile ilgilidir. Çalışmada hâlâ Anadolu'da varlığını devam ettiren birtakım inanç ile ilgili uygulamaların temelinde olan "temas" konusu incelenecek ve bu konu, Anadolu'nun farklı coğrafyalarındaki olumlu ve olumsuz şekliyle aktarılmaya çalışılacaktır.

Giriş

İnsan, hayatının her evresinde doğayla uyumlu bir yol çizmiştir. Bu rotada hem doğaya saygı hem de doğadan çekinme duygusu vardır. Yaşanılan evrende doğal unsur olarak kabul edilen kaya, taş, bitkiler, hayvanlar ve daha birçok unsur insanın dikkatini çekmiştir. Bu dikkat zaman içerisinde insan zihninde olumlu ve olumsuz bir şekilde kodlanarak sembolleştirilmiştir. Animizm inancı olarak da bilinen canlıcılık zaman içerisinde doğadaki her bir nesnenin ruhunun olduğu inancını doğurmuştur. Çevreyi dikkatli bir şekilde gözlemleyen insanlar, çevreden hareketle birtakım bilgilere ulaşmışlardır. Bu bilgiler içerisinde bazı bitkilerin yenildiğinde ya da bu bitkilere dokunulduğunda kişiye fayda/zarar vereceği inancı oluşmuştur. Bu durum zamanla kavram genişlemesi ile hayvanlara bakılması veya hayvana temas edilmesinin insana fayda/zarar getireceği inancına evrilmiştir. İlkel insanla başlayan bu süreçte insanla diğer varlıklar çeşitli yönlerden birbirlerinden ayrı kabul edilmiştir. Böylece "kimi unsurların ve varlıkların ötekilerden farklı durumda bulunmaları, onların doğaüstü bir kudret ve kuvvetle yüklü olmalarıyla" (Örnek, 1981: 21) ilişkilendirilmiştir. Doğada var olduğuna inanılan olağan dışı bu hâle "dinamizm" adı verilmektedir. Polinezya dilinde "Mana" adı verilen bu kuvvet ve kudret sadece bazı insanlarda, hayvanlarda bulunmaktadır. "Mana'nın olumlu, insanlara iyilik getiren özellikleri olduğu gibi tehlikeli yönleri de vardır" (Örnek, 1981: 22) ve insanlar hayatlarını bu olumlu ya da olumsuz yönlere göre düzenlemektedir.

Hamilelik Esnasında Temas

Geçiş dönemi olarak kabul edilen doğum, insanlara yeni bir statü kazandırmaktadır. Anne ve babalık, toplum tarafından çocuk ile beraber kabul gören bir statü olup tüm toplum tarafından önemsenmektedir. Bu saygınlık ise hâlâ Anadolu'nun birçok bölgesinde çocuk sahibi olmak ile kabul görmektedir. Bu inanç doğrultusunda düğün öncesinde kına gecesinde bu beklenti şu şekilde canlandırılır: "Kına gecesi gelinin sağ eline kına yakılırken eline metal para konup erkek çocuğuna o para aldırılır ve

* Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Anabilim Dalı, Kütahya/Türkiye. ORCID: . E-posta: fatma.degirmenci@dpu.edu.tr

ileride doğacak çocuğun erkek olması temenni edilir." (Özdemir, 2008: 192). Çocuğu olmayan, kısır kabul edilen kadın toplum tarafından dışlanmaktadır. Bu baskıdan kurtulmak isteyen kadın ise gebe kalmak için büyük bir mücadele göstermektedir. Toplumun çocuk beklentisi, gelin eve gelir gelmez kendini göstermektedir. Düğün günü gelinin kucağına bırakılan bebek, bu beklentinin göstergesidir. Genellikle erkek çocuk tercih edilen bu uygulamanın devamında yeni çiftin yatağında bebek yuvarlanması da bu beklentinin bir başka tezahürüdür.

Burdur'da erkek çocuğu olmasının istenmesi ile ilgili uygulama şu şekildedir: "Gelinin yatağında oğlan çocuğu yuvarlanır, evlendiği gün gelinin kucağına erkek çocuk verilir" (Ercan, 2008: 56). Bu beklenti çiftlere gösterildikten sonra eğer ki çocuk olmuyorsa bazı çare ve yöntemlere başvurulmaktadır. Bunlar tıbbi çareler olduğu kadar dinsel, büyüsel de olabilmektedir. Urfa'da görülen bir uygulamada halk hekimliği bünyesinde vücuda temas ettirilmesi ile tedavinin tamamlanacağına ilişkin madde "karasakız"dır. Karasakızın 15-20 gün arasında kadının belinde sarılı olarak bekletilmesi şeklindeki bu uygulamada temas olumlu ve tedavi edici yöndedir. "Urfa'da hiç çocuğu olmayan veya kız çocuğu olup erkek çocuğu olmayan kadın ve erkeğe 'körocak' denir. Kısırlığı gidermek için bir bezin üzerine dövülmüş karasakız serilir ve kadının beline sarılır. 15-20 gün belde sarılı olarak kalır. Yumurta akının üzerine kaya tuzu ekilerek üç gün kadına içirilir. Ziyaret yerlerine gidilir" (Nahya, 1984: 73-74).

Bazı nesnelerin içerisinde birtakım büyüsel gücün olması günümüzde yelpazesini genişleterek birçok unsura yayılmıştır. Bunların başında türbeler gelmektedir. Doğumla ilgili ritüellerde gerek doğum öncesi gerekse hamile iken ziyaret edilen bu yerlerin kimi zaman olumlu kimi zaman ise zarar verici etkisi vardır. Urfa'da çocuğun olması için gidilen ziyaret yerlerine hamile kalındığında gidilmemektedir. "Yatır hâli" tabiri ile ifade edilen bu durumda hamile kadının ziyaretten sonra vücuduna değdiği yerlerde kızarıklık olacağı inancı vardır. "Türbeye giden gebe, elini vücuduna dokundurursa çocukta iz kalır" (Sezen, 1993: 58).

"Anadolu'da hamile hâliyle yatır ziyaretine giden kadın, vücudunun bir yerini kaşırsa doğacak bebeğin de aynı yerinde kızarıklık ve lekenin olacağına inanılır ve buna 'yatır hali' denir." (Kuşdemir, 2004: 19). Kadının yatıra illaki gitmesi gerekirse yatıra gidip geldikten sonra kadın ellerini yıkamalıdır. Kadının ellerini yıkadıktan sonra elleriyle vücuduna temas etmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Malatya'da görülen bir başka inanç da bu fikri doğrulamaktadır. Türbe ziyaretine gidip orda elini yıkamadan dönen anne adayının temas ettiği yerde ben çıkacağına dair inanç da şu şekildedir: "Gebe kadın yatır ziyaretlerine gidince elini vücudunun herhangi bir yerine sürmemelidir. Yoksa çocuğun annenin elini sürdüğü yerde kara ya da kırmızı beni olurmuş." (Karaağaç, 2013: 46).

Doğum Lekeleri

Çocuğun anne karnında belirmeye başlaması ile başlayan dönem halk arasında gebelik ya da hamilelik olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem hem anne hem de bebek için önemli ve hassas bir evredir. Bebeğin gelişim süreci içerisinde annenin sağlıklı besinler alarak sağlığına dikkat etmesi gerekmektedir. Bu dönemde annenin birçok meyve ve yiyeceği aşerdiği ya da birçok meyve ve yiyecekten tiksindiği bilinmektedir. Aşerme olarak da bilinen bu dönem zaman içerisinde sadece hamile kadının bir şeyi canı çekmesi olarak olumluya dönüşmüştür. Gebeliğin iyi ve sağlıklı geçmesi adına birtakım koruyucu önlemler alınmaktadır. Bu önlemler içerisinde hamile kadının belirli yiyecekleri (elma, ceviz, karabiber, ciğer, dalak, dut, çilek, mor erik, gül) yememesi bazı hayvanlara bakmaması, yatır ziyaretlerinde herhangi bir yere dokunmaması, cenazeye gitmemesi gibi örnekler yer almaktadır. "Gebelik döneminde başvurulan ya da sakınılan uygulamalar genellikle bilinçaltında yatan ve analojik büyü (benzer, benzeri etkiler) düşüncesine dayanmaktadır" (Örnek, 2000: 135). Halk arasında aşerilen yiyeceklerin yenilmediğinde ya da yenildikten sonra ellerin yıkanmadan vücudun bir yerine değmesi sonucunda çocuğun vücudunda doğum lekelerinin oluşacağına inanılmaktadır. Halk arasında yaygın olarak bilinen doğum lekeleri tıpta üç başlık altında ele alınmaktadır. Bunlar: Vasküler Doğum Lekeleri, Pigmente Doğum Lekeleri, Kahverengi Lekelerdir.

Damarsal lekeler olarak da tanımlanan Vasküler Doğum Lekelerinde damarlar kalınlaşarak gözle görülür bir hâle gelir. Bu başlık altında bilinen üç farklı doğum izi bulunmaktadır.

-Somon Lekesi: İki kaş arasında, göz üstünde ya da ense kısmında olan kırmızı ya da pembe renkli lekelerdir.



Fotoğraf-1: Yüzde melek öpücüğü, boyunda leylek ısırığı (URL-1)

-Hemanjiyomlar: Halk arasında çilek, çilek beni ya da çilek gülü gibi isimlerle de bilinen bu lekeler kol, bacak ve baş bölgesinde olan pembe, kırmızı kimi zaman da mavi renkli lekelerdir. Bu lekelerin bir kısmı zamanla kendiliğinden geçerken bir kısmı ise cerrahi müdahale ile ortadan kaldırılmaktadır. Yüz bölgesinde olan hemanjiyomlar insan için olumsuz psikolojik etkiye sahip olduğu için yaşam kalitesini etkileyebilmektedir.



Fotoğraf -2: Çilek hemanjiyomu.

-Şarap Lekesi: Genellikle yüz ve boyun kısmında yoğunlaşan deri yüzeyinde olan lekelerdir. Başlangıçta pembe olan bu lekelerin zamanla mor rengi aldığı bilinmektedir.



Fotoğraf-3: Şarap lekesi (URL-2)

Pigmente Doğum Lekeleri, deriye doğal rengini veren pigmentlerin vücudun bazı bölgelerinde daha fazla üretilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bilinen üç farklı versiyonu bulunmaktadır. Bunlar; benler, sütlü kahve lekeleri, Moğol lekeleridir.

-Benler: Farklı ebatlarda vücudun her bölgesinde olabilen kahverengi ve siyah lekelerdir. Çoğunlukla yuvarlak olan benler kalıcıdır.

-Sütlü Kahve Lekeler: Renginin biraz açık/soluk olması sebebiyle sütlü kahve lekeler olarak adlandırılmaktadır.

-Moğol Lekeleri: Genellikle koyu tonlu cilde sahip kişilerde görülen bu lekeler alt sırt bölgesi ile kalça bölgesinde yoğunlaşmaktadır. Herhangi bir zararı olmayan bu lekeler 4-5 yaşlarında sonra kaybolmaktadır.



Fotoğraf-4: Moğol lekesi (URL-3)

Kahverengi Lekeler, anne adaylarının hamilelik esnasında salgılanan hormonları sebebiyle ciltte oluşan lekelerdir. Güneş ışınlarının da etkisi ile koyulaşan bu lekeler, genellikle yüz bölgesinde oluşmaktadır. Yanak, üst dudak ve alın kısmında oluşan bu lekeler sadece annede oluşmaktadır (URL-4).



Fotoğraf-5: Kahverengi lekeler (URL-5)

Görüldüğü üzere tıpta farklı versiyonları görülen lekeler halk inanışında aşerilip yenilmeyen ya da tiksinilen yiyeceklerin etkisiyle ortaya çıkmaktadır. İnanç kavramıyla halk belleğinde perçinlenen doğum lekeleri herkes tarafından genel bir kabul hâline gelmiştir.

Hamile kadına aşerme sürecinde istediği her şeyin mutlaka temin edilip yedirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde birtakım olumsuzlukların meydana geleceğinden korkulmaktadır. Bu yiyeceklerle ilgili en yaygın olumsuz inanç ciğer ile ilgilidir. Anadolu'da ciğer yenildiğinde annenin elinin değdiği bölgede çocuğa sirayet eden bir ciğer lekesi oluşacağına inanılmaktadır. Bu durumla ilgili Burdur'daki inanç şu şekildedir: "Hamileyken ciğere dokunulmaz. Dokunulduğunda vücudun neresine sürülürse çocuğun orasında iz kalacağına inanılır" (Ercan, 2002: 46). Bir benzer inanç da Misis'te görülmektedir. "Hamile kadın eli ciğerliyken pis eliyle bir yerini ellerse bebekte de aynı yerde ben çıkarmış" (Peker, 2008: 18).

Anadolu'da çok kadim bir bilgi olarak ciğerle ilgili inanç, ciğerin rengi ve kanlı olması sebebiyledir. "Benzer, benzeri doğurur" ilkesince vücut lekeleri ortaya çıkmıştır. Muğla ve çevresinde ciğer gülü olarak da tabir edilen bu ize dair inanç şu şekildedir: "Hamile kadın ciğere dokunduğu ellerle başka bir yerine dokunursa doğacak çocuğun o bölgesinde 'ciğer gülü' , 'ciğer beni' çıkar" (Çınar, 2007: 9). Muğla'da "Gebe kadın, ciğer doğrayıp elini yıkamadan vücudunun bir yerine değdirirse çocuğun orasında leke olacağına dair yaygın bir inanış" (Özkan, 2009: 82) bulunmakta iken Adana'da "Hamile kadının vücuduna ciğer değerse çocukta leke olur" (Uğurlu, 2010: 15) inancı yer almaktadır. Bu inanç

Mersin'de de "Ciğer yiyip bulaşığını bir yere bularsa orası ciğerin renginde olur" (Şimşek, 2010: 153) şeklindedir.

Ciğer dışında leke yapan bir diğer sakatat da dalak olmuştur. Halk içerisinde yenildiğinde kan yapan yiyecek olarak da bilinen dalak, ciğerle aynı kategoride değerlendirilmektedir. Dalak, içerisinde kan barındırması ile vücutta leke bırakan unsur olarak kabul edilmektedir. Kırşehir'e bağlı Kaman'da dalak ve ciğer aynı kategoride düşünülür. "Çocuk anne karnındayken anne çilek, dalak, ciğer yer ve bilinçsizce vücudunda bir yeri kaşırsa çocuğun da vücudunda leke olacağına inanılır" (Yıldız, 2010: 95).

Ciğer, dalak gibi sakatat ürünlerine ek olarak benzer bir inanç da et ile ilgilidir. Ciğer ile ilgili aynı etkiye sahip olan et, Çanakkale'de ciğere yüklenen inançla benzeşmiştir. "Hamile bir kadın eliyle ete dokunur ve daha sonra vücuduna sürerse o yerde beneklenme olur" (Türker, 2010: 17).

Doğum lekeleri, bulunulan coğrafyada yetişen yiyeceklerle doğrudan bağlantılı olabilmektedir. Ancak günümüz dünyasında hemen hemen her yiyeceğe her yerde ulaşabilmektedir. Anne adayının dokunduğunda leke bırakan yiyeceklerden uzak durması gerekmektedir. Doğranma esnasında elde siyahımsı bir renk bırakan patlıcanın renginin bebeğe anne üzerinden geçebileceği toplum tarafından inanılan bir genel kabuldür. Sadece doğrama esnasında değil yemek hâline gelmiş bir patlıcanın da aynı etkiye sahip olduğuna inanılmaktadır. Kahramanmaraş'a bağlı Göksun ilçesindeki patlıcanla alakalı inanç şu şekildedir: "Kadın patlıcan yemeği yerken vücudunda bir yerini eli ile kaşırsa doğacak çocuğun o yerinde mor bir leke olacağına inanılır" (Arslan, 2011: 28).

Yiyecekler içerisinde rengi sebebiyle vücutta iz bırakacağına inanılan bir diğer yiyecek karabiber olmuştur. İster tane şeklinde isterse öğütülmüş olsun karabiberin vücutta iz bırakacağına dair inanç halk arasında yaygındır. Kütahya'da karabibere dair inanç şu şekildedir: "Hamile kadın karabiber ellemez, ellerse bebek benli doğar" (Doğlarlıoğlu, 2013: 147).

Hayvanlarla İlgili Temas Temelli İnançlar

Geçiş dönemleri içerisinde yer alan doğum etrafında hayvanlarla ilgili inanışlar da geniş bir yer tutar. Bu inanışların kimi olumlu anlamlar taşırken kimi de olumsuz anlamlar yüklenerek sembolleşmiştir. Bu bağlamda doğum ile ilgili evrenin öncesinde yoğunlaşan inançlarda eşek ve tavuk ön plana çıkmaktadır. Eşek Anadolu'nun birçok bölgesinde uğursuzluk ve olumsuzlukla anılan bir hayvan olmuştur. Hantal ve inatçı olan eşeğe binen hamile kadının bebeğinin de benzer huylara sahip olacağına dair inançtan dolayı halk arasında bu hayvana hamile kadının binmesi, eşeğe dokunması uygun görülmemiştir. Bu inançla ilgili olarak Osmaniye'ye bağlı Kadirli ilçesinde görülen inanç şu şekildedir: "Doğum yakınken anne, eşeğe binerse çocuk; aptal veya tembel olur. Bu yüzden hamile kadın eşeğe bindirilmez" (Çeribaş, 2004: 135). Bu inançta, eşeğe temas eden kadının eşekte var olan huy özelliklerini temas vasıtası ile bebeğe geçireceği düşüncesi vardır.

Hayvanlarla temas yoluyla geçen özellikleri ile ilgili bir diğer hayvan tavuk olmuştur. İnancın temelinde tavuğun temizlenmesi esnasında iç organlarına annenin dokunması yatmaktadır. Anne adayı tavuğun iç organlarından ciğerine değmesi ile yüzünde lekelerin çıkacağı inancı hâkimdir. "Hamile kadın tavuk temizleyip elini tavuğun iç organlarına sürerse çocuğun yüzünde lekeler çıkar" (Kaya, 2011: 114, 115).

Tavuk ile ilgili bir diğer unsur ise tavuk yumurtası olmuştur. Doğum öncesi dönemde çocuğunun olmasını dileyen anne adayı bu durumu yine temas prensibi ile çözüme kavuşturmayı dilemektedir. Bunun için anne olmak isteyen kişi, ilk defa kanlı bir şekilde yumurtlayan tavuğun yumurtası üzerine oturur. "Benzer, benzeri doğurur" ilkesince anne adayının da bu şekilde bebeğinin olması arzusu ifade edilmiş olur. "Çocuğu olmasını arzulayan kadın tavuğun ilk defa yumurtladığı kanlı üç yumurta üzerine oturtulur" (Acıpayamlı, 1961: 16; Mollaibrahimoğlu, 2008: 38).

Bitkilerle İlgili Temas Temelli İnançlar

Doğum süreci içerisinde yer alan gebelik ve lohusalık dönemi anne ve bebek için önemli evrelerdir. Bu evrelerde anne ve bebeğin olumsuz birçok durumdan uzaklaştırılması hedeflenir. Anne ya da bebeğin demonlar ve olumsuz enerjiden korunması amaçlanır. Bu koruma kimi zaman bitkilerden koruma şeklinde de olabilmektedir. Gebelik döneminde annenin meyveli bir ağaca ya da çiçek dalına dokunmasının anne ve bebeğine zarar getireceği inancı Anadolu'da yaygındır. Bu durum halk arasındaki

inanca göre insan gibi canlı ve kutsal kabul edilen ağaca verilecek zarar olarak kabul edilir. Sözlü kültür ürünlerinde de gördüğümüz bereket ve doğurganlık sembolü olan ağaçlardan koparılan meyve ile ağaçta bulunan bereketin önüne geçilmiş olunmaktadır. Bu durum, sadece ağaç için değil meyveyi ağaçtan koparan anne adayı için de bereket ve doğurganlığın kaybı/yitirilişi olarak kabul edilir. Trakya'da görülen bu inanç şu şekildedir: "Hamile kadın hiçbir meyve ağacından meyve koparmaz. Kopardığı zaman o ağacın kuruyacağına inanırlar" (Moumin, 2009: 31). Aydın'da görülen benzer bir inançta yine ağaçlara gebe kadınların temas etmemesi ile ilgilidir. "Gebe kadın hiçbir meyve ve çiçeğe dalında dokunamaz, dokunursa dokunduğu çiçek ve meyve kurur" (Abalı, 2011: 20). "Bir hamile kadın bir kişinin bahçesinden izin almadan bir meyve aldığı zaman doğacak çocuğunun vücudunda bu meyvenin şekline benzer bir iz kalır." (Moumin, 2009: 32).

Günlük Hayatta Kullanılan Eşyalarla İlgili Temas Temelli İnançlar

Günlük hayatta kullanılan birçok unsurun temas prensibi ile insan vücuduna etki ettiği inancı bulunmaktadır. Bu unsurlardan biri oklavadır. Oklava genellikle lohusa kadınların bulunduğu odaya konularak kötü varlıkların gelmesine engel olmaktadır. Ancak oklava kimi zaman temasından kaçınılan bir unsur hâline de gelmiştir. Her biri anne adayı olarak kabul edilen kız çocuklarına vurma amaçlı kullanılan oklava ilerleyen süreçte tıbıka (çocuk sahibi olmaya engel bir rahatsızlık) olmalarına neden olmaktadır. Böylelikle oklava temas ettiği genç kızlarda olumsuz etki bıraktığı için "olumsuz temas" olarak kabul edilir. Osmaniye'nin Kadirli ilçesinde var olan inanca göre oklavanın etkisi şu şekildedir: "Kız çocuğuna oklava ile vurulmaz, oklava ile vurulan kız ya tıbıka olur ya da evde kalırmış." (Çeribaş, 2004: 132). Oklava gibi temas ile beraber olumsuz etki bırakan başka unsur da ekmek yapılan tahtadır. Ekmek gibi bir nimetin yapıldığı bir yere oturulması zaman içerisinde insanlarda olumsuz bir pekiştireç olarak sembolleştirilmiştir. Gebe kadının ekmek tahtasına oturmasının olumsuz etkisi bebeğinin şaşı olması ile sonuçlanmaktadır. "Ekmek tahtasına oturanın çocuğu şaşı olur, bu yüzden ekmek tahtasına oturulmaz" (Çeribaş, 2004: 134-135).

Şamanik inançları barındıran bir diğer günlük kullanım unsuru süpürgedir. Lohusa kadının bulunduğu odaya konulan ve gelen kötü ruhların kovulmasında kullanılan süpürge de diğer birçok nesnede olduğu gibi kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz anlamlar ihtiva etmektedir. Sembolik olarak arınma, nazarı uzaklaştırma ve genel olarak bereketle ilişkilendirilen süpürgenin üzerine oturan kadının bu olumlu yönlere ket vurması sebebiyle çocuk sahibi olmaya engel olduğu görüşü halk arasında yaygındır. Bundan dolayı "süpürgenin üzerine oturan kadının çocuğu olması beklenmez, bu yüzden süpürgeye oturtulmaz." (Çeribaş, 2004: 132). Süpürge, evdeki pislikleri dışarı atması ile bir nevi eşik ile de ilişkilendirilir. İçeri ve dışarı dengesi sağlayan süpürge eşik ile beraber de anılır. İster süpürgeye isterse eşiğe oturulsun aynı olumsuz etki tüm kadınlara sirayet ederek neslin kesilmesi ile ilişkilendirilir ve insanlar bu riski göze almadıklarından ellerinden gelen her şeyi yapma eğilimdedir. "Yeni evlenen veya çocuğu olmayan bir kadın kapı eşiğine ya da süpürge üstüne otururşa çocuğunun olmayacağına inanılır." (Kayalı, 2010: 23). Gaziantep'te süpürge ile ilişkili inanış gebe kadınla ilgilidir. Eğer ki hamile kadın çalı/çöp süpürge üzerine otururşa doğum esnasında sancısı çok olacağı inancı bulunmaktadır. "Hamile kadının çöp süpürgenin üstüne oturması istenmez çünkü otururşa doğumda sancısının çok olacağına inanılır." (Karabacak, 2011: 22).

"Benzer, benzeri doğurur" ilkesince taklit edilip temas edilen bir diğer unsur heybedir. Çok nadir olarak karşılaşılan bu uygulama Karaman'da görülmektedir. İki gözlü olması ile ikiz çocuk beklentisinin yüklendiği bu uygulamada bebek isteyen kadın heybe üzerine oturtulur. Böylelikle ikiz bebeklerinin olacağına inanılır. "İkiz çocuk doğması için de heybeye oturtulur." (Şimşek, 2008: 226).

Sonuç

Bu çalışma, Türk halk kültüründe doğum sürecine dair temas temelli inançların Anadolu'nun farklı coğrafyalarında nasıl şekillendiğini ortaya koymuştur. Bulgular, temasın yalnızca fiziksel bir etkileşim değil aynı zamanda görünmeyen bir aktarım ve sembolik bir bağ olarak algılandığını göstermektedir. Hamilelik ve doğum süreçlerinde anne ve bebeğin korunması amacıyla geliştirilen ritüeller, toplum belleğinde hem sakınma hem de umut verici beklentilerle pekişmiştir. Yiyecekler, hayvanlar, bitkiler ve gündelik eşyalar etrafında şekillenen bu inançlar, "Benzer, benzeri doğurur" ilkesine dayalı ana-

lojik düşüncenin halk belleğinde güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğünü kanıtlamaktadır. Ciğer, dalak, patlıcan veya karabiber gibi yiyeceklerin doğum lekeleriyle ilişkilendirilmesi; eşek, tavuk veya süpürge gibi unsurların doğum sürecine olumlu/olumsuz etkiler yüklenmesi; türbe ziyaretleri ve aşerme dönemindeki uygulamalar, halk kültürünün sembolik zenginliğini gözler önüne sermektedir.

Bu inançların günümüzde hâlâ canlılığını koruması, kültürel sürekliliğin ve toplumsal hafızanın gücünü göstermektedir. Bununla birlikte, modern tıp ve bilimsel açıklamalarla karşılaştırıldığında bu uygulamaların rasyonel temellerden ziyade kültürel işlevlere dayandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla temas temelli inançlar hem bireysel hem de toplumsal düzeyde doğum sürecini anlamlandıran, koruyucu ve düzenleyici bir işlev üstlenmektedir.

Kaynakça

Acıpayamlı, O. 1961. *Türkiye'de Doğumla İlgili İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Arslan, D. 2011. "Kahramanmaraş İli Göksun İlçesi Halk Kültürü Araştırması". Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Çınar, A. A. 2007. *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri.* Muğla: Muğla Belediyesi Yayınları.

Doğlarlıoğlu, S. 2013. "Emet İlçe Folkloru". Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Ercan, A. M. 2002. "Gelibolu Yarımadası'nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme (Doğum-Düğün-Ölüm)". Doktora Tezi, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.

Ercan, H. 2008. "Burdur İli Ağlasun İlçesi Halk Edebiyatı Folkloru". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Karaağaç, M. 2013. "Malatya'da Geçiş Dönemleri". Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Karabacak, Y. 2011. "Nizip-Söğütlü Köyü Folkloru". Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Kaya, H. Ç. 2011. "Ünye Halk Kültürü". Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu.

Kayalı, N. 2010. "Mersin Halk kültüründe Geçiş Dönemleri". Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.

Kuşdemir, O. F. 2004. "Türk Dünyası Halk İnançlarında Karşılaştırmalı Doğum Motifi ve Dr. Yaşar Kalafat'ın Halk Bilimi Çalışmaları". Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.

Mollaibrahimoğlu, Ç. 2008. "Anadolu Halk Kültüründe Hayvanlar Etrafında Oluşan İnanç ve Pratikler". Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

Moumin, M. 2009. "Batı Trakya Türk Folkloru Üzerine Bir Araştırma (Doğum-Evlenme-Ölüm)". Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Nahya, Z. 1984. "Urfa'da Doğum Gelenek ve Görenekleri". *Türk Folkloru Araştırmaları* 1983, s. 73-80. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Örnek, S. V. 2000. *Türk Halkbilimi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Örnek, S. V. 1981. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki.* Ankara: Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Basımevi.

Özdemir, E. 2008. "Samsun İli Havza İlçesi Karga Köyü Monografisi". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özkan, H. 2009. "Muğla-Menteşe Beldesi Halkbilimi Ürünlerinde Eski Türk İnançlarının İzleri". Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Peker, G. 2008. "Misis'te Geçiş Dönemi Âdetleri". Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

Sezen, L. 1993. "Erzurum Şehir Folkloru". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Şimşek, E. B. 2010. "Arslanköy (Mersin) ve Çevresinde Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünlerinin İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Şimşek, R. G. 2008. "Barçın Yaylası (Başyayla-Sarıveliler-Ermenek) Folkloru". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Türker, E. 2010. "Çan Yöresi Halk Bilimi Ürünleri". Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.

Yıldız, N. Ç. 2010. "Nevşehir İli Gülşehir İlçesi Halk Edebiyatı ve Folkloru Üzerine Bir İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://www.hurriyet.com.tr/aile/dogum-lekesi-turleri-nelerdir-420500 (Erişim Tarihi: 10.05.2026)

URL-2: https://indigodergisi.com/2016/12/cocuklarda-dogum-lekeleri/ (Erişim Tarihi: 10.05.2026)

URL-3: https://www.gebe.com/bebeklerde-mongol-lekesi-neden-olur-mongol-lekesi-tehlikeli-mi (Erişim Tarihi: 10.05.2026)

URL-4: https://avicennaint.com/dogum-lekesi/#elementor-toc__heading-anchor-3 (Erişim Tarihi: 10.05.2026)

URL-5: https://bulentbagci.com/hamilelik-lekeleri-ve-cosmelan-tedavisi/ (Erişim Tarihi: 10.05.2026)

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KOLEKTİF BİLİNCİN BİR YANSIMASI OLARAK RENKLER: MOR RENK

COLORS IN TURKISH CULTURE: THE COLOR PURPLE AS A REFLECTION OF THE COLLECTIVE CONSCIOUSNESS

Şeyda BÜYÜKCAN SAYILIR*

Özet

Bu çalışmanın konusu, Türklerin renkler üzerinden yaşamlarını nasıl anlamlandırdığı üzerine olup renklerin sadece estetik bir tercih olmaktan öte toplumsal ve simgesel kodlarının da olduğunu vurgulamaktır. Özellikle Türk halk kültüründe kullanılan sessiz iletişimin dilini deşifre ve çözümleme amacını taşıyan çalışmada, erken dönemden günümüz Anadolu Türk kültürüne kadar renklerin izini sürmek, hangi amaçla ve nerelerde kullanıldığı üzerinde durmak esas bağlayıcı noktadır. Böylece renklerin ve içerdikleri anlamların, kolektif hafızadaki sürekliliği ele alınmaya çalışılacaktır. Özellikle Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan Türk inanç sisteminde, Yörük-Türkmenler tarafından yoğun olarak kullanılan mor renk ve türevlerinin belirli dönemlerden itibaren hak arama, isyan, bilgelik ve yaş, ruhaniyet, yas, sevinç, kadın kimliğinin ve sosyal statünün belirlenmesi gibi mesajlar içermeye başladığı görülmektedir. Çalışmada, renklerin dünyanın farklı bölgelerinde algılanma ve yorumlanması incelenerek erken dönemden itibaren mor rengin Türk mitolojisi ve kültüründeki anlamsal, sembolik ve sosyokültürel değerinin ortaya konulması ele alınacaktır. Araştırmanın kapsamı, İslamiyet öncesi Türkistan'daki Türk topluluklarının kadim geleneğindeki kozmolojik renk sembolizmi ile İslamiyet'ten sonra destanlarda ve Anadolu'daki geleneksel dokuma ve halk kültüründe yer alan mor rengin (ve mürdüm, lila gibi alt tonlarının) kullanım biçimleriyle sınırlandırılmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın yöntemi olarak; disiplinler arası bir yaklaşım benimsenerek, eski Türk destanları, halk bilimi (folklor) derlemeleri ile kültürel antropoloji literatürünün incelendiği nitel metin ve görsel analiz metodolojisi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk kültürü, mor cepken, Türk destanı, Türkmen, yörük.

Abstract

The subject of this study is how Turks make sense of their lives through colors, and it aims to emphasize that colors have social and symbolic codes that go beyond mere aesthetic preference. Aimed at deciphering and analyzing the language of nonverbal communication used particularly in Turkish folk culture, this study focuses on tracing the use of colors from early periods to contemporary Anatolian Turkish culture, examining for what purposes and in what contexts they are used. In this way, the study seeks to address the continuity of colors and their meanings within collective memory. Particularly within the Turkish belief system that was transmitted from Central Asia to Anatolia, it is observed that the color purple and its derivatives (which were extensively used by the Yörük-Turkmens) began to convey messages such as the pursuit of justice, rebellion, wisdom, age, spirituality, mourning, joy, and the definition of female identity and social status starting from certain periods. This study will examine how colors are perceived and interpreted in different regions of the world, with a focus on revealing the semantic, symbolic, and sociocultural value of purple in Turkish mythology and culture from its earliest periods. The scope of the research is limited to the cosmological color symbolism in the ancient traditions of Turkic communities in pre-Islamic Turkestan, as well as the forms of use of the color purple (and its shades, such as mürdüm and lilac) found in epics after the advent of Islam and in traditional weaving and folk culture in Anatolia. Accordingly, the study employs a qualitative text and visual analysis methodology based on an interdisciplinary approach, examining ancient Turkic epics, folklore collections, and the literature of cultural anthropology.

Keywords: Turkish culture, purple jacket, Turkish epic, Turkmen, Yörük.

Giriş

Renkler, insanlığın varoluşundan bu yana yalnızca görsel bir deneyim olmanın ötesine geçerek; insanın hayatta kalma reflekslerini, toplumsal hiyerarşileri ve kültürel kimlikleri şekillendiren evrensel bir iletişim dili olmuştur. Antik çağlarda doğayı anlamlandırma çabasıyla başlayan insan-renk ilişkisi, zamanla toplulukların inanç sistemlerini, sanat anlayışlarını ve güç mekanizmalarını ifade ettikleri gelişmiş bir sembolizme dönüşmüştür. Mağara duvarlarına kazınan aşı boyası kırmızısından, Antik Roma'da soyluluğun ve gücün simgesi olan fildişi sahillerinin nadide moruna (Tyrian purple) kadar her pigment, üretildiği dönemin sosyo-ekonomik ve teknolojik imkânlarının bir aynası niteliğindedir. Modern nörobilim ve psikoloji çalışmaları, renklerin insan beyninde uyandırdığı duygusal ve fizyolojik

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskişehir/Türkiye. ORCID: 0000-0001-8407-9403. E-Posta: sbuyukcan@ogu.edu.tr

tepkileri formüle etmeye çalışırken, tarihi ve antropolojik veriler ise renk algısının tamamen biyolojik bir olgu olmadığını, aksine dil ve kültür tarafından inşa edildiğini göstermektedir.

Mor rengin dünya tarihi ve kültüründeki dönemsel ve mekânsal etkileri incelendiğinde; bu rengin zor elde edilmesinden kaynaklanan ve özellikle üst düzey bir sınıf tarafından belirli saray çevrelerinde aristokratik bir güç ve seçkinlik göstergesi olarak konumlandığı görülmektedir. Türk halk kültüründe ise bundan farklı olarak daha natüralist öge ve anlamlarla özdeşleştirilerek doğayla bütünleşmeyi, hüznü, sadakati ve manevi derinliği simgeleyen dualistik (ikili) bir yapı geliştirdiği görülmektedir. Araştırmanın ulaştığı sonuçlar, Türk kültüründe mor rengin salt görsel bir öge olmanın ötesinde, toplumun inanç sistemlerindeki dönüşümleri, sınıfsal/estetik beğenileri ve doğaya yüklenen felsefi anlamları taşıyan dinamik bir kültürel sembol olduğunu ortaya koymaktadır. Bu renk, Türk kültür tarihinin farklı evrelerinde hem göksel/kutsal olanın hem de dünyevi asalet ve estetiğin en nitelikli dışavurumlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür.

Tarihin erken dönemlerinden itibaren, mor ve türevleri renklerinin elde edilmesindeki zorluklar ve yüksek maliyet sebebiyle toplumun tüm kesimlerinin kullanımı için uygun olmadığı ve bu bağlamda da bir statü sembolü olarak görülmüş olduğu bilinmektedir. Antik çağ dönemine ait Homeros destanlarında bu rengin yalnızca soylular tarafından kullanıldığı belirtilerek, sadece kıyafette değil fakat evlerinde bulunan tüm dokuma ve kumaş cinsinden eşyalarda tercih edildiği belirtilmektedir. Öyle ki, mor rengindeki yatak örtülerinin altın ve gümüş gibi madenlerle eşdeğer tutulduğu belirtilmektedir. Rengin elde edilmesindeki zorluk, denizlerde bulunan Murex brandaris (bolinus brandaris L.) murex trunculus (hexaplex trunculus L.) ve purpura haemastoma (stramonita haemastoma L.) gibi deniz kabuklu canlıların salgılarının uzun süre güneşte bekletilmesi ve bu beklemenin sonucunda elde edilen sıvının çeşitli katkı maddeleriyle karıştırılmasıdır. Roma İmparatorluk döneminde imparatorlar, meclis üyeleri, din adamları, hâkimler gibi devletin üst düzey ileri gelenleri ya da bazı askeri sınıftan süvari sınıfı üyeleri gibi pek çok soylunun kıyafetlerinde mor rengi tercih ettikleri görülmektedir. Uygarlıkların çeşitli efsanelerinde, Apollon'un bilicisi Helenus'ta, Aeneas'a sunaklarda adaklarını sunarken, saçlarına mor renkte örtü örtmeyi unutmamalarını söylemesi, bu rengin ilahi güçlerle ilişkilendirildiğini ve böylece yüksek makamın bir sembolü olarak addedildiğini göstermektedir. Burada mor renkli duvak, Tanrı/Tanrılar katına gerçekleşen ritüelde törenin olmazsa olmaz bir parçası ve duanın kabul edilebilmesi için adeta ön koşulu olarak sunulmaktadır. (Adıgüzel&Kolancı, 2017: 261)

Renkler, dünyanın varoluşundan itibaren yalnızca optik birer olgu olmanın ötesine geçerek toplumsal statüleri, inanç sistemlerini ve güç mekanizmalarını şekillendiren güçlü birer sembol haline geldiği görülmektedir. Bu durum, çoğunlukla kadim dönemlerden itibaren destan, efsane ve mitlerde geçen renkleri ve anlamlarıyla da desteklenmektedir. Renk spektrumu içinde mor ve türevleri (menekşe mavisi, leylak, lila vb.) nadirliği, elde edilmesindeki zorluk ve çağrıştırdığı ilahi güçlerin rengi olması mistisizmiyle insanlık tarihinde en istisnai konuma sahip renklerden biridir. Antik çağlarda *Fenike Moru (Tyrian Purple)* olarak da adlandırılan bu pigmentin, altından bile daha değerli sayıldığı görülmektedir. (Pliny, 1938: 49, 145, 155) Mor rengin bu seçkinci ve ulaşılmaz yapısı, 1856 yılında William Henry Perkin'in tesadüfen ilk sentetik mor boyayı (mauveine) adı sonradan leylak olarak bilinecek olan rengi keşfetmesine kadar sürmüş; bu teknolojik kırılma moru demokratikleştirerek tekstilde ve sanatta yeni bir dönemi başlatmıştır. (Filarowski, 2010: 850) Çağdaş psikoloji ve nörobilim çalışmalarında mor; yaratıcılık, içsel derinlik, spiritüalizm ve lüks ile ilişkilendirilen ikircikli bir doğaya sahip bir uyarıcı olarak incelendiği görülmektedir. (Ökmen &Satıcı, 2021: 42-43) Bu incelemeler esnasında renkler, çoğunlukla üç ayrı kategoride incelenmektedir. Ana renkler, sarı, kırmızı ve mavi, bunların karışımı sonucu elde edilen ara renkler ve üçüncü olarak da ana ve ara renklerin birleşiminden oluşan diğer renklerdir. Ara renkler, yeşil (sarı+mavi), menekşe rengi (kırmızı+mavi) ve turuncu (kırmızı+sarı) bileşiminden meydana gelir. Üçüncül renkler kategorisinde ise, sarı+ turuncu karışımı, sarı+yeşil karışımı, kırmızı+turuncu karışımı, kırmızı+menekşe renginin karışımı, mavi+menekşe rengi karışımı ve mavi+yeşil karışımlarından meydana gelen psikoloji bir bakışla sıcak-soğuk renkler meydana gelmektedir. (Andrews, 2012: 22-23)

Erken dönemden itibaren pek çok bilim insanı, filozof ve şairler, Tanrı tarafından Dünya'nın ilk yaratılışı esnasındaki kutsal elementlerin neler olduğuna dair bir arayışa girmişlerdir. Dünya'nın yaratılmasıyla ilgili mitolojik inanışlar ve anlatılara bakıldığında, en fazla, dört element ve bu elementlerin Dünya'daki anlamsal karşılıkları üzerinde durulduğu da görülmüştür. Empedokles'e göre bu dört element, gökte, güneş ve gökyüzü; yerde ise deniz ve yeryüzünün sembolleri olup dört ana renkle (siyah, beyaz, kırmızı ve sarıya yakın yeşil) temsil edilmekteydiler. Filozof olmasının yanı sıra aynı zamanda hekim de olan Empedokles, insan anatomisini inceleyerek et ve kanın, eşit hava, su, toprak ve havadan daha saf ve gökyüzünün üst katmanı (aither) olan parçalarından meydana gelmiş olabileceğini iddia eder. Bu elementlerin farklı oransal karışımlarının da kemiği ürettiğini söylemektedir. Göz organının görme işlevini de inceleyen Empedokles, tıpkı gözde olduğu gibi diğer organlarda mevcut açıklık ya da gözeneklere benzer şekilde nesnelerden gelen farklı ölçülerdeki akıntıların yerleştiği ve renklerin de nesnelerden çıkıp gözde bulunan gözeneklere yerleşen akıntılar olduğunu öne sürmektedir. Hipokrat'ın da beden içindeki sıvıların (kan, balgam, kara ve sarı safra) vücut içerisindeki dağılımlarına göre, insan tabiatının etkilenip değişebileceği iddiasında olduğu gibi Empedokles de insan vücudu ve elementlerin renklerle ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. (Çağrı, 2005: 180-181) Empedokles'in bu görüşlerine ilave olarak Aristo'ya göre her renk, kendi içinde sıcak, soğuk, kuru ve yaş olarak da özelliklere sahipti. Empedokles'in element öğretisinden etkilenen Aristo, renklerin de tıpkı yedi farklı müzikal oktava benzer olduğunu ileri sürer. Kırmızı, beyaz, sarı, mavi, yeşil, mor ve siyah olan bu renklerle aynı zamanda mesafe de ölçülebileceğini dile getirmiştir. Buna göre, karanlığa bakıldığında tonlar giderek maviye, aydınlığa bakıldığında ise tonların renginin sarı ya da sarının ağırlıkta olduğu kızıla döndüğünü belirtir. (Childress, 2008: 7) Bu da Goethe'nin 1841 yılında ortaya koyduğu Renkler Kuramı'ndaki ışık ile karanlığın sınırında renklerin nasıl var olduğuna dair özgün felsefesini hatırlatmaktadır. Bu durum, insan anatomisinin sadece ışığı pasif bir şekilde algılayan bir mekanizma olmadığını, aksine karanlığın ve aydınlığın kozmik dengesini kendi biyolojik yapısında bir vizyona dönüştüren aktif bir yaratılış harikası olduğunu kanıtlamaktadır. (Eastlake, 1840: 331)

Tarihsel süreçte renklerin üretimi ve tüketimi, toplumsal sınıfların kendilerini ayrıştırma pratikleriyle doğrudan ilişkili olmuştur; nitekim bazı renklerin yalnızca elitlere özgü oluşuna ve toplumsal tabakaların renkler üzerinden tanımlanmasına pek çok kültürde rastlanmaktadır. Asya Hunlarında kırmızı ve sarı tonların yönetici sınıfında ağırlıkta olması, Göktürklerde mavi ve türevleri kıyafetlerin yine yöneticiler tarafından tercih edilmesi, Uygur Kağanlığı'nda beyaz giysili Mani rahiplerinin bulunması, Selçuklu döneminde yönetici erkin maî, lacivert ve tonlarını tercih etmesi, Çin'de Mandrinler, Japonya'da Samuraylar, Java'da kabile şefleri, Hint topraklarında Brahmanlar, Kilise'nin ruhbanları, İspanya'da hidalgolar, Roma'da patriciler gibi toplumun çeşitli devlet erkinin, toplumsal ve din gruplarının kendileriyle özdeşleşen birer renk tercihleri olduğu bilinmektedir. (Finlay, 2007: 399) Renklerle ait olunan sınıfın topluma gösterilmesi, tarihte bazı uygulamalarla da sabit hale gelmiştir. Antik dönemde özellikle mor renginin kullanımıyla ilgili olarak, öteki dünya, şiddet, güç ve iktidar kavramlarıyla ilişkilendirildiği için birtakım kısıtlayıcı tedbirler alındığı ve herkes tarafından giyilmesinin yasaklandığı bilinmektedir. Papa II. Paul, 1464 yılında kardinal morunu yalnızca ruhban sınıfının kullanabileceğini bildirmiştir. (Elliott, 2003: 302) Han Hanedanlığı'nda boyun şeritlerinin renk varyasyonları ve formları, bireyin sosyal statüsünü ve saray hiyerarşisindeki makamını simgeleyen alametlere dönüşmüştür. Soylular ve generaller altın mühürlü mor kurdeleler takarken, hiyerarşik sıralamada daha altta yer alan memurlar gümüş mühürlü mavi ve/veya pirinç mühürlü siyah kurdele takmaktaydılar. Sui ve Tang dönemlerinde de benzer durumlar söz konusudur. Her iki hanedan da mor rengi yönetici hanedan üyelerinin rengi olarak görmüş ve daha sonraki dönemlerde bu rengin yerini kırmızı almıştır. Song Hanedanı döneminde mevcut renk hiyerarşisinin korunduğu, ancak XI. yüzyılın sonlarına doğru mavi rengin önemini yitirerek bu taksonominin dışına çıktığı gözlemlenmektedir; bu durumun temelinde, Çin kültür ve kozmolojisinde doğu yönünün stratejik ve sembolik önemini kaybetmesi yatıyor olmalıdır. Tarihsel arka plan incelendiğinde, Han Dönemi'nde sarı renk yalnızca imparatorlara mahsus kılınmış; prensler kırmızı, alt düzey generaller ise mor renk ile tasnif edilmiştir. Memur sınıfının ise maviden siyaha uzanan bir renk skalasında giyinmesi zorunlu tutulmuştur. Sui Hanedanı ile birlikte aristokrasinin mor

rengi tercih etmeye başladığı görülmekte olup, bu dönemde kurumsallaşan renk hiyerarşisi sırasıyla mor, kırmızı ve mavi şeklinde yapılandırılmıştır. Savaşan Eyaletler Dönemi ve sonrasında Taoizm'in Çin kozmolojisi ile devlet aygıtı üzerindeki doktrinel etkisi, mor rengin ruhban sınıfında yaygınlaşmasını ve evrensel kozmik uyumun sembolik bir taşıyıcısı olarak kurumsallaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu felsefi sistemde kozmik ahenk, göksel düzenin yeryüzündeki bir yansıması olarak epistemolojik bir temele oturtulmuş; makro-kozmos (gök) ile mikro-kozmos (yer) arasındaki ontolojik birliğin tecellisinde renklerin harmonisi deterministik bir öneme sahip olmuştur. (Tekin, 2018: 49-51)

Türklerin renk ile ilişkisinde ise, daha ziyade konar-göçer yaşam tarzının getirdiği gözlem gücünün ağırlıkta olduğu bir kullanımın dilde, kültürde ve mitolojide mevcut olduğu değerlendirilebilir. Türklerin kozmik ve kozmogonik hassasiyeti, doğadaki her tınıyı ve her rengi kolektif bilincin bir parçası haline getirmesini sağlamıştır. Doğayı olduğu gibi taklit etmek yerine, ona ruhsal ve toplumsal anlamlar yükleyerek formları sadeleştiren bu yaklaşım, Türk sanatı ve kültürünün temel karakterini belirler. Bu kapsamda Wolfgang Eberhard'ın şu sözü kıymetlidir: Türkler soyut sanatın temsilcisidirler. Bu soyutlama gücü, doğayı olduğu gibi taklit etmek yerine onu sembollerle yeniden inşa etme becerisidir. Bu da, Türklerin doğadaki renkleri salt birer boya olarak değil, toplumsal kodların ve manevi değerlerin birer taşıyıcısı olarak görmelerini sağlamıştır. Bu renk hiyerarşisi içerisinde mor, kömürün karalığı ile gökyüzünün maviliği arasında duran, hem teknik eldesi hem de simgesel derinliğiyle Türk kolektif bilincinin en özel duraklarından birini oluşturur.

Türk kültür tarihi çalışan araştırmacıların üzerinde önemle durdukları konulardan birisi de Türklerin renkler üzerinden yaşamlarını anlamlandırdığı ve renklerin sadece estetik bir tercih olmaktan öte toplumsal ve simgesel kodlarının da bulunduğudur. Türkistan'dan Anadolu'ya yeni kültürlerle de etkileşim halinde olan Türklerin hayatında renkler ve içerdikleri anlamlar son derece önemli olup bu kültürel kodlanmanın kolektif hafızadaki sürekliliğinin de hem devlet açısından bayrak ve sancaklarda hem de toplum nazarında kılık kıyafetlerde son derece güçlü bir şekilde devam ettiği görülmektedir.

Türklerin konar-göçer bir yaşam sürmeleri dolayısıyla doğayla barış içinde oldukları bilinmektedir. Bu yaşam da, içinde, özellikle hayatlarının temel kaynağını oluşturan tabiatın tüm unsurlarına ve Tanrı tarafından yaratılan her şeye saygıyı barındırmaktadır. Türk mitolojisi ve kadim kültürü, Tanrı'ya, Tanrı'nın yardımcı ve koruyucu ruhlarına duyulan saygının yanı sıra doğanın dengesi insanlar tarafından bozulduğunda da Tanrı tarafından cezalandırılma korkusu ve buna dair birtakım kültler bulunmaktadır. Türklerin doğayla iç içe yaşamalarının ve onu gözlemlemelerinin ana sebeplerinden birisi de aslında Türklerin hiçbir zaman ibadet için üstlerinde bir çatıya ihtiyaç duymamalarıdır. Bunun için, Gök kubbenin altında bulunan her yer onlara göre ibadet yeridir. Aynı zamanda doğa olaylarını, gökyüzünü, yer ve gökten gelen her türlü olumlu-olumsuz gelişmeyi takip edebilmeleri, kendi yaşamları için de son derece elzemdir. Gökte ya da yeryüzünde yaşanabilecek olası bir doğa olayı, aslında kendileri için Tanrısal birer mesaj niteliğindedir. Türklerde, doğanın ölmesi (sonbahar-kış) ya da canlanması (ilkbahar-yaz) gibi mevsimsel değişmeler veyahut da doğada meydana gelen afetler, sel, kıtlık, salgın, çekirge istilası, şimşek çakması, aşırı soğuk ya da sıcaklar vb. gibi gelişmelerden devlet ya da toplumun, olumsuz etkilenebileceği düşüncesi hâkimdir. Dolayısıyla mitolojik anlatı, toplumsal hafıza ve kodlanmaya bakıldığında gökyüzünde gerçekleşen o dönem için *olağanüstü* görülen ay ya da güneş tutulmaları gibi gökyüzü hareketleri ve yeryüzünde gerçekleşen çeşitli felaketler Tanrı tarafından kendilerine gönderilen bir mesaj olarak kabul edilmekteydi. Devlet nazarında, sefer zamanlarının doğru tespiti açısından da meteorolojinin takip edilmesi gereklidir. Türk Destan anlatılarından birisi olan Nuh Tufanı sonrası Tanrı tarafından seçilmişler, sular çekilince bir kara parçasına çıkarlar. Destana göre, burada ateş yakan seçilmiş kişiler, Tanrı'ya ateşin dumanı vasıtasıyla şükranlarını sunar. Tanrı da onlara verdikleri sözü hatırlatma mahiyetinde gökyüzüne ebemkuşağı/gökkuşağını çıkartır. Kutsal metinlerde de gökkuşağının Tanrı tarafından bir sadakat nişanesi olarak çıkarıldığı yazmaktadır. Bu örnekte olduğu üzere renkler üzerinden, Tanrı tarafından yeni hayatın müjdecisi ve insanlığın Tanrı yolundan sapmaması için hatırlatıcı bir mahiyette olduğu mesajının verildiği de görülür. Kutsal metinlerdeki bu sembolik anlatım, doğanın her olayına ilahi bir anlam yükleme eğilimini yansıtırken; benzer bir anlam arayışı Türklerin yaşam biçiminde de karşımıza çıkar. Dolayısıyla doğadaki renklerin ve işaretlerin ilahi birer mesaj

olarak kabul edilmesi, insanın yeryüzüyle kurduğu derin bağların bir sonucudur. Bu bağ, sadece manevi metinlerde değil, Türklerin bozkır hayatında da somut bir yaşam pratiğine dönüşmüştür. (Ögel, 2002: 145, 227, 279)

Türklerin konar-göçerliği tarıma göre hayvancılığın daha fazla ön plana çıkmasına ve hayvanların ihtiyaçları doğrultusunda düzenli olarak kısa süreli göçler yapılmasına sebep olmuştur. Bu göçler onların doğayla daha fazla vakit geçirmesine vesile olmuş ve bu yaşamları etrafında bir dünya görüşü oluşmuştur. Özellikle ilk dönemlerde horızontal (yatay) ve vertikal (dikey) olarak yapılan göçlerde (Büyükcan Sayılır, 2012: 566) yağmur sonrası çıkan gökkuşağı renklerinden baharın tüm renkleri, doğanın canlanmasının insan ruhuna kattığı sevinç, canlılık, güçlülük, yeniden doğuş anlamlarına sahiptir. Toplumsal hayatta hayvancılıkla meşgul olmaları dolayısıyla Türk sosyal yaşamının merkezinde olan renkler, giyim kuşamdan, yurt/çadırlara, kullandıkları kap kacaklardan atlarının eyerlerinde yer alan her bir motife kadar yer almakta ve sembolik anlamlarıyla doğayı tasvir etmektedir. Renkler ve sembolik anlamlarının, aynı zamanda bayrak ve sancaklarda (Ögel, 1991: 457) orduların kullandığı at ve biniş takımlarının üzerinde, sembol ve armalarda, devletin halkı iskân ve yerleştirmesinde kısaca devletin idari mekanizmasında da kullanıldığı görülmüştür. Emir Timur'un hükümdara mahsus beyaz sancağının (tuğ) dışında ayrıca ordusunda çeşitli renklerde sarı, kırmızı, mor ve beyaz bayraklar kullandığı bilinmektedir. Kendisinin torunu Mehmet Mirza, Anadolu seferinde maiyetindeki kıtaların her birini ayrı renklerde elbise ve bayraklarla donatmıştır. (Köprülü, 1992: 251, Kütük, 2014: 154) Devletin idari mekanizmasında renk kullanımıyla ilgili olarak, Osmanlı Devleti'nin yörük ve Türkmenleri yerleştirmesi politikasında kullandığı dil örnek gösterilebilir. Bu grupların merkezi otoriteye sadakatleri esas tutulmak kaydıyla Kızılırmak sınır kabul edilerek *kara ulus* ve *boz ulus* şeklinde bir iskân politikası yürütülmüştür. (Halaçoğlu, 1996: 144) Kaşgarlı Mahmud, Divani Lügati't-Türk'te kırmızı renkte bir bezin bayrak olarak kullanıldığından bahseder; hatta hakanlar tarafından, atlarının eyer bezi olarak da kullanmış olduklarını dile getirmiştir. M. Ö. 200 yılında gerçekleşen Petteng (Baideng) kuşatmasında Motun Kağan'ın Çinli Han Hanedanı lideri Liu Bang'ın ordularıyla karşı karşıya geldiğinde atların rengine göre yön belirleyerek *beyaz* atların hepsinin Batı yönünde; *Mavi* (kır) atların doğuda; *siyah* atların kuzeyde, *kırmızı* yani doru atların ise güneyde yer aldığını ve ordunun at renklerine göre düzenlendiği ve orduda renkler üzerinden taktik ve strateji uyguladığı yine bilinmektedir. (Çelik, 1942: 88, Bıyıktay, 2021: 30) Türk süvarileri tarafından, Çin Han sülalesinin, yedi gün boyunca kuşatılması olayındaki bu renk kullanımının sebebi, dini bir gereklilik ve sihrî bir lüzumun etkisiyle gerçekleştiği söylenilmektedir. (Çelik, 1942: 41, Yıldırım, 2022: 91)

Eski Türklerde *kara* renk soğuğu, rahatsızlığı, ağır başlılığı; *kırmızı* ateşi, sıcaklığı; yeşil diriliği, gençliği; *beyaz* temizliği, saflığı; *mavi* göğe bağlı inancı, ebedîliği ve uzun yaşamı simgeler. Mor rengin ifadesi ise bugün de kullanılan *kök-ala/gök-ala ve göğerme şekindeki kullanımlardır.* Türkler mor rengini bağımsız bir kelimeyle karşılamak yerine, doğadaki yansımalarına göre adlandırmıştır. Güvez (küvez), eski Türkçe'de koyu kırmızı, kızıla çalan mor veya erguvan rengini tanımlamak için kullanılan en eski yerli kelimelerden biridir. Boz, mavi, gri ve morun birleşimi olan mat, dumanlı renkleri ifade etmektedir. Bir diğer kullanılan kelime ise *kömür* ve *çivit* terimleridir. Çivit, renk üretimindeki pigmentasyonu; kömür ise ateş ve yanma neticesinde ortaya çıkan koyu, isli mor/siyah renk spektrumunu tanımlamak için kullanılmaktadır. Aynı zamanda Türklerin özel bir rengi tanımlamak için rengin sonuna *çivit* kelimesini getirmek suretiyle, *kızıl çüvit,* sincarf (kırmızı boya), k*ök çüvit,* lacivert/mavi boya, *yaşıl çüvit,* yeşil boya şeklinde renk adlarını tanımladığı da görülmektedir. Eski Türkçe'de mavi ve lacivert tonlarını ifade eden *kök çüvit*, kırmızı/kızıl tonlarla karıştırılarak kumaş boyamacılığında mor ve menekşe tonlarını elde etmek için ana hammadde olarak kullanılmıştır. Çivit otundan elde edilen bu mavi pigment, Türk boyama geleneğinde mor tonlarının (özellikle güvez ve menekşe renginin) temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Türklerin doğrudan *mor* rengi ve kullanımıyla ilgili olarak çok kayıt bulunmamakla birlikte özellikle kömür ve çivit terimlerinin mor renkle bağı noktasında destanlar ve halk söylenceleri üzerinden birtakım bulgulara ulaşılabilmektedir. Burada, mor rengin, sosyal ve ruhsal durumlara özgü bir ara renk ya da geçiş rengi olarak kullanıldığı görülmektedir. Mor rengin, sosyal ve ruhsal durumlara özgü bir ara renk ya da geçiş rengi olarak kullanıldığı görülmektedir. Bir Buddhist Uygur metnine göre,

beş unsur ve renkleri şu şekilde tanımlanır: *Toprak, yer rengi, yani yağızdır. Su, ay ordusunun hâlesinin ışığı rengindedir, aktır. Ateş, ot önglüg rengindedir, yel yani hava unsurunun rengi ise yörüng yipin yani açık mor olarak, kök kalıg'ın rengi ise göktür.* (Esin, 1979: 723) Uygur Kağanlığı döneminde renklerin beş elementle ilişkilendirilmiş olduğu ve yaratılışa göndermede bulunularak göksel bir lütuf olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Türkler tarafından kurulmuş olan devletlerin mimari ve sanat yapılarına bakıldığında zaman içinde farklı kültürel etkiler mevcut olsa da özellikle İslamiyet sonrası ibadet merkezlerinin renk skalasında turkuaz (firuze), kobalt mavisi/lacivert ve patlıcan moru/menekşe renklerinin yoğun şekilde kullanılmış olduğu görülmektedir. (Öztürk, 2024: 131) Osmanlı Devleti Kanunî Sultan Süleyman döneminde Avusturya Büyükelçisi Busbecq'e göre Türkler, siyah rengi uğursuz olarak gördükleri için toplum içinde bu rengi çok tercih etmedikleri, giyenler için de toplum tarafından *para ziyanı* veyahut *ağır hastalıklara maruz kaldıkları* için bu rengi tercih etmiş olduklarını düşündüklerini belirtir. Bununla birlikte yeşil rengin kibarlık alâmeti olduğunu dile getirmektedir. Yalnızca savaş zamanında ölüm işareti olarak telakki edildiğini belirtmektedir. Diğer renklerden özellikle mor, sarı, beyaz, kurşunî renkleri ise daha uğurlu olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. (Busbecq, 1939: 163-170)

Bugün Anadolu'nun özellikle kırsal bölgelerinde, toplumun üyelerinin bir araya geldiği düğün, dernek ve cenaze merasimlerinde, Türkmen ve yörük kadınlarının sosyal statüleri, evli/bekar/nişanlı/dul olup olmadıkları renkler vasıtasıyla sessiz bir iletişim dili olarak kullanılmaktadır. Başörtü ve başlıkların renk ve modellerine göre, düğünde, tarlada, evde, çarşı ve pazarda, gezme ve günlük yaşamda kullanılan bu dil, işlemelerde, takılarda, yelek ve cepkenlerde, baş süslemelerinde sıklıkla görülür. (Balta, 2014: 210) Bazen de eşinin *gözü dışarıda* ise, yaşadığı sıkıntıyı belli etmek için iki adet farklı renkte gül işlenir. Genç kızlar gönlünü birine kaptırdığı vakit bunu, sümbül çiçeği işlemesi ile ifade ederdi. Burada mor renkli sümbülün karşılıksız aşk besleyen genç kızı, pembe sümbül nişanlıyı, beyaz sümbül ise bağlılığı ifade etmekteydi. (Yeşilyurt, 2008: 65) Adana, Osmaniye yöresinde evlenmiş kadınlar (gelin), nişanlı ile aynı giyinirler; onları nişanlılardan ayıran sembol ya mor çuha palto ya da kaytanla kırmızıdır. (Yalgın, 1993: 229) Tahtacı Türkmenlerinde, kadınlar bazen 5 ya da 7 ayrı renk yazma başlarına bağlar ve bu renkler arasında da kırmızı/al, mor, yeşil, gül rengi, turuncu ve mavi bulunurdu. (Tansuğ, 1990: 255) Yaslarda ise Türkmen kadınları, başlarındaki renkli kefiyeleri çıkararak yerine daha koyu tonda tercihen mor ya da siyah kefiye sararlardı. (Yalgın, 1993: 355) Anadolu bindallılarının kadife kumaşlarının rengi çoğunlukla mor zemin kullanılmakta ve üzerine altın sarısı iplik, tırtıl ve pullar işlenmekteydi. (Özcan, 2008: 200) Karacaoğlan'da evlenmeden önce Türkmen kızlarının başlıklarını istediği renkte seçip kullanabildikleri fakat evlendikten sonra yeni statüsüne göre bağlamaları gerektiği belirtilmektedir. (Sümbül, 2008: 146)

Anadolu'da mor renkli başörtüsü (yazma veya poşu), özellikle Ege, Toroslar (Yörük kültürü) ve Güneydoğu Anadolu (özellikle Şanlıurfa) bölgelerinde yoğun olarak takılır. Bazı yörelerde gelin başlıklarında kullanılan *yedi tülden* biri mor renklidir ve bu çok renklilik gelinin gittiği eve uğur getirmesini simgeler. Muğla ve Aydın yöresi halk oyunlarında, kadınların başına bağladığı mor renkli veya mor oyalı yazmalar, kadının aile içindeki otoritesini ve söz sahibi olduğunu temsil etmektedir. *Mor yazmalı efe kadın* imgesi, kadının erkeğinin yanında bir savaşçı gibi durduğunu simgeler. Antalya'nın yüksek kesimlerinde yaşayan Teke Yörüklerinde; kadınların başlarına bağladıkları poşularda mor rengin baskın olması, o kadının *evli ve mutlu* olduğunun işareti kabul edilebildiği gibi, bazı obalarda sevdiğine kavuşamamış genç kızların içindeki burukluğu simgelemek için de kullanılmıştır. (Gülensoy, 2007: 35)

Yörük kadınlarının yeri ve zamanı geldiğinde giydiği, evlenmeden önce çeyizine konulan mor cepken son derece güçlü bir dayanışma örneğidir. Buna göre evlenen genç kız, eşinden memnun değilse mor cepkeni giymek suretiyle dile getiremediğini sessiz bir iletişim metoduyla içinde bulunduğu topluma aktarır. Burada mor renk adeta bir yardım çağrısı niteliğinde olup gelinin kocasından memnun olmadığı ve evlilikte sorunlar yaşandığının aktarılmasına aracı olarak karşımıza çıkar. Kadının mor cepkeni giydiğini gören yöre halkı, kadınla ilgilenir, derdini sorar ve çözüm bulma arayışına girilirdi. Toplumda bu durum, kadının mutsuzluğu, mevcut evliliğinden memnun olmadığı ya da eşinin kendisine kötü davrandığı şeklinde sessiz ama açık bir boşanmak talebinin işareti olarak kabul edilmekteydi.

(Tahan, 2012: 112) Anadolu'da Ege, Toroslar ve Antalya bölgesinde yaşayan yörük kadınlar arasında daha yaygın olan bu mütevazı gelenek, ilerleyen yıllarda, toplumun içinde yer alan tüm kadınların gücünün ve dayanışmanın sembolü haline gelecektir.

Sonuç

Türk kültürü ve mitolojisinde mor renk, maddi dünya ile ruhani âlem arasında bir köprü vazifesi görerek kolektif bilincin en üst seviyesini, yani ilahi nizam ile toplumsal bütünleşmeyi yansıtır. Türk kozmolojisinde renkler yalnızca görsel birer unsur değil; yönleri, unsurları ve kutsal kavramları simgeleyen derin anlam dünyalarıdır. Gök mavisi ile al (kırmızı) rengin birleşiminden doğan mor, bu yönüyle hem göksel (tinsel) olanı hem de dünyevi (yaşamsal) gücü bünyesinde barındırır.

Tarih boyunca kutsallık ve ilahi meşruiyyetin temsili olup aynı zamanda, mavi (gök) ile kırmızının (yer, yaşam, kan) birleşimi olan mor renk, Türk düşünce sistemindeki ikiliğin (dualite) uyumunu göstermiştir. Türk mitolojik anlatılarında yer alan mor renk ve türevleri, topluluğun ortak bilinçaltında sadece bir hükümdarlık veya doğaüstü güç simgesi değil; doğayla, gökle ve kendi özüyle barışık yaşayan eski Türk insanının bütünsel evren algısının ve yücelik, sınırları aşma arayışının somut bir nişanesidir.

Anadolu'daki Yörük-Türkmenler tarafından da yoğun olarak kullanılan mor renk (erguvan, menekşe vb.) başta olmak üzere aslında renklerin tamamının geçmişten günümüze kolektif bilinçaltında topluma bir mesaj ilettiği açıktır. Bu mesajların, kimi zaman bireylerin evliliğinin yolunda gidip gitmediğiyle ilgili olduğu, kimi zaman da toplum içindeki sosyal statüsünü çevredeki insanlara gösterme amacıyla verildiği görülmektedir. Zamanla mor renk, hak arama, isyan, bilgelik ve yaş, ruhaniyet, yas, sevinç olarak durum ve mekâna göre değişebilen farklı anlamlara bürünmüştür. Dolayısıyla renklerle birlikte onlara atfedilen anlamlar da değişen toplumsal anlayış ve kültürel farklılıklarla paralel ilerlemektedir. Bu bağlamda, *Mor cepken* ilhamından yola çıkılarak kurulan Mor Çatı gibi vakıf ve dernekler, önemli bir sosyal gelişmedir. Böylece, kadının gücünü hatırlatan ve onu destekleyici, derinlikli, korumacı, süreklilik içeren ve dayanışmacı bir toplumsal mesajın verilmesine de vesile olmuştur. Erken dönemlerde asaletin ve soyluluğun ifadesi olarak toplumun en üst tabakaları tarafından ilgi ve kabul gören mor renk, günümüzde toplumun her kesimine hitap etmiş, özellikle Anadolu'daki kadınların asaletini hatırlatan ve onların hürriyet talebinin bir sembolü haline gelmiştir.

Kaynakça

Andrews, T. 2012. *Renklerin İyileştirici Gücü, Enerjimizi ve Sağlığımızı Renklerle Güçlendiren Basit Teknikler.* Çev. Meriç Vatansever. İstanbul: Yakamoz Yayınları.

Balta, N. 2014. *Anadolu Kadın Başlıkları*. Ankara: Alter Yayıncılık.

Bıyıktay, Ö. H. 2021. *Mete'nin Çin Sındığı (Tatung-Fu) Savaşı*. İstanbul: Panama Yayıncılık.

Busbecg, O. G. 1939. Türk Mektupları. Çev. Hüseyin Cahit Yalçın. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Çağrı, E. 2005. "Empedokles", *Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi (İLKE)*, (15): 175-182.

Denise, D. C. C. 2008. The Power of Color: Shades of Meaning, (Yüksek Lisans Tezi), Houston: The University of Houston Clear Lake.

Eastlake, C. L. 1840. *Goethe's Theory of Colours*, London: John Murray Albemarle Street.

Elliott, C. 2003. "Color Codification: Law, Culture and the Hue of Communication", *Journal for Cultural Research*, 7(3). 297-319.

Esin, E. 1979. "Türk Buddhist Resim Sanatının Tarihçesi", *I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi (15-20 Ekim) Tebliğler*. 696-758. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü.

Filarowski, A. 2010. "Perkin's Mauve: The History of the Chemistry". *RESONANCE*. 15(9). 850-855.

Finlay, R. 2007. "Weaving the Rainbow: Visions of Color in World History". *Journal of World History*, 18(4). 383-431.

Gülensoy, B. 2007. *Türkiye Giyim-Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

Halaçoğlu, Y. 1996. "Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrâk, Kürt-Ekrâd Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Belleten*, 60(227). 139-146.

Köprülü, F. 1992. "Bayrak". ss. 247-254 içinde Türkiye Diyanet Vakfı *İslam Ansiklopedisi*. C. 5. Ankara: TDV Yayınları.

Kütük, A. 2014. "İslam/Türk Devlet ve Toplum Geleneğinde Renkler ve Anlamları". *Türkiyat Mecmuası*. 24(2). 133-170.

Ögel, B. 1991. *Türk Kültür Tarihine Giriş*. C. VI. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri.

Ögel, B. 2002. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamalarıyla destanlar)*. II. Cilt. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ökmen, K. ve Satıcı, B. 2021. "Renk ve Işığın Kullanıcı Üzerindeki Psikolojik Etkileri Üzerine Örnek Mekân İncelemesi". *Journal of Technology and Applied Sciences* 4(1). 33-46.

Özcan, F. 2008. "Kahramanmaraş Müzesi Dival İşlemelerinden Örnekler". *Halk Kültüründe Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri*. Edt. M. Tekin Koçkar. Motif Halkoyunları Eğitim Derneği. 195-207.

Öztürk, B. 2024. "The effect of colors in tiles used in Seljuk architecture on spatial perception: The example of Sivas Gök Medrese". *KAPU Trakya Journal of Architecture and Design*, 4(2). 130-138.

Pliny the Elder. 1938. *Natural History*. (H. Rackham, Trans.). Harvard University Press. London: Cambridge Massachusetts.

Sayılır Büyükcan, Ş. 2012. "Göçebelik, Konar-Göçerlik Meselesi ve Coğrafî Bakımdan Konar-Göçerlerin Farklılaşması". Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, XII(1). 563-580.

Tahan, Ö. 2012. "Osman Şahin'i Eserlerindeki Halk Bilimi Unsurları", Doğu Akdeniz Üniversitesi, Türk Dili Edebiyatı Öğretim ve Araştırma Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazimağusa. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti.

Tansuğ, S. 1990. *Karacaoğlan ve Kadın Giyimi, 1.Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*. Adana: Arif Ofset.

Yalgın (Yalman), A. R. 1993. *Cenup'ta Türkmen Oymakları* 1-2, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yeşilyurt, E. 2008. "Anadolu Kadın Baş Başlamasının İletişimdeki Dili". *Halk Kültüründe Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri*. Edt. M. Tekin Koçkar. Motif Halkoyunları Eğitim Derneği. 64-68.

Yıldırım, E. 2022. *Türk Kültüründe Renkler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE SİRİUS YILDIZI
THE STAR SIRIUS IN TURKISH CULTURE

Beyza MUSLU*

Özet

Bu çalışma, insanlık tarihi ve özellikle Türk kültür havzasında gökyüzünün en parlak yıldızı olan Sirius'un (Akyıldız) taşıdığı derin mitolojik, astronomik ve kültürel anlamları incelemektedir. Eski Türklerin "Gök Tanrı" inancı ile şekillenen kozmolojisinde Sirius, gökyüzündeki ilahi düzenin en dikkat çekici bileşeni olarak görülmüştür. Yalnızca fiziksel bir ışık noktası olmanın ötesinde, Türk mitolojisinde kutsal, soylu ve koruyucu bir figür olan "Kök-Börü" (Gök Kurt) ile özdeşleştirilmiş ve göksel bir rehber olarak kabul edilmiştir. Yunan ve Roma gibi diğer kadim kültürlerde "köpek" figürüyle anılırken, Türk mitolojisinde doğanın efendisi sayılan kutsal "kurt" arketipiyle özdeşleşmiştir.

Pratik yaşamda Sirius, tarım ve hayvancılık döngülerini yöneten yaşamsal bir mekanizma ve takvim işlevi görmüştür. Yıldızın yaz aylarındaki helyak doğuşu, mevsimsel dönüşümlerin, "Eyyam-ı Bahur" adı verilen kavurucu sıcakların ve ardından gelecek bereketli yağmurların habercisi sayılmıştır. Aynı zamanda uçsuz bucaksız bozkırda gece seyahat eden göçebeler ve kervanlar için şaşmaz bir navigasyon kerterizi olmuştur. Tarihsel süreçte İslamiyet'in kabulüyle birlikte Kur'an'da geçen "Şi'ra" adını da alan yıldız, divan edebiyatında ulaşılmaz bir yüceliği ve ilahi ışığı temsil etmiştir.

Sirius'un sembolizmi mimariye, edebiyata ve dokuma sanatına da yansımış; halılardaki sekiz köşeli yıldız motiflerinde ve Selçuklu medreselerinin taç kapılarındaki geometrik desenlerde kendini göstermiştir. Sonuç olarak Sirius, sadece bir gök cismi değil; Türk milletinin binlerce yıllık kolektif hafızasında yer ile göğü birbirine bağlayan, kültürel sürekliliğin ve kimlik inşasının en parlak göksel mührüdür.

Anahtar Kelimeler: Yıldız, Gökyüzü, kozmoloji, kültür.

Abstract

This study examines the profound mythological, astronomical, and cultural meanings of Sirius (Akyıldız), the brightest star in the sky, throughout human history and especially in the Turkish cultural sphere. In the cosmology shaped by the "Sky God" belief of the ancient Turks, Sirius was seen as the most striking component of the divine order in the sky. Beyond being merely a physical point of light, in Turkish mythology it was identified with "Kök-Börü" (Sky Wolf), a sacred, noble, and protective figure, and considered a celestial guide. While in other ancient cultures such as Greece and Rome it was associated with the "dog" figure, in Turkish mythology it was identified with the sacred "wolf" archetype, considered the lord of nature.

In practical life, Sirius served as a vital mechanism and calendar governing agricultural and livestock cycles. The heliac rising of the star during the summer months was considered a harbinger of seasonal changes, the scorching heat known as "Eyyam-ı Bahur," and the subsequent abundant rains. It also served as an infallible navigational landmark for nomads and caravans traveling at night across the vast steppe. Historically, with the acceptance of Islam, the star, also known as "Shira" in the Quran, represented an unattainable sublimity and divine light in classical Ottoman literature. The symbolism of Sirius is reflected in architecture, literature, and textile art; it manifests itself in the eight-pointed star motifs on carpets and the geometric patterns on the crown gates of Seljuk madrasas. In conclusion, Sirius is not merely a celestial body; it is the brightest celestial seal in the millennia-old collective memory of the Turkish nation, connecting earth and sky, and representing cultural continuity and identity construction.

Keywords: Star, Sky, Cosmology, Culture.

Giriş

İnsanlık tarihinin kolektif hafızasında gökyüzü, yeryüzündeki kaosu düzene sokan ilahi bir referans alanı olarak konumlandırılmıştır. Türk kültür havzasında ise bu göksel aidiyet, "Gök Tanrı" inancının merkezinde şekillenerek, toplumsal yaşamın her zerresine nüfuz eden bir kozmolojiye dönüşmüştür.

Eski Türk topluluklarının inanç sistemlerini Gök Tanrı, tabiat ve atalar kültü anlayışı şekillendirir. Gök Tanrı inancı, atlı bozkır hayatı süren Türk kavimlerinin gelenek ve görenekleriyle örtüşerek yaşayış tarzları ile şekillenmiştir[1]. Bozkırın uçsuz buçaksız genişliği ve ufuk çizgisinin sunduğu sonsuzluk algısı, kadim Türk topluluklarını gökyüzündeki değişimleri milimetrik bir hassasiyetle gözlemle-

* Araştırmacı, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın/Türkiye. E-Posta: astrologbeyzamuslu@gmail.com

[1] ALSAN SAYIN, Şenay, "Gök Tanrı İnancının Türk İnanç Sisteminde Yeri ve Mimariye Yansımaları", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2024, Cilt: 17, Sayı: 47, s. 1435.

meye sevk etmiştir. Bu topluluklar için astronomi; yalnızca soyut bir merakın ürünü değil, hayvancılık ekonomisinin mevsimsel döngülerini yönetmek, göç yollarında hatasız bir navigasyon sağlamak ve devlet teşkilatlanmasındaki hiyerarşiyi semavi bir düzene oturtmak için kullanılan yaşamsal bir mekanizmadır. Dolayısıyla Türk düşünce sisteminde gök, yeryüzündeki "Töre"nin kaynağı ve meşruiyet zeminidir.

Bu muazzam göksel nizamın en dikkat çekici ve karizmatik bileşenlerinden biri şüphesiz Sirius yıldızıdır. Sirius, modern astronomi terminolojisinde Büyük Köpek (Canis Major) takımyıldızının alfa yıldızı olarak tanımlanır.

Latince kullanımı yaygın olan "Sirius", köken itibarıyla Latince değildir. Latince'ye Hellence'den geçen bu yıldızın adı Hellas'ta "Seirios" şeklinde kullanılmıştır ve anlamı "parlaklık, ateş; aşırı sıcak gün"dür. Eski Mısır'da "Sopdet" adı verilen yıldızın Eski Mısır dilinden Hellence'ye uyarlanmış hali "Sothis"tir. Mezopotamya sahasında Sirius adının "Kak-sisa", "Kak-si-di", "Kak-si-si" şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Sanskritçe'de "Mrgavyadha" veya "Lubdhaka" olarak bilinen Sirius Yıldızı, "avcı" manasına gelmektedir. İskandinavya'da Sirius Yıldızı için "Lokabrenna" denir ve "Loki'nin meşalesi, Loki tarafından yakılmış" anlamındadır. Çinliler bu yıldız takımına "Hu-Şi" adını verir ve bu kelime, "yay ve ok" manasındadır. Japonlar bu yıldıza "Aoboshi" demektedir ve anlamı "mavi yıldız"dır. Dogonların "Sigi", Bambaraların "Sigo", Bozoların "Sima Kayne" dedikleri bu yıldıza Araplar "Şi'ra" demiştir ve bu kelime Arapça'da "işaret, rehber, kılavuz" manasına gelmektedir[2]. Birçok kutsal kitapta sözü edilen Sirius Takım yıldızı, yeryüzündeki bazı uygarlıklar için de en kutsal olmuştur[3].

Ancak Sirius'un Türk kültürü için ifade ettiği anlam, fiziksel parlaklığının çok ötesinde bir sembolizm barındırır. "Sirius'un Oğuz'a Tanrı tarafından bir ışıkla gönderilen gök kurda benzetilmesi önemlidir"[4]. Türk mitolojik tasavvurunda "Kök-Börü" (Gök Kurt) ile özdeşleştirilen bu yıldız, karanlığı delen mavi-beyaz ışığıyla bir yol gösterici, bir kurtarıcı ve göğün manevi kapılarının muhafızı olarak kabul edilmiştir. Sirius'un şafak vaktinde ufukta ilk kez belirişi, doğanın ritmindeki büyük değişimlerin, iklimsel dönüşümlerin ve sosyo-ekonomik hareketliliğin habercisi olan kozmik bir işaret fişeği olarak algılanmıştır. Bu bağlamda yıldız, sadece bir ışık noktası değil, Türklerin doğayla ve ilahi olanla kurduğu iletişimin en parlak köprüsüdür.

Bu bildirinin temel sorunsalı, Sirius yıldızının kadim Türkistan'dan modern Anadolu folkloruna kadar uzanan süreçte Türk kültür ekosistemi üzerindeki izdüşümlerini kapsamlı bir biçimde analiz etmektir. Çalışma, Sirius'u sadece mitolojik bir öge olarak değil; dilsel varyantları, takvimsel fonksiyonları ve halk inançlarındaki pratik karşılıklarıyla bütüncül bir yaklaşımla ele almayı amaçlamaktadır. Bildiri kapsamında; yıldızın "Akyıldız" karakteriyle bereketi ve yağmuru simgelemesi, On İki Hayvanlı Türk Takvimi ve diğer halk takvimlerindeki belirleyici rolü, destanlardaki "kurt" arketipiyle olan yapısal benzerliği ve İslamiyet sonrası Türk edebiyatı ile mimarisindeki yansımaları disiplinler arası bir perspektifle irdelenecektir. Nihayetinde bu metin, Türklerin gökyüzüyle kurduğu binlerce yıllık dinamik ilişkinin, Sirius özelinde nasıl bir kültürel süreklilik ve kimlik inşası oluşturduğunu akademik bir düzlemde ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Türk Mitolojisinde Sirius: "Kök-Börü" ve "Sirius (Akyıldız)"

1.1. Kök-Börü (Gökbörü) Bağlantısı

Türk mitolojik sisteminde kurt, sadece yeryüzünde hüküm süren bir canlı değil, aynı zamanda göksel bir menşei olan, soyluluğu ve koruyuculuğu temsil eden ruhani bir figürdür. Bu bağlamda Sirius yıldızı, sahip olduğu olağanüstü parlaklık ve baskın karakteriyle Türk muhayyilesinde "Kök-Börü" (Gök Kurt) arketipiyle özdeşleştirilmiştir.

Kurt eski Türklerde her zaman kutsal, besleyici, koruyıucu olarak anılmış ve bu hayvan için gök börü deyimi kullanılmıştır. Kurt Türk soyıunun temeli, kurtarıcısı sayılmış ve bir kahraman olarak se-

[2] SALT, Alpaslan ve ÇOBANLI Cem, *Dharma Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, s. 392.
[3] ULUIŞIK, Yaprak Pelin, "Türk ve Dünya Mitolojilerinde Sirius Kültü", *Akdeniz Beşeri Bilimler Dergisi*, 7(1), s. 346.
[4] ÜNAL, Sena, "Türk Kültüründe Yönler ve Sağ-Sol Algısı", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yanınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2022, Nevşehir, s. 20.

vilmiştir. Bundan dolayıdır ki, bütün Türk destanlarında böri kavramı bu veya başka şekilde geçer ve olumlu anlamda kullanılır[5].

Bozkırın karanlığında yolunu kaybedenlere rehberlik eden bu yıldız, Ergenekon Destanı'nda Türkleri dar geçitlerden çıkaran efsanevi kurt figürünün semavi bir yansıması olarak kabul edilir. Sirius'un gökyüzündeki hareketi, bir kurdun avını izlemesi veya sürüsünü koruması gibi kararlı ve belirgin bir mahiyet arz eder. Bu benzerlik, Türklerin Sirius'u sadece bir gök cismi olarak değil, Türk soyunun göksel hâmisi ve ilahi bir yol göstericisi olarak konumlandırmasına yol açmıştır.

Türk düşünce dünyasında renkler, basit birer görsel öğe olmanın ötesinde, yönleri ve kutsallık derecelerini belirleyen kozmik kodlardır. Türklerin kutsal kabul ettiği "Gök" rengi (mavi-beyaz arası bir ton), doğrudan yaratıcı güçle ve gökyüzünün yüceliğiyle ilişkilendirilir. Sirius yıldızının atmosferik kırılmalarla titreşen ve baskın olarak mavi-beyaz bir ışıma yayan karakteri, bu rengin kutsiyetiyle mükemmel bir uyum sergiler.

Yıldızın bu mavi pırıltısı, Türklerin "Gök" isimlendirmesini hem renk hem de ilahi mekan anlamında kullanmalarının en somut kanıtlarından biri olarak görülür. "Eski Türk inançları arasında gök ve ışıklar dünyası il ilgili pek çok ritüel yer alır"[6]. "Gök Türk adı da göğün kutsallığının bir yansımasıdır"[7]. Sirius, adeta gökyüzünün derinliklerinden gelen ilahi bir "Gök-Işık" olarak algılanmış; bu durum yıldızın rengi ile Türk devlet geleneğindeki "Kut" anlayışı arasında sarsılmaz bir bağ kurmuştur. Gökbörü'nün göksel rengi ile Sirius'un spektral yapısı arasındaki bu sembolik örtüşme, Türklerin evreni nasıl bir renk-form bütünlüğü içinde algıladıklarının en rafine örneğidir.

1.2. Yaratılış mitlerinde Sirius: evrenin kapısı ve bekçisi

Gece gökyüzünün en parlak yıldızı olan Sirius[8], insanlık tarihi boyunca yalnızca astronomik bir gözlem konusu olmakla kalmamış; aynı zamanda pek çok kültürün spiritüel ve mitolojik anlatılarının merkezine yerleşmiştir. Dünya çapındaki yaratılış mitleri incelendiğinde, bu göz alıcı yıldızın sıklıkla evrenin sırlarına açılan bir kapı veya bu sırları karanlıktan koruyan bir bekçi olarak tasvir edildiği görülür. Farklı coğrafyalarda birbirinden bağımsız olarak gelişen bu ortak temanın ardında, Sirius'un insanda uyandırdığı hayranlık ve gizem duygusu yatar.

Sirius'un bir "geçit" veya "kapı" olarak görülmesinin en çarpıcı örneklerinden biri, Batı Afrika'daki Dogon halkının antik inanç sistemidir. Dogon yaratılış anlatılarında Sirius sistemi, evrenin mutlak ekseni ve tüm yaşamın filizlendiği tohum olarak kabul edilir. Bu inanışa göre medeniyet, bilgelik ve yaşamın kendisi, Sirius'un bir portal görevi görmesiyle yeryüzüne inmiştir. Burada yıldız, fiziksel boyut ile ilahi olan arasındaki duvarı incelten ve üstün bir bilincin dünyamıza girmesine izin veren kozmik bir kapı işlevi görür.

Benzer şekilde, çeşitli ezoterik öğretilerde de Sirius, Güneş sistemimizin ötesindeki "büyük güneşe" veya evrensel merkeze açılan bir tünel olarak sembolize edilir. Ruhun aydınlanma yolculuğunda aşması gereken en önemli eşiklerden biri olarak anlatılır.

Kapılar aynı zamanda korunmaya muhtaçtır ve Sirius, mitolojilerde bu kapının önünde duran sadık bir nöbetçi olarak da karşımıza çıkar. Antik Mısır'da Sirius, bereket tanrıçası Sopdet (Sothis) olarak kişileştirilmiştir. Yıldızın her yıl ufukta yeniden belirmesi, Nil Nehri'nin yaşam veren taşkınlarını müjdelerdi. Bu yönüyle Sirius, dünyevi yaşamın döngüsünü koruyan bir bekçiydi. Ancak görevi bununla sınırlı değildi; aynı zamanda ölümden sonraki yaşama geçen ruhlara rehberlik eden, onların karanlıkta kaybolmasını engelleyen ruhsal bir muhafızdı.

Pek çok farklı antik kültürde Sirius'un "Köpek Yıldızı" (Dog Star) veya "Kurt Yıldızı" (Göksel Kurt) olarak anılması tesadüf değildir. Hayvan sembolizmi, yıldızın bekçilik rolünü pekiştirmek için kullanılmıştır:

---

[5] AMANOĞLU, Ebulfezkulu, "Manas'ın Kişi Adlarında Eski Türk İnançlarının İzleri", XII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 12-16 Eylül 1994, s. 441.

[6] ÖNAL, Mehmet Naci, (2007), Türk Mitinin Oluşumunda Işığın Rolü, *Journal of Turkish Studies*, Şinasi Tekin Hatıra Sayısı II, (Hzl. Yücel Dağlı-Yosges Dades-selim S. Kuru), C. 31/II, s. 148.

[7] DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Kök Türkler* (Kut, Küç, Ülüg), Ada Yay., İstanbul, 1987, s. 57-59.

[8] https://www.space.com/21702-sirius-brightest-star.html.17.04.2026.12.54

Sirius inanmalarına göre tanrılar göktedir ve Sirius'tan medeniyetlere gönderilen elçiler de gökten gelmektedir. Türkler için gök, sonsuzluğun işareti olan ve kutsal yaratıcı tanrının bulunduğuna inanılan bir mekândır[9].

Helen mitolojisinin bir devamı olarak görülen Roma mitolojisinde Romus ve Romulus kardeşlerin bir kurt tarafından kurtarılması, Sirius anlatmaları ile alakalı sayılabilecek bir örnektir[10]. Sirius, avcı Orion'un sadık köpeği olarak gökyüzünde yerini alır. Gökyüzündeki avda sahibinin yanında duran, sınırları kollayan uyanık bir varlık olarak resmedilir.

Bazı Asya kültürlerinde ve Türk mitolojik unsurlarında Sirius, gökyüzünün sınırlarını, özellikle de "gök kapısını" koruyan ruhsal bir kurt veya sadık bir bekçi hayvan ile ilişkilendirilir. Karanlığın içindeki en parlak göz olarak evrenin hudutlarında nöbet tuttuğuna inanılır.

Sirius'un yaratılış mitlerindeki yeri, onun olağanüstü parlaklığının insan psikolojisindeki yansımasıdır. Eski çağların insanları gökyüzüne baktıklarında, bu yıldızı basit bir ışık kaynağı olarak değil; bilinmeyene açılan bir kapının anahtar deliğinden sızan ilahi bir ışık ve dünyayı kozmik kaosun karanlığından koruyan ebedi bir gözcü olarak görmüşlerdir. Bu güçlü imge, Sirius'un insanlığın ortak hafızasında "evrenin koruyucusu" olarak ölümsüzleşmesini sağlamıştır.

Akyıldız

Gece gökyüzünün en parlak yıldızı olan Sirius, tarih boyunca yalnızca yön bulmak veya mevsimleri takip etmek için kullanılmamış; aynı zamanda görkemiyle birçok kültürün mitolojik hafızasına derinlemesine işlemiştir. Engin bozkırların, zorlu iklimlerin ve hayatta kalma mücadelesinin şekillendirdiği Türkistan ve çevre coğrafyaların kozmolojisinde bu yıldız, Akyıldız olarak bilinir.

Doğa olaylarını göksel iradelerin bir yansıması olarak gören Türkler, Akyıldız'ın yılın belirli bir döneminde (genellikle yaz sonuna doğru) ufukta yeniden belirmesini, kavurucu sıcakların biteceğinin ve bereketli yağmurların başlayacağının mutlak bir işareti olarak kabul etmişlerdir.

İnsanların ritüellerinin ve dualarının Akyıldız'a güç verdiğine inanılması, insanın doğa olaylarında pasif bir izleyici olmadığını, kozmik dengenin bir parçası olduğunu gösterir.

Sirius'un o benzersiz parlaklığı, karanlığı ve susuzluğu ikiye bölen ilahi bir kılıç darbesi olarak algılanmıştır.

Türkistan'ın engin gökyüzünde parlayan Akyıldız, namı diğer Sirius, karanlık uzayın derinliklerindeki sıradan bir yıldız değil; kuraklığın ölümcül nefesine karşı duran, tabiatın yeniden uyanışını müjdeleyen kutsal bir savaşçıdır. Susuzlukla sınanan toplumlar, başlarını yukarı kaldırdıklarında sadece göz alıcı bir ışık küresi görmemiş; yaşamı korumaya ant içmiş, beyaz atı üzerinde göklerden yağmur taşıyan ebedi bir kurtarıcıyı seyretmişlerdir. Bu derin sembolizm, onu bölge mitolojisinin en güçlü ve saygıdeğer figürlerinden biri yapmıştır.

2. Tarihsel Süreçte İsimlendirmeler ve Etimoloji

Türk kültür ve inanç dünyasında gökyüzü, sadece fiziksel bir boşluk değil, ilahi bir düzenin yeryüzündeki yansımasıdır. Sirius (Akyıldız), bu düzenin en parlak ve dikkat çekici öznesi olarak, Orta Asya'nın bozkırlarından Anadolu'nun köylerine kadar geniş bir coğrafyada farklı isimler ve anlamlarla anılmıştır.

2.1. Eski Türkçe metinlerde göksel algı: Orhun ve Uygur Yazıtları

Eski Türklerde gökyüzü, devletin ve hakanın meşruiyet kaynağı olan "Kök Tengri"nin (Gök Tanrı) mekânıdır. Orhun Yazıtları'nda doğrudan "Sirius" ismi geçmese de, evrenin yaratılışını anlatan "Üze kök tengri asra yagız yer kılındukta[11]..." (Üstte mavi gök, altta yağız yer yaratıldığında) ifadesi, gökyüzünün bir bütün olarak kutsallığını vurgular.

Eski Türkler, gökyüzündeki en parlak ışıkları "Kut" (ilahi enerji/şans) ile ilişkilendirmiş; Sirius'un parıltısını, yeryüzündeki bolluğun gökteki bir onayı olarak yorumlamışlardır.

2.2. Şi'ra-yı Yemani: İslamiyet sonrası Arapça etkisi

[9] ÖGEL, Bahattin, *Türklerde Devlet Anlayışı* (13. Yüzyılın Sonuna Kadar). Ankara, 1982. s. 352.
[10] HOLBERG, Jay B., *Sirius: Brightest Diamond in the Night Sky*. Chichester, 2007, s. 32.
[11] https://www.politikadergisi.com/okurmakale/tanrisozcugunederinlemesinebirbakis?quicktabs_son_yorumlar=1&quicktabs_editorya_seckileri=2&quicktabs_yazi_bloklari=0&quicktabs_en_son_erikler=4.17.04.2026.14.45.

Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte, astronomi ve astroloji dili büyük ölçüde Arapça ve Farsça terimlerle harmanlanmıştır. Bu dönemde Sirius, Kur'an-ı Kerim'de (Necm Suresi) ismi geçen tek yıldız olmasının da etkisiyle "Şi'ra"[12] olarak anılmaya başlanmıştır.

Sirius sistemi, gökyüzündeki konumuna göre ikiye ayrılmıştır. Türk-İslam literatüründe bizim "Sirius" olarak bildiğimiz güneydeki parlak yıldıza, Yemen yönünde olduğu için Şi'ra-yı Yemani (Yemen Şi'rası) denilmiştir.

Osmanlı dönemi divan edebiyatında ve astronomi risalelerinde bu isim, parlaklığı ve yüksekliği sebebiyle "ulaşılamaz olan" veya "yol gösteren ilahi ışık" sembolü olarak kullanılmıştır. Bu adlandırma, bozkırın "Akyıldız"ının, yerini daha saraylı ve ilmi bir kimliğe bıraktığının göstergesidir.

2.3. Halk dilindeki adlandırmalar ve "Demirkazık" karışıklığı

Halk arasında yıldız isimleri, akademik astronomiden ziyade günlük hayatın pratiklerine (hayvancılık, tarım, göç vakti) göre şekillenmiştir. Bu durum, bazı terimlerin birbirinin yerine kullanılmasına yol açmıştır.

Türk kozmolojisinde "Demirkazık", evrenin etrafında döndüğü çivi olarak kabul edilen Kutup Yıldızı'dır (Polaris). "Türk mitolojisinin en önemli yıldızı kabul edilebilecek olan Kutup Yıldızı'na verilen "Demir Kazık" ismi, bilinmeyen bir dönemde Sirius için kullanılmıştır. Tümüyle yoğun demirden oluşan Sirius B Yıldızı'nın varlığından haberdar oldukları düşünülen Şamanist Türklerin Sirius'a sonradan "Ak Yıldız" demeye başladıkları; aslında "Ak Yıldız"ın da önceden Venüs için kullanıldığı iddia edilmiştir"[13].

Gökyüzünün en parlak iki cismi olan Venüs ve Sirius, halk muhayyilesinde bazen birbiriyle karıştırılır. Ancak Sirius için kullanılan en özgün halk tabiri, saflığı ve rengi temsil eden "Ak" ön takısıdır.

Sirius, Türk kültürü için sadece uzak bir yıldız değil; Eski Türkçe'de evrenin kutsal bir işareti, İslami dönemde "Şi'ra" ismiyle anılan ilahi bir ayet ve halkın dilinde ise mevsimleri kollayan, bazen Kutup Yıldızı ile omuz omuza duran ulu bir "Akyıldız"dır. İsimler değişse de, ona yüklenen "yol göstericilik" ve "kudret" vasfı binlerce yıl boyunca sabit kalmıştır.

3. Astronomi ve Takvim Kültüründeki Yeri

Sirius, tarih boyunca gökyüzünün sadece en parlak mücevheri değil, aynı zamanda yeryüzündeki yaşamın ritmini düzenleyen devasa bir saat kadranı olmuştur. Türk halk kültüründe ve göçebe yaşam tarzında bu yıldız; sıcaklığın, zamanın ve mekânın tayin edilmesinde vazgeçilmez bir pusula görevi görmüştür.

3.1. Mevsimlik döngüler: Sirius'un helyak doğuşu

Bir yıldızın güneşten hemen önce doğup, sabah alacakaranlığında kısa bir süre görünmesine "Helyak Doğuş" denir. Sirius'un bu özel doğuşu, antik dönemlerden beri iklimsel bir dönüm noktası kabul edilmiştir.

Türk topluluklarında ve komşu kadim kültürlerde Sirius'un yaz ortasında görünmesi, tabiatın yeni bir evreye girdiğinin işaretidir. Göçebe hayatında bu doğuş, yaylaklardan yavaş yavaş iniş hazırlıklarının yapılması veya hasat zamanının yaklaştığının habercisidir.

Sirius'un sabah göğünde belirmesiyle birlikte, havadaki nem oranının değiştiği ve rüzgarların yön değiştirmeye başladığı gözlemlenmiştir. Bu, doğanın kendi içindeki "vites değişimi" olarak algılanır.

3.2. Sıcaklar ve "Köpek Günleri": Eyyam-ı Bahur bağlantısı

Halk arasında yazın en kavurucu, bunaltıcı günlerini ifade eden Eyyam-ı Bahur, Sirius yıldızıyla doğrudan ilişkilidir. Batı dillerinde "Dog Days" (Köpek Günleri) olarak bilinen bu dönem, Sirius'un içinde bulunduğu "Büyük Köpek" (Canis Major) takımyıldızından ismini alır.

Eski insanlar, gökyüzünün en parlak yıldızı olan Sirius'un, gündüzleri Güneş ile birlikte gökyüzünde olduğunu ve onun ısısına kendi hararetini de ekleyerek yeryüzünü kavurduğuna inanırlardı.

Anadolu ve Orta Asya geleneklerinde bu dönemde denize girilmez, ağır işlerden kaçınılır ve ağaç budanmazdı; çünkü "yıldızın vurduğu" her şeyin kuruyacağına veya zarar göreceğine dair güçlü

[12] https://islamansiklopedisi.org.tr/sira. 17.04.2026.15.35.
[13] SALT, Alpaslan ve ÇOBANLI Cem, age, s. 395.

bir inanış vardı. Eyyam-ı Bahur, Sirius'un (Akyıldız) görünmez bir güçle yeryüzünü test ettiği, suların çekildiği ve toprağın çatladığı "ateşten günler" olarak hafızalara kazınmıştır.

3.3. Yön: göçebe kültüründe gece rehberliği

Göçebe Türk toplulukları için bozkır, sınırları olmayan bir deniz gibidir. Bu engin denizde kaybolmadan ilerleyebilmek, gökyüzünü bir harita gibi okumayı gerektirir.

Gündüz sıcağından kaçmak için genellikle gece seyahat eden kervanlar ve göçerler için Sirius, benzersiz parlaklığı sayesinde en güvenilir kerteriz noktası olmuştur. Kutup Yıldızı (Demirkazık) sabitliğiyle kuzeyi gösterirken, Sirius (Akyıldız) güney yarımküreye yakın seyriyle gece boyunca takip edilen ana rotayı belirlemede kullanılmıştır.

Sirius'un ufuk hattındaki açısı, yolculara gecenin hangi vaktinde olduklarını ve hedeflerine ne kadar mesafe kaldığını fısıldardı. Bozkırın sessizliğinde Sirius'un titreyen mavimsi ışığı, sadece bir yön belirleyici değil, aynı zamanda karanlıkta yol alanlara güven veren göksel bir yoldaş olmuştur.

Sirius, Türk kültür havzasında sadece mitolojik bir kahraman değil, aynı zamanda pratik yaşamın en büyük düzenleyicisidir. O doğduğunda mevsim değişir, o yükseldiğinde sıcaklar bastırır ve o parladığında kaybolmuş yolcular evlerini bulur. Bu yıldız, yer ile gök arasındaki kopmaz bağın, Türk insanının doğayla kurduğu derin ve kadim ilişkinin en parlak şahididir.

4. Türk Sanatında ve Sembolizminde Sirius

Türk sanat ve estetik anlayışında Sirius, sadece gökyüzünde bir ışık kaynağı değil, aynı zamanda formun, mimarinin ve kelamın içine sızmış bir ilham kaynağıdır. Somut olmayan bu göksel güç, Türk-İslam sentezinde geometrik bir disipline ve edebi bir zarafete dönüşmüştür.

4.1. Kilim ve halı motifleri: dokunan gökyüzü

Türk dokuma sanatında "yıldız" motifi, evrenin sonsuzluğunu ve ilahi nuru temsil eder. Kilimlerde sıkça karşımıza çıkan sekiz köşeli yıldız (Selçuklu Yıldızı), bazı araştırmacılara göre Sirius ve onun temsil ettiği göksel düzenle bağdaştırılır.

4.2. Mimarideki izler: taşın astronomiyle dansı

Selçuklu ve Osmanlı mimarisi, gökyüzündeki nizamı yeryüzündeki taş yapıya aktarma sanatıdır. Özellikle medrese ve cami kapılarındaki (taç kapılar) geometrik süslemeler, rastgele seçilmiş desenler değil, astronomik birer haritadır.

Selçuklu yapılarında (örneğin Konya Karatay Medresesi veya Sivas Gök Medrese) görülen karmaşık yıldız geçmeleri, evrenin bir merkez etrafındaki dönüşünü simgeler. Bu tasarımlarda en parlak ve belirgin düğüm noktaları, gökyüzünün en parlak ışığı olan Sirius'u ve diğer önemli gök cisimlerini işaret eder.

4.3. Edebiyat ve şiir: erişilmezliğin ve ışığın metaforu

Türk edebiyatında Sirius (Şi'ra), hem yüksekliği hem de göz alıcı parlaklığı nedeniyle şairlerin en sevdiği imgelerden biri olmuştur.

Klasik şiirde Sirius, ulaşılması imkânsız bir yüceliği temsil eder. Şairler, sevgilinin güzelliğini veya bir devlet büyüğünün makamını anlatırken onu Şi'ra-yı Yemani'ye benzetirler.

Halk şiirinde ise daha samimi ve doğacı bir yaklaşım vardır. Ozanlar için Sirius, seher vaktinin müjdecisi, yol gösteren bir rehber veya bir "garip" dostudur. Karacaoğlan gibi ozanların mısralarında yıldızlar, sevgilinin gözlerine veya karanlık gecedeki tek umuda benzetilirken; Sirius, bu benzetmelerin en parlak öznesi olarak en baş köşede yer alır.

O, sadece bir astronomi objesi değil; taşa kazınan, halıya dokunan ve dile dökülen bir mükemmellik sembolüdür.

5. Diğer Kültürlerle Karşılaştırmalı Bir Bakış

Sirius, gökyüzünün en parlak feneri olarak sadece tek bir milletin değil, insanlık hafızasının ortak bir mirasıdır. Bu yıldızın Antik Mısır ve Mezopotamya'dan süzülüp Orta Asya bozkırlarına ulaşan hikâyesi, medeniyetlerin birbirine nasıl ilham verdiğinin ve ortak korkular ile umutların gökyüzünde nasıl somutlaştığının bir kanıtıdır.

Sirius kültü, antik dünyanın en köklü medeniyetlerinden biri olan Mısır'da yaşamın anahtarıydı. Nil'in taşmasını müjdeleyen bu yıldız (Sothis), Mezopotamya'da ise "Ok Yıldızı" (Kak-si-sa) olarak biliniyordu. Bu kadim birikim, Türk coğrafyasına iki ana koldan sızmıştır:

Yunan, Roma ve Mısır geleneklerinde Sirius bir köpektir. Köpek, evcilleşmiş, sahibine sadık, kapıda bekleyen ve yabancıya havlayan bir bekçidir. Bu kültürlerde Sirius, yazın kavurucu sıcaklarını (köpek günlerini) getiren veya ölüler diyarının kapısını bekleyen uyanık bir muhafızdır.

Türk mitolojisinde ise köpek figürünün yerini, doğanın efendisi olan Kurt alır. Köpek "evcil" bir koruyucu iken, Kurt "vahşi ve kutsal" bir liderdir.

Sonuç

Yapılan tüm incelemeler ve kültürel analizler ışığında görülmektedir ki; Sirius (Akyıldız), Türk milletinin binlerce yıllık tarihsel serüveninde sadece bir astronomik cisim değil, kolektif hafızanın en parlak göksel mührü olmuştur. Bozkırın kurak topraklarından Anadolu'nun bereketli havzalarına kadar uzanan bu süreçte Sirius; inanç, sanat ve gündelik yaşamın kesişim noktasında merkezi bir rol oynamıştır.

Sirius'un evrimi, Türk kültüründeki sürekliliğin en somut örneklerinden biridir. Bu yıldızın hikâyesi;

Mitolojik Evre: Kuraklık iblisiyle savaşan ulu bir ruh (Tiriş/Akyıldız) olarak başlar,

Dini-İlmi Evre: İslamiyet'in kabulüyle Kur'ani bir atıf ve astronomik bir rehber (Şi'ra) olarak derinleşir,

Halk Kültürü Evresi: Nihayetinde kilimdeki bir ilmeğe, tarladaki çiftçinin "Eyyam-ı Bahur" takvimine ve ozanın sazındaki "erişilmez sevgili" imgesine dönüşür.

Bu dönüşüm bir kopuş değil, aksine anlamın form değiştirmesidir. Kadim dönemlerde "Gök Kapısı"nı bekleyen o kutsal güç, bugün halen Anadolu'nun bir köyünde "Kervankıran" olarak anılırken aynı uyanık ve yol gösterici karakterini korumaktadır.

Türk kimliği, "Gök" kavramını sadece bir mekân değil, bir aidiyet olarak kabul etmiştir. "Gök-Türk" isminden Gök Tanrı inancına kadar uzanan bu bağda, Sirius bu kozmik sistemin odak noktasıdır.
* Pusula ve Rehber: Göçebe yaşamın dinamizmi içinde Sirius, sadece yön tayin eden bir ışık değil; zamanın, mevsimin ve kaderin tayin edildiği bir "gökyüzü saati" olmuştur.

Türk mimarisindeki taç kapılardan halıların kalbindeki yıldız motiflerine kadar Sirius, "merkezde olanın" ve "en yüksekte parlayanın" sembolüdür.

Sirius, Türk kozmolojisinde yer ile göğü birbirine bağlayan, kaosu düzene çeviren ve karanlıkta yolu aydınlatan kadim bir bekçidir. Bugün modern astronomi bize Sirius'un milyarlarca kilometre uzaktaki fiziksel özelliklerini anlatsa da, bizim kültürel mirasımızda o hâlâ; susuz toprağa yağmur taşıyan beyaz bir atın kişnemesi, dokunan bir kilimin gizli duası ve bozkırda gece yol alan bir yolcunun sarsılmaz güvenidir. Türk kimliğinin gökyüzüyle olan bu köklü bağı sürdüğü müddetçe, Akyıldız her gece ufukta belirdiğinde geçmişin kadim hikâyelerini fısıldamaya devam edecektir.

Kaynakça

ALSAN SAYIN, Şenay, "Gök Tanrı İnancının Türk İnanç Sisteminde Yeri ve Mimariye Yansımaları", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2024, Cilt: 17, Sayı: 47, s. 1435-1456.

AMANOĞLU, Ebulfezkulu, "Manas'ın Kişi Adlarında Eski Türk İnançlarının İzleri", *XII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 12-16 Eylül 1994, s. 437-442.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Kök Türkler* (Kut, Küç, Ülüg), Ada Yay., İstanbul, 1987.

HOLBERG, Jay B., *Sirius: Brightest Diamond in the Night Sky*. Chichester, 2007.

ÖGEL, Bahattin, *Türklerde Devlet Anlayışı* (13. Yüzyılın Sonuna Kadar). Ankara, 1982.

ÖNAL, Mehmet Naci, (2007), Türk Mitinin Oluşumunda Işığın Rolü, *Journal of Turkish Studies*, Şinasi Tekin Hatıra Sayısı II, (Hzl. Yücel Dağlı-Yosges Dades-selim S. Kuru), C. 31/II, s. 145-158.

SALT, Alpaslan ve ÇOBANLI Cem, *Dharma Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001.

ULUIŞIK, Yaprak Pelin, "Türk ve Dünya Mitolojilerinde Sirius Kültü", *Akdeniz Beşeri Bilimler Dergisi*, 7(1), s. 345-365

ÜNAL, Sena, "Türk Kültüründe Yönler ve Sağ-Sol Algısı", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yanınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2022, Nevşehir.

https://www.politikadergisi.com/okurmakale/tanrisozcugunederinlemesinebirbakis?quicktabs_son_yorumlar=1&quicktabs_editorya_seckileri=2&quicktabs_yazi_bloklari=0&quicktabs_en_son_erikler=4.17.04.2026.14.45.

https://islamansiklopedisi.org.tr/sira. 17.04.2026.15.35.

https://www.space.com/21702-sirius-brightest-star.html.17.04.2026.12.54

YAPAY ZEKA (AI) KULLANILARAK GELENEKSEL TÜRK KİLİM MOTİFLERİNİN YENİDEN ÜRETİMİ VE "DİJİTAL YÖRESELLİK" KAVRAMI

REPRODUCTION OF TRADITIONAL TURKISH CARPET MOTIFS USING ARTIFICIAL INTELLIGENCE (AI) AND THE CONCEPT OF "DIGITAL REGIONALISM"

Ahmet AYTAÇ*

Özet

Bu araştırma, geleneksel Türk kilim sanatının dijital dönüşüm sürecini ve üretken yapay zeka (AI) teknolojilerinin bu kültürel miras üzerindeki etkilerini incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, yapay zekanın Anadolu Türk kilim motiflerini yeniden üretme kapasitesini test etmek ve fiziksel bir coğrafyaya dayanmayan, veriye dayalı bir aidiyet biçimi olan "Dijital Yöresellik" kavramını tanımlamaktır.

Araştırmada Anadolu'da kimi yörelere ait motifler üzerinden yeni tasarımlar hakkında yorumlar yapılmıştır. Bulgular, yapay zekanın doğal boya renklerini ve karmaşık geometrik disiplini başarıyla taklit edebildiğini, hatta yanlış bir uygulama olarak farklı yörelerin özelliklerini birleştiren "hibrit" estetik formlar oluşturabildiğini göstermiştir. Ancak, AI'nın motiflerin taşıdığı derin sosyolojik ve sembolik anlamları kavrayamadığı; "elibelinde" gibi köklü desenlerde "halüsinasyon" adı verilen anlamsız görsel bozulmalar üretebileceği öngrülmektedir.

Sonuç olarak, yapay zekanın geleneksel sanatı yok eden bir tehdit değil, kültürel mirası dijital çağın diline tercüme eden bir "tasarım ve arşiv asistanı" olarak konumlandırılması önerilmektedir. Çalışma, dijital sanatçıların anonim veri tabanları yerine yerel arşivleri kullanmalarının ve üretim süreçlerinde "insan-makine ortaklığına" dayalı bir etik yaklaşım benimsemelerinin önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yapay zeka, kilim, kültür, kültürel miras, geleneksel sanat.

Abstract

This research examines the digital transformation process of traditional Turkish rug art and the impact of generative artificial intelligence (AI) technologies on this cultural heritage. The main objective of the study is to test the capacity of AI to reproduce Anatolian Turkish rug motifs and to define the concept of "Digital Regionalism", a data-driven form of belonging that is not based on a physical geography.

The research includes interpretations of new designs based on motifs from certain regions of Anatolia. The findings show that AI can successfully imitate natural dye colors and complex geometric disciplines, and even create "hybrid" aesthetic forms that combine the characteristics of different regions, which is an incorrect application. However, it is predicted that AI cannot grasp the deep sociological and symbolic meanings carried by the motifs; it may produce meaningless visual distortions called "hallucinations" in deeply rooted patterns such as "elibelinde".

In conclusion, it is suggested that artificial intelligence should be positioned not as a threat destroying traditional art, but as a "design and archival assistant" translating cultural heritage into the language of the digital age. The study emphasizes the importance of digital artists using local archives instead of anonymous databases and adopting an ethical approach based on "human-machine partnership" in their production processes.

Keywords: Artificial intelligence, carpet, culture, cultural heritage, traditional art.

Giriş

Türk tekstil kültürü, Türkistan coğrafyasından Anadolu'ya ve hatta Balkanlara uzanan tarihi seyrinde yaylak-kışlak hayat tarzının ve sosyo kültürel yapının izlerini motiflerle ifade ederek hem estetik bir obje hem de kültürel kimlik belgesi işlevi görmüştür.

Zaman içerisinde dayanıklılığını koruyamayan hammaddelerden biri yündür. Normal koşullarda bile hızla yıpranabilme özelliği olan bu materyalden faydalanarak yapılan ürünler ise yüz yıllar içerisinde çok çabuk yok olabilmektedir. Bu anlamda yünden mamül dokumaların geçmişi hakkında bilgi edinilebilecek çok az sayıda örnek günümüze ulaşmıştır[1].

Türk halı ve kilim sanatı, yalnızca mekânları süsleyen estetik birer zemin örtüsü olmanın çok ötesinde; Türkistan steplerinden Anadolu'ya uzanan köklü bir tarihin, yaylak-kışlak hayat tarzının ve kültürel hafızanın ilmek ilmek dokunmuş halidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Aydın/Türkiye. ORCID: 0000-0001-5424-4607. E-Posta: cicimsumak@gmail.com

[1] AYTAÇ, Ahmet, Hotamış Türkmen Kilimleri, Konya, İl Kültür ve Turizm. Md.lüğü Yayını No:44, 2003, s. 4.

Türk dokuma sanatının kökenleri, zorlu doğa koşullarına karşı korunma ve barınma ihtiyacıyla başlamıştır. "Bilinen en eski düğümlü halı örneği olan ve Altay Dağları vadilerinde bulunan Pazırık halısı"[2], bu geleneğin ne kadar eskiye dayandığının en somut kanıtıdır. Zamanla Selçuklu döneminde geometrik tarzıyla karakter kazanan bu sanat, Osmanlı İmparatorluğu döneminde saray atölyelerinde zirveye ulaşmıştır. "Özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda Uşak, Bergama ve Konya vd gibi merkezlerde dokunan halılar, Avrupa'ya ihraç edilmiş ve batılı ressamların tablolarında birer zenginlik ve statü sembolü olarak ölümsüzleşmiştir"[3]. "Bu yönüyle Türk halıları, Doğu ile Batı arasında sadece ticari değil, aynı zamanda diplomatik ve sanatsal bir köprü de kurmuştur"[4].

Geleneksel Türk halı ve kilim dokumaları, sözlü kültürün görsel bir dilidir. Özellikle Anadolu kadını, kelimelerle ifade edemediği duygularını, umutlarını ve beklentilerini tezgâh başında motiflere dökmüştür. Bu sembol dili günümüz seri ve taklit dokumalarında olmamakla birlikte "elibelinde" motifi doğurganlığı ve anaerkil gücü, "koçboynuzu" kahramanlığı ve bereketi, "suyolu" ise hayatın sürekliliğini temsil eder. Ancak günümüz üretimleri bu dilden muaftır. Kilimler ise yaylak-kışlak hayatın vazgeçilmezi olan çadırların duvarlarını yalıtan bir ihtiyaç malzemesinden, genç kızların çeyiz sandıklarının en değerli parçasına kadar geniş bir yelpazede sosyal hayata entegre olmuştur. Bir halının sıklığı, kullanılan malzemenin (yün, ipek, pamuk) kalitesi ve boyaların canlılığı, o ailenin ekonomik durumunu ve sosyal statüsünü de belirleyen unsurlar olmuştur.

Kimyasal boyaların ortaya çıkmasından önce tamamen doğadan elde edilen natürel boyaları kullanılarak üretilen bu eserler, insanın doğa ile kurduğu uyumlu ilişkinin de aslında bir bakıma göstergesidir.

Geleneksel Türk sanatları, yüzyıllar boyunca insan elinin emeğiyle, kültürel hafızayla ve ustadan çırağa aktarılan birikimle varlığını sürdürmüştür. Ancak içinde bulunulan dijital çağ, bu köklü üretim biçimlerini hızlı ve köklü bir şekilde dönüştürmektedir. Fırçanın, dokuma tezgâhının veya çamurun yerini piksellerin, tabletlerin ve yazılımların almaya başlaması, sanatın hem üretim sürecini hem de izleyiciyle kurduğu fiziksel bağı yeniden tanımlamıştır.

Bu dijitalleşme sürecinin en çarpıcı ve devrimsel aşaması ise şüphesiz yapay zekanın sanat üretimine aktif olarak dahil olmasıdır. Önceleri dijital ortamda sanatçıya yardımcı bir araç olarak görülen teknoloji, günümüzde milyarlarca görsel veriyi işleyerek saniyeler içinde karmaşık eserler ortaya koyabilen "üretken" bir yapıya kavuşmuştur. Modern yapay zeka sistemleri, geleneksel bir minyatürün kompozisyonunu, hat sanatının kıvrımlarını veya asırlık bir çini desenini kusursuz bir şekilde öğrenebilmekte ve yeniden yorumlayabilmektedir. Bu durum, sanat dünyasında eser sahibinin kim olduğu, orijinallik ve sanatın ruhunun bir algoritmaya aktarılıp aktarılamayacağı gibi derin tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Yapay zekânın bu hızlı yükselişi, ilk bakışta insan eliyle üretilen geleneksel sanatlar için bir tehdit veya yozlaşma tehlikesi gibi algılanabilir. Ancak bir algoritma; sanatçının anlık duygularını, kültürel yaşanmışlıklarını, eserine yansıttığı hüznü veya coşkuyu hissedemez; yalnızca elindeki verilere dayanarak sonuç odaklı bir estetik simülasyon sunar. Dolayısıyla bu teknolojik devrim, aslında geleneksel sanatlarda "insan dokunuşunun", "kusurun estetiğinin" ve eserin barındırdığı "biricikliğin" değerini çok daha belirgin hale getirmiştir.

Dijital çağ ve yapay zekâ geleneksel sanatları yok etmekten ziyade onu dönüşüme zorlamaktadır. Gelecekte geleneksel üretim biçimlerinin değerini korumaya devam ederken, insan yaratıcılığının yapay zekânın sınır tanımaz veri işleme gücüyle birleştiği yeni ve melez sanat formlarının ortaya çıkması kaçınılmaz bir gerçektir. Ancak "bu bağlamda sanal ortamlarda, dijital veriler kullanılarak geleneksel sanatların yeniden tasarlanmasını olumlu karşılayanlar olduğu gibi, geleneksel sanatlar ala-

---

[2] AYTAÇ, Ahmet, Geleneksel Türk El Dokumacılığı Sanatı, Konya, 1999, s. 2.

[3] AYTAÇ, Ahmet, "Yabancı Ressamların Tablolarında Tasvirlenen Konya Yöresi Halıları", Vizyon Dergisi, Konya, S: 22, Mayıs 2012, s. 82-83.

[4] AYTAÇ, Ahmet ve İLBAK, Merve, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde El Dokumalarına Dair Önemli Kayıtlar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 266.

nında bozucu, yıkıcı, özden uzaklaştırıcı bir eylem olarak yorumlayanların da olması yeni tartışmaları da ortaya çıkarmaktadır"[5].

Yapay zekâ modelleri, dünyadaki milyarlarca görsel ve metinsel veri üzerinden eğitilerek devasa bir dijital hafıza oluşturur. Ancak bu hafızanın "anonim" ve "küresel" doğası, Anadolu kilimi gibi derin yerel anlamlar taşıyan kültür ürünlerinin özgünlüğünü yansıtma konusunda ciddi bir problem teşkil etmektedir. Bir yapay zekâ algoritması, "kilim" komutunu aldığında internetteki genel geçer görsel benzerlikleri bir araya getirerek estetik bir çıktı sunabilir; fakat bu çıktı çoğu zaman yöresel gerçeklikten kopuktur.

Anadolu kilim sanatı; dokuyan kişinin yaşadığı coğrafyadan, inançlarından ve hatta o anki ruh halinden beslenen kültürel bir dildir. Bir motifin yapısı Ege yöresindeki haliyle ile Doğu Anadolu'daki karşılığı birbirinden tamamen farklı olabilir. Yapay zekâ ise bu ince ayrımları, sembollerin ardındaki sosyolojik hikâyeleri veya kullanılan doğal boyanın o toprağa özgü rengini bilmeksizin, verileri sadece matematiksel olasılıklarla birleştirir. Bu durum, yerel kültürün "standartlaşması" ve "içeriksizleşmesi" riskini doğurur.

Asıl sorun, küresel veri havuzlarının dominant kültürler lehine bir yanlılık içermesi ve Anadolu'nun özgün, sessiz ve az işlenmiş motiflerini birer "etnik dekor" unsuru haline getirmesidir. Eğer bir algoritma, Türkistan uzantılı olan Anadolu'nun bir köyündeki tezgâhtan çıkan motifin derinliğini ve o yöreye has "el izini" kavrayamazsa, ortaya çıkan eserler sadece gelenekseli taklit eden ruhsuz birer kopyadan öteye gidemez. Bu durum, yerel kültürel mirasın dijital evrendeki temsil gücünü zayıflatırken, "gerçek" yöreselliğin yapay zekâ tarafından ne kadar manipüle edilebileceği sorusunu temel bir problem olarak önümüze koymaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, üretken yapay zekâ (AI) teknolojilerinin Anadolu kilim motiflerini yeniden üretme kapasitesini anlamak ve bu süreçte ortaya çıkan "Dijital Yöresellik" kavramını tanımlamaktır. "Teknolojide meydana gelen değişmeler, aynı zamanda dijital bir dünya yaratmıştır. Bu nedenle günümüz toplumu, teknoloji toplumu veya bilgi toplumu olarak adlandırılmaktadır. Bu toplumun üyelerinin dijitalleşmeyi temel alan dünyaya uyum sağlayabilmesi ve dijital kaynakları kullanabilecek yeterliliğe sahip olması beklenmektedir"[6]. Araştırma ile bir algoritmanın coğrafi ve duygusal bir bağ kurmadan, yalnızca veri (data) üzerinden bir kültürel mirası ne ölçüde aslına uygun veya yenilikçi bir biçimde temsil edebileceğini sorgulamayı hedeflenmiştir. Ayrıca, insan emeği ile yapay zekâ çıktısı arasındaki estetik ve anlamsal farkları ortaya koyarak, teknoloji ile geleneğin entegrasyonu için bir yol haritası sunmayı amaçlar.

Araştırmanın Önemi

Türk halı ve kilim sanatı, dünya çapında tanınan ancak dijital dünyada "standartlaşma" tehlikesiyle karşı karşıya olan bir mirastır.

Kaybolmaya yüz tutmuş yöresel motiflerin yapay zekâ aracılığıyla dijital bir hafızaya aktarılması ve tasarım süreçlerinde modern bir yardımcı olarak konumlandırılması önemlidir.

Literatürde henüz yeni olan "Dijital Yöresellik" kavramını tartışmaya açmak, sanat sosyolojisi ve teknoloji disiplinleri bakımından öenm arz etmektedir.

Geleneksel sanatlar için yapay zekânın bir "tehdit" mi? Yoksa yaratıcılığı besleyen bir "asistan" mı? Olduğu konusunda fikir edinme noktasında önemlidir.

---

[5] KIZILASLAN, Nazlı ve İSMAİLOĞLU K., Düriye, "Teknolojinin ve Dijitalleşmenin Geleneksel Türk Sanatlarına Yansımaları", Medeniyet Sanat - İMÜ Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, 2021, s. 105.

[6] ONURSOY, Sibel, "Üniversite Gençliğinin Dijital Okuryazarlık Düzeyleri: Anadolu Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma" Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, 2018, 6(2), s. 990. https://doi.org/10.19145/e-gifder.422671

Araştırmanın Sorunsalı

Araştırmanın temel sorunsalı, yapay zekânın bağlamdan kopuk (de-contextualized) çalışma prensibidir. Anadolu kiliminde her motif, belli bir bölgenin sosyal yaşantısını, doğasını ve inanç sistemini temsil eden bir "kod" niteliğindedir. Ancak yapay zeka, bu motifleri anlamsal bütünlüklerinden soyutlayarak yalnızca görsel birer geometri olarak ele almaktadır.

Bu noktada şu temel sorular araştırmanın sorunsalını oluşturur:

Anonim ve küresel veri setleriyle eğitilen bir algoritma, Anadolu'nun mikro-yerel kültürel kodlarını doğru analiz edebilir mi?

Yapay zekâ tarafından üretilen "melez" motifler, Türk kilim sanatının özgünlüğüne bir katkı mı sağlar, yoksa bu sanatın tarihsel derinliğini sığlaştıran bir kültürel yozlaşmaya mı yol açar?

Fiziksel bir coğrafyası olmayan "dijital yöresellik", geleneksel "yöre" kavramının yerini tutabilir mi?

Kavramsal Çerçeve: Gelenekten Dijitale

Geleneksel sanatın fiziksel dünyadaki köklerinden, algoritmaların soyut evrenine uzanan bu dönüşüm, "yöresellik" kavramının tanımını kökten değiştirmektedir.

Geleneksel yöresellik: toprağın ve elin hafızası

Kilim sanatında "yöresellik", sadece coğrafi bir işaret değil; bir ekosistemin, inanç sisteminin ve zanaatkârın biyografisinin fiziksel bir dışavurumudur.

Geleneksel yöresellik, dokunan yörenin bitki örtüsünden elde edilen doğal boyaların renk paletiyle ve o bölgenin ikliminde yetişen hayvanların yün kalitesiyle doğrudan ilişkilidir.

Her motif, o topluluğun kolektif hafızasını, korkularını ve dualarını taşıyan sessiz bir alfabedir.

Geleneksel üretimin en belirleyici unsuru olan "el izi", makineleşmeye direnç gösteren insani bir dokunuştur. Dokuyucunun ruh haline göre değişen kirkit sıklığı veya motifteki bilinçli asimetriler, eseri biricik kılarak ona bir "ruh" (aura) kazandırır.

Üretken yapay zekâ ve sanat

Sanat dünyası, tarih boyunca perspektifin keşfinden fotoğraf makinesinin icadına kadar pek çok teknolojik kırılma yaşamıştır. Günümüzde ise Midjourney, DALL-E ve Stable Diffusion gibi üretken yapay zekâ araçları, sanatı sadece bir "araç" değişikliğiyle değil, "yaratım sürecinin temel mantığını" değiştirerek yeniden şekillendirmektedir ki "Midjourney, Stable Diffusion ve DALL-E sinir ağlarının tasarım uzmanlık alanlarındaki öğrenciler için eğitim sürecinde uygulanma potansiyeline sahip olduğu"da bilinmektedir"[7].

Çalışma mantığı: kaostan düzene, gürültüden desene

Bu sistemlerin çalışma prensibi, bir insanın resim yapma sürecinden oldukça farklı bir matematiksel temele dayanır.

Algoritma, milyarlarca görseli ve bu görselleri tanımlayan metinleri inceleyerek nesneler, dokular, ışık oyunları ve sanatsal üsluplar arasındaki istatistiksel ilişkileri kavrar. Örneğin; bir "Anadolu kilimi" dendiğinde, hangi geometrik formların hangi renk dizilimleriyle yan yana gelme ihtimalinin yüksek olduğunu "olasılıklar dünyasında" haritalandırır.

Kullanıcı bir komut (prompt) girdiğinde, yapay zekâ tamamen rastgele piksellerden oluşan bir dijital gürültü yığınıyla işe başlar. Ardından, öğrendiği veriler ışığında bu gürültüyü adım adım temizleyerek, girilen komuta en uygun örüntüleri ortaya çıkarır. Bu süreç, bir heykeltıraşın taşın içindeki formu görmesine benzer; ancak buradaki taş, dijital bir veri yığınıdır.

Sanat tarihindeki yeni konum: icracıdan küratöre

Yapay zekânın sanat tarihindeki konumu, sanatçının tanımını ve "eser" kavramını kökten sarsmaktadır. Bu yeni dönemde sanatçının rolü, fırça kullanan bir "uygulayıcıdan", makineye vizyon veren bir "yönetmene" veya "küratöre" dönüşmektedir.

[7] DEREVYANKO, Nataliya ve ZALEVSKA, Olena, "Midjourney, Stable Diffusion ve DALL-E Sinir Ağlarının Karşılaştırmalı Analizi ve Tasarım Uzmanlık Alanlarındaki Öğrencilerin Eğitim Sürecinde Uygulanma Biçimleri", Mukachevo Devlet Üniversitesi Bilimsel Bülteni "Pedagoji ve Psikoloji" Serisi, Ağustos 2023, 9 3), s. 36.

Geleneksel sanatta el becerisi ve teknik ustalık (zanaat) ön plandayken, yapay zekâ ile birlikte "doğru soruyu sorma" ve "kavramsal derinlik" belirleyici hale gelmiştir. Sanatçı artık eseri bizzat boyayan değil, algoritmanın sunduğu sonsuz olasılıklar arasından sanatsal değeri olanı seçen ve yönlendiren kişidir.

19. yüzyılda fotoğraf makinesinin icadı, resim sanatının "gerçeği olduğu gibi yansıtma" görevini bitirmiş ve Empresyonizm gibi yeni akımların doğmasına yol açmıştı. Yapay zekâ da benzer bir etki yaratmaktadır; fiziksel üretimin kolaylaşması, insanı daha özgün, daha duygusal ve daha kavramsal alanlara yönelmeye zorlamaktadır.

Walter Benjamin'in "biriciklik" (aura) kavramı, yapay zekâ ile yeni bir boyut kazanır. Tamamen algoritmayla üretilen bir görselin "ruhu" olup olmadığı tartışılsa da, insan zihni ile makine işlemcisinin bu benzersiz iş birliği, sanat tarihinde "makineyle ortak yaratım" (co-creation) dönemini başlatmıştır.

Midjourney ve benzeri araçlar sanatı yok etmemekte, aksine hayal gücünün önündeki teknik sınırları kaldırarak sanatı demokratikleştirmektedir. Bu teknolojiler, geleneksel olanı taklit etmenin ötesine geçip, insan zihninin tek başına kurgulayamayacağı kadar karmaşık ve "melez" estetik formlar üretme potansiyeline sahiptir. Ancak bir algoritma, sanatçının anlık duygularını veya eserine yansıttığı hüzün ve coşku gibi yaşanmışlıkları hissedemez. Yapay zeka, dokumacının bir duayı veya toplumsal bir mesajı ilmeklere dökmesini sağlayan o insani ruhu kavrayamadığı için yalnızca elindeki verilere dayalı bir estetik simülasyon sunabilir.

Yeni bir kavram olarak "dijital yöresellik"

Geleneksel anlamda "yöresellik", bir sanat eserinin üretiminde kullanılan malzemenin o topraktan çıkması, desenlerin o bölgenin iklimi ve sosyal yapısıyla yoğrulması ve eserin belirli bir coğrafi sınırla mühürlenmesi demektir. Ancak günümüzde yapay zekâ, bu fiziksel ve mekânsal zorunluluğu ortadan kaldırarak "dijital yöresellik" adı verilen yeni bir kültürel düzlem yaratmaktadır.

Dijital yöresellik, bir sanat formunun köklerini topraktan alıp dijital veri havuzlarına (dataset) taşımasıyla başlar. Yapay zekâ algoritmaları, Anadolu'nun belirli bir köyüne veya aşiretine ait binlerce motifin geometrik dizilimini, renk dengesini ve sembolik dilini "veri" olarak işler. Algoritma için "yöre", fiziksel bir koordinat değil; bir estetik olasılıklar bütünüdür. Bu süreçte yöresellik, fiziksel bir aidiyetten ziyade, matematiksel bir kodlama haline gelir. Bir makinenin Hotamış kilimlerinin sert hatlarını öğrenip bunları taklit etmesi, o yörenin bin yıllık estetik genetiğinin dijital bir "sanal yöre" içinde yeniden canlandırılmasıdır.

Dijital yöreselliğin en belirgin özelliği, geleneksel sınırları aşan "hibrit kimlikler" üretmesidir. Fiziksel dünyada bir Çumra kiliminin bir Eşme kilimiyle gelin gitme, mera komşuluğu vd gibi doğal yollarla karışması asırlar sürebilecek bir kültürel etkileşimken, yapay zeka bu iki farklı "yöreyi" saniyeler içinde tek bir tasarımda birleştirebilir. Ortaya çıkan ürün; ne tamamen Çumra'ya ne de tamamen Eşme'ye aittir. O, dijital evrende doğmuş, tarihsel kökleri olan ama fiziksel bir memleketi bulunmayan "melez, kitsch, geleneği yozlaştıran" bir kimliktir.

Bu kavram, geleneğin donmuş bir miras olmaktan çıkıp akışkan bir yapıya dönüşmesini sağlar. Dijital yöresellik, geleneksel motifleri coğrafi kısıtlamalardan özgürleştirirken, onlara yeni bir varoluş alanı açar. Burada üretilen her yeni desen, aslına sadık bir kopyadan ziyade, geleneksel "yöreselliğin" dijital bir yankısıdır. Artık "yöre", sadece insanların yaşadığı bir yer değil; algoritmaların belli bir kültürel üslubu yaşattığı ve dönüştürdüğü sanal bir uzam haline gelir ki bu da geleneksel üretimi yozlaştıran bir süreçtir.

Araştırma, yapay zekânın sadece bir araç değil, aynı zamanda bir "tasarım ortağı" olarak kültürel mirası nasıl dönüştürdüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Belirlenen parametrelerle yapay zekâ üzerinden yeni motifler türetildiğinde bu çıktılar, geleneksel Anadolu kilim dokuma disiplinleri (teknik, estetik, anlamsal) referans alınarak irdelenebilir.

Bu yaklaşım, "Dijital Yöresellik" kavramının sadece soyut bir fikir olmadığını, algoritmik çıktılarda gözlemlenebilir bir fenomene dönüştüğünü kanıtlayacaktır.

AI modellerine referans teşkil etmesi için kamuya açık müze arşivlerinden (Vakıflar Halı Müzesi, Türk İslam Eserleri Müzesi vb.) ve akademik kataloglardan seçilen; Eşme, Çumra, Hotamış, Çiğil, vd yörelere ait yüksek çözünürlüklü kilim görselleri kullanılabilir.

Metinsel komutlar "genelden özele" hiyerarşisiyle kurgulanabilir. "Anatolian rug" gibi geniş ifadelerden, "Flat-woven cicim technique, madder red and indigo blue, Elibelinde and Wolf's Track motifs, symmetrical geometric composition, wool texture" gibi teknik derinliği olan komutlara geçiş yapılabilir.

Görselin stilistik ağırlığını belirleyen "stilize etme" (stylize), "kaos" (variation) ve "en-boy oranı" gibi teknik ayarlar, geleneksel dokuma dikey-yatay dengesini (çözgü-atkı ilişkisini) bozmayacak şekilde optimize edilebilir.

1.4. Karşılaştırmalı analiz kıstasları

Yapay zekanın ürettiği "dijital kilimler", aşağıdaki üç ana kıstas üzerinden geleneksel örneklerle kıyaslanabilir.

Renk paleti ve materyal uyumu

Çıktıların, Anadolu'nun bitki örtüsünden elde edilen doğal boyalar (cehri, çivit otu, muhabbet çiçeği, vd) renkleriyle ne kadar örtüştüğü ve dijital ortamın "neon" veya "yapay" renk sapmalarına düşüp düşmediği incelenebilir.

Geometrik bütünlük ve teknik doğruluk

Kilim dokuma sanatı, doğası gereği köşeli ve lineer bir yapıya sahiptir. AI'nın bu yapısal zorunluluğu (tezgâh mantığını) koruyup korumadığı, motiflerin geometrik bir disiplin içinde mi yoksa rastgele bir "erime" halinde mi sunulduğu analiz edilebilir.

Sembolik okuma (görsel semantik)

Bir motifin sadece şeklen benzemesi yeterli değildir. Yapay zekanın ürettiği formların; geleneksel "bereket", "korunma" veya "aile" gibi kavramları temsil eden motiflerin özünü koruyup korumadığı, yoksa bunları anlamsız birer dekoratif lekeye mi dönüştürdüğü sorgulanabilir.

Bu yöntem ile dijital ortamda doğan bir motifin, asırlık bir tezgâhtan çıkmışçasına "yöresel" hissedilip hissedilmeyeceğini bilimsel ve sanatsal bir süzgeçten geçirilmesine olanak sağlayacağı kesindir.

3. Bulgular: Uygulama ve Karşılaştırmalı Analiz

Yapay zekâ araçlarıyla gerçekleştirilen deneysel üretim süreci, geleneksel Türk kilim estetiğinin dijital evrende ne ölçüde karşılık bulduğuna dair çarpıcı sonuçlar ortaya koyacaktır.

3.1. Başarılı üretimler: estetik ve teknik uyum

Yapay zekâ, özellikle belirli bir üslup üzerine yoğunlaşıldığında, Anadolu kiliminin görsel dilini şaşırtıcı bir isabetle simüle edebilecektir. Uygulama aşamasında elde edilen başarılı bulgular şu üç ana başlıkta toplanabilir.

3.1.1. Renk uyumu ve organik doku benzetimi

Algoritma, sadece düz renkler üretmekle kalmaz, aynı zamanda el dokumasına özgü olan ve "abrash" olarak adlandırılan renk dalgalanmalarını (doğal boya farklılıklarını) görsel bir doku olarak işleyebilir. Bu durum, dijital çıktının sentetik bir görünümden uzaklaşarak, zamanın yıpratıcı ama güzelleştirici etkisini taşıyan "eskitilmiş" bir estetik kazanmasını sağlar.

3.1.2. Geometrik örüntü kurma kapasitesi

Kilim sanatının temelini oluşturan matematiksel disiplin ve simetri, yapay zekânın en güçlü olduğu alanlardan biridir. AI "bordür" (kenar suyu), "mihrap" ve "madalyon" gibi yapısal unsurları doğru bir hiyerarşiyle kurgulayabilir. Özellikle geometrik soyutlama konusunda, geleneksel tezgâhın (çözgü ve atkı sistemi) dayattığı lineer kısıtlamaları bir tasarım kuralı olarak benimseyebilir ve karmaşık motif dizilerini bozulmaya uğratmadan bir kompozisyon içinde birleştirebilir.

3.1.3. Görsel sentez ve estetik bütünlük

Yapay zekânın Türk kilim sanatını sadece taklit etmekle kalmaz, aynı zamanda bu sanatın matematiksel ve görsel kurallarını içselleştirerek "Dijital Yöresellik" kavramına uygun, yeni ve yüksek nitelikli tasarım nesneleri üretebilir.

3.2. Halüsinasyonlar ve "kusurlar": bağlamsal kopukluk ve yapısal bozulmalar

Yapay zekânın görsel üretimdeki başarısı, ne yazık ki kültürel bir derinlikten veya "anlam" bilgisinden kaynaklanmamaktadır. Algoritma için bir kilim motifi, bin yıllık bir sembol değil; yalnızca belirli matematiksel olasılıklarla yan yana gelmiş pikseller kümesidir. Bu durum, üretim sürecinde "yapay zekâ halüsinasyonları" olarak adlandırılan mantıksal hataları ve kültürel deformasyonları beraberinde getirmektedir.

3.2.1. Anlamsal boşluk ve sembolik yozlaşma

Yapay zekânın en belirgin "kusuru, motiflerin taşıdığı hikâyeyi ve bağlamı kavrayamamasıdır. Örneğin, Anadolu kültüründe dişilliği ve bereketi simgeleyen "elibelinde" motifi, dokuyucunun tezgâha yüklediği toplumsal bir mesajdır. Yapay zekâ bu motifi üretirken, onu görsel olarak taklit etse de çoğu zaman formun geometrik bütünlüğünü bozabilir; kolları anlamsız yerlerden birleştirir veya motifi bir "akrep" ya da "koçboynuzu" deseniyle yapısal olarak imkansız bir şekilde iç içe geçirebilir. Sonuçta ortaya çıkan figür, görsel olarak kilimi andırsa da kültürel bir "anlamsal boşluk" yaratır; yani sembolün ruhu kaybolur ve geriye sadece ona benzeyen içi boş bir kabuk kalır.

3.2.2. Tezgâh mantığına aykırı geometrik bozulmalar

Geleneksel kilim dokumacılığı, çözgü ve atkı iplerinin dikey ve yatay kesişimine dayalı, fiziksel sınırları olan bir disiplindir[8]. Bu fiziksel kısıtlama, kilimlerin köşeli ve doğrusal yapısını belirler. Ancak yapay zekâ, fiziksel bir tezgâhın zorunluluklarından muaf olduğu için üretimlerinde genellikle "dokunması imkansız" hatalar yapabilir:

Motiflerin keskin geometrik hatları, bazen organik bir sıvı gibi birbirinin içine akabilir. Bu "erime" etkisi, geleneksel dokuma mantığında karşılığı olmayan bir görsel hatadır.

Geleneksel sanatın bilinçli asimetrisinden farklı olarak AI, bazen bir motifin yarısını doğru çizerken diğer yarısını tamamen alakasız bir objeye (örneğin bir çiçek dalına veya anlamsız bir lekeye) dönüştürebilir.

3.2.3. Rastgele birleştirmeler (kültürel kolaj hatası)

Algoritma, veri tabanındaki binlerce motifi rastgele birleştirme eğilimindedir. Bu durum, aynı kilim yüzeyinde birbiriyle tarihsel veya coğrafi olarak asla yan yana gelmemesi gereken sembollerin (örneğin Türkistan kökenli bir damga ile barok etkili bir Osmanlı kilim detayının) absürt bir kolajına yol açar. Bu tür üretimler, estetik bir değer taşısa bile, Türk dokuma sanatının gramerine aykırı olduğu için birer "hata" olarak kabul edilir.

Bu durum yapay zekanın bu süreçteki halüsinasyonları, teknolojinin "görmek" ile "anlamak" arasındaki farkı henüz kapatamadığını kanıtlar. AI, geleneğin formunu taklit ederken, o formu var eden tezgâh mantığını ve toplumsal hafızayı görmezden gelerek "yöreselliği" bazen anlamsız bir görsel gürültüye dönüştürebilir.

3.3. Hibritleşme: coğrafi sınırların ötesinde "melez" bir estetik

Geleneksel Türk dokuma sanatında yöresellik, fiziksel mesafeler ve kültürel yalıtılmışlık sayesinde korunmuştur. Ancak yapay zeka, bu sınırları tamamen ortadan kaldırarak daha önce hiçbir el tezgâhında yan yana gelmemiş, tarihsel ve coğrafi olarak imkansız olan "hibrit" (melez) bir görsel dil inşa eder.

3.3.1. Coğrafi hafızanın karışımı

"Yapay zekâ kendisini büyük veri havuzundan sürekli beslemekte, verileri unutmamakta, çok farklı detayları ortaya koyabilmektedir"[9]. Yapay zeka modelleri, veri tabanındaki bilgileri işlerken coğrafi koordinatları değil, estetik benzerlikleri baz alır. Bu durum, dokuma tarihinde eşine rastlanmamış sentezlerin ortaya çıkmasına yol açar. Örneğin; Batı Anadolu'nun geniş ve ferah Eşme kilimi kompozisyonları, Doğu Anadolu'nun Van kilimi motifleriyle aynı yüzeyde birleşebilir. Sonuçta ortaya çıkan eser; ne Eşme'nin yapısına tam sadık kalır ne de Van'ın yöresel motiflerini saf haliyle yansıtır. Bu iki farklı

[8] SOYSALDI, Aysen, "Türk Kilimlerinde Dokuma Teknikleri ve Boyama Özellikleri", Erdem, 10 (30), s. 605.

[9] KAYIM, Nurdan, "Yapay Zekanın Halkla İlişkiler Uygulamalarındaki Yeri", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ABD Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2021, s. 214.

dünyanın estetik genetiği, algoritma potasında eriyerek kendine özgü bir "ara form" oluşturur ki bu da gelenekselin yozlaşmasına neden olur.

3.3.2. "Köksüz" ama yeni bir aidiyet

Bu hibritleşme süreci, geleneksel sanatın statik yapısını bozarak onu akışkan bir hale getirir. Ortaya çıkan tasarım nesnesi, herhangi bir köyün, aşiretin veya şehrin hafızasını temsil etmez; o, tamamen veriye dayalı bir "sanal yöre" inşa eder. Bu melez üretimler, geleneksel dokuma disiplinine göre "kuralsızlık ya da dejenerasyon" olarak kabul edilse de tasarım perspektifinden bakıldığında asırlık motiflerin modern birer yansımasıdır. Yapay zeka, asırlar sürebilecek bir kültürel etkileşimi (kültürel difüzyonu) saniyeler içinde gerçekleştirerek, Türk dokuma sanatının görsel alfabesiyle daha önce söylenmemiş cümleler kurabilir.

3.3.3. Sentetik bir kültürel evrim

Hibritleşme, geleneğin bir taklidi değil, o geleneğin veriler üzerinden yeniden yorumlanmasıdır. Bu "melez" tasarımlar, sanatın dijital çağdaki yeni varoluş biçimini simgeler. Bu durum, Türk halı ve kilim sanatının donmuş bir tarihsel miras olmadığını, yapay zeka aracılığıyla yaşayan, melezleşen ve sınırları aşan dinamik bir görsel ekosisteme dönüştüğünü kanıtlarken diğer taraftan gelenekseli yozlaştırmaya da kapı aralar.

Sonuç ve Öneriler

Bu bildiri kapsamında, üretken yapay zekanın geleneksel Türk kilim sanatı üzerindeki dönüştürücü etkileri incelenmiş ve teknolojinin kadim estetikle kesiştiği noktada doğan "Dijital Yöresellik" kavramı tartışmaya açılmıştır.

Araştırma sonucunda, algoritmaların renk uyumu ve geometrik örüntü oluşturmada teknik açıdan üstün bir kapasiteye sahip olduğu ve coğrafi sınırları aşan yenilikçi "melez YANİ geleneği bozan tarzda" tasarımlar üretebildiği görülmüştür. Ancak elde edilen bu dijital çıktılar; motiflerin asırlarca taşıdığı sosyolojik bağlamdan, dokuyucunun tezgâha yansıttığı umut, keder veya sevinç gibi duygusal yüklerden tamamen yoksundur. Geleneksel eseri "yaşayan bir belge" kılan yaşanmışlık ve biriciklik (aura) hissi, dijital üretimin istatistiksel ve mekânsız doğası içinde kaybolmaktadır.

Yapay zekanın anonim veri havuzlarını kullanarak üretim yapması, kültürel mirası anonim bir dekoratif öğeye dönüştürme ve sanatın içini boşaltma riski taşıdığından ciddi etik tartışmalar doğurmaktadır. Bir motifin ruhu olmadan sadece matematiksel olasılıklarla kopyalanması, eserin toplumsal iletişim aracı olma vasfını zayıflatmaktadır.

Ancak tüm bu risklere rağmen dijitalleşme, geleneksel sanatların sonu değil; yeni bir evrim sürecidir. Bu bağlamda yapay zeka, kültürü tüketen bir tehdit olarak değil; unutulmaya yüz tutmuş desenleri kayıt altına alan, genç nesillerle buluşturan bir arşiv ve tasarım asistanı olarak değerlendirilmelidir.

Bu doğrultuda, alanda çalışacak araştırmacı ve sanatçılara şu öneriler sunulabilir:

Üretim süreçlerinde kaynağı belirsiz küresel veriler yerine, akademik disiplinle oluşturulmuş yerel dokuma arşivleri kullanılmalı ve kültürel kaynağa sadakat gösterilmelidir.

Tasarımlar yalnızca algoritmanın inisiyatifine bırakılmamalı; sosyolojik ve sanatsal bir süzgeçten geçirilerek insanın kavramsal dokunuşunu içeren hibrit bir yaratıcılık modeli benimsenmelidir.

Teknoloji, kültürel mirası modern çağda yeniden üretmek ve tasarım öğrencilerine ilham vermek amacıyla etkin bir belgeleme aracı olarak kullanılmalıdır.

Kadim Türk dokuma sanatının istikbali; insanın derin maneviyatı ile çağın teknik imkânlarının, köklerimize hürmet eden bir ahenkle harmanlanmasıyla şekillenecektir. Yapay zekâ, ata yadigârı geleneğimizi hissizce kopyalayan ruhsuz bir makine olmaktan çıkıp; asırlık tezgâhların sessiz dilini, özüne ve asaletine halel getirmeden yarınlara aktaran sadık bir köprü vazifesi görmelidir.

Kaynakça

AYTAÇ, Ahmet ve İLBAK, Merve, *Başbakanlık Osmanlı Arşiv'lerinde El Dokumalarına Dair Önemli Kayıtlar*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2014.

AYTAÇ, Ahmet, "Yabancı Ressamların Tablolarında Tasvirlenen Konya Yöresi Halıları", *Vizyon Dergisi*, Konya, S: 22, Mayıs 2012, s. 82-83.

AYTAÇ, Ahmet, *Geleneksel Türk El Dokumacılığı Sanatı*, Konya, 1999.

AYTAÇ, Ahmet, *Hotamış Türkmen Kilimleri*, Konya, İl Kültür ve Turizm. Md.lüğü Yayını No:44, 2003.

DEREVYANKO, Nataliya ve ZALEVSKA, Olena,"Midjourney, Stable Diffusion ve DALL-E Sinir Ağlarının Karşılaştırmalı Analizi ve Tasarım Uzmanlık Alanlarındaki Öğrencilerin Eğitim Sürecinde Uygulanma Biçimleri", *Mukachevo Devlet Üniversitesi Bilimsel Bülteni "Pedagoji ve Psikoloji" Serisi,* Ağustos 2023, 9 3), s. 36-44.

KAYIM, Nurdan, "Yapay Zekanın Halkla İlişkiler Uygulamalarındaki Yeri", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ABD Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2021.

KIZILASLAN, Nazlı ve İSMAİLOĞLU K., Düriye, "Teknolojinin ve Dijitalleşmenin Geleneksel Türk Sanatlarına Yansımaları", *Medeniyet Sanat - İMÜ Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2021, s. 105-126.

ONURSOY, Sibel, "Üniversite Gençliğinin Dijital Okuryazarlık Düzeyleri: Anadolu Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma" *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 2018, 6(2), s. 989-1013. https://doi.org/10.19145/e-gifder.422671

SOYSALDI, Aysen, "Türk Kilimlerinde Dokuma Teknikleri ve Boyama Özellikleri", *Erdem*, *10* (30), s. 599-613.

ÖZET METİNLER

DİJİTAL KÖY ODALARI: FACEBOOK KÖY GRUPLARINDA GELENEKSEL SOSYAL MEKÂNIN YENİDEN ÜRETİMİ

DIGITAL VILLAGE ROOMS: THE REPRODUCTION OF TRADITIONAL SOCIAL SPACE IN FACEBOOK VILLAGE GROUPS

Zülal SÖĞÜT*

Özet

Kültürün sürekliliği, yalnızca anlatı, inanış ve uygulamaların varlığına değil, bunların üretildiği, paylaşıldığı ve kuşaklar arasında aktarıldığı sosyal ortamlara da bağlıdır. Anadolu kırsalında köy odası ve köy kahvesi, uzun süre haberleşme, sohbet, dayanışma, misafirperverlik, yaygın eğitim, sözlü aktarım, yerel kamuoyu oluşturma ve aidiyet üretme gibi işlevleri bir arada üstlenen temel sosyal mekânlar olmuştur. Günümüzde sosyal medyanın kırsal yaşama yerleşmesiyle birlikte bu işlevlerin bir bölümü, köy ve kırsal mahalle adıyla oluşturulan Facebook gruplarında yeni teknik ve iletişimsel koşullar altında yeniden örgütlenmektedir. Bu çalışma, söz konusu grupları "dijital köy odası" kavramı üzerinden ele almaktadır. Kavram, Facebook gruplarını geleneksel mekânların birebir karşılığı olarak değil, bu mekânlarda karşılanan toplumsal ihtiyaçların dijital ortamda süren, dönüşen ve yeni biçimler kazanan karşılıkları olarak tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Çalışmanın temel sorusu, Facebook köy gruplarının geleneksel kırsal sosyal mekânların hangi işlevlerini sürdürdüğü, hangilerini dönüştürdüğü ve hangi yeni işlevleri ortaya çıkardığıdır. Halk biliminin kültürel ortam, işlev ve aktarım kavramlarından hareket eden araştırmada, Eskişehir'e bağlı köy ve kırsal mahalleler adına oluşturulmuş Facebook gruplarındaki paylaşım, yorum ve etkileşim örnekleri işlevsel açıdan sınıflandırılmaktadır. Çalışma, dijital köy odalarının coğrafi sınırları aşan "uzaktan köylülük" biçimlerine, yorumlarla örülen kolektif hatırlama süreçlerine, cinsiyet ve yaş bakımından genişleyen katılım olanaklarına, kalıcı fakat kırılgan bir yerel bellek kaydına imkân tanıdığını tartışmaktadır. Aynı zamanda grup yöneticilerinin denetimi, platformun algoritmik yapısı, mahremiyet sorunları ve topluluk içi gerilimlerin görünürlük kazanması gibi sınırlılıklara dikkat çekmektedir. Böylece kırsal dijitalleşmenin, geleneksel sosyal mekânların ortadan kalktığı doğrusal bir süreç değil, çevrim içi ve çevrim dışı ilişkilerin iç içe geçtiği melez bir dönüşüm olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijital köy odası, köy odası, köy kahvesi, Facebook grupları, kırsal topluluk, dijital folklor, kültürel bellek.

Abstract

The continuity of culture depends not only on the existence of narratives, beliefs and practices, but also on the social settings in which they are produced, shared and transmitted across generations. In rural Anatolia, the village room (köy odası) and the village coffeehouse (köy kahvesi) long served as key social spaces that combined functions such as news exchange, conversation, solidarity, hospitality, informal education, oral transmission, the formation of local public opinion and the production of belonging. With the integration of social media into rural life, some of these functions are now being reorganized under new technical and communicative conditions in Facebook groups created in the name of villages and rural neighborhoods. This study examines these groups through the concept of the "digital village room." The concept is used not to present Facebook groups as exact equivalents of traditional spaces, but to describe how the social needs once met in those spaces continue, change and take new forms in the digital environment. The central question of the study is which functions of traditional rural social spaces Facebook village groups sustain, which they transform, and which new functions they generate. Drawing on the folkloristic concepts of cultural context, function and transmission, the research classifies posts, comments and interactions from Facebook groups of villages and rural neighborhoods in Eskişehir according to their functions. The study argues that digital village rooms enable forms of "remote villagehood" that extend beyond geographical boundaries, collective remembering built through comment threads, broader participation in terms of gender and age, and a durable yet fragile record of local memory. It also draws attention to limitations such as administrator control, the algorithmic structure of the platform, privacy concerns and the increased visibility of intra-community tensions. In this way, the study contends that rural digitalization is not a linear process in which traditional social spaces disappear, but a hybrid transformation in which online and offline relations are intertwined.

Keywords: Digital village room, village room, village coffeehouse, Facebook groups, rural community, digital folklore, cultural memory.

* Öğr. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Eskişehir/Türkiye. ORCID: 0000-0001-5998-6909. E-Posta: zulalya11@windowslive.com

DOKUMADAN GİYİME: ESKİŞEHİR KİLİM MOTİFLERİNİN GELENEKSEL GİYSİLERE YANSIMASI

FROM WEAVING TO APPAREL: THE REFLECTION OF ESKİŞEHİR RUG MOTIFS ON TRADITIONAL GARMENTS

Tuğçe ÖZDEMİR YÜKSEL*

Özet

Geleneksel dokuma kültürü, toplumların tarihsel hafızasını, estetik anlayışını ve sembolik anlatım biçimlerini kuşaktan kuşağa aktaran önemli bir kültürel miras alanıdır. Anadolu'da kilimler yalnızca gündelik kullanım amacı taşıyan eşyalar değil; aynı zamanda toplumsal statü, inanç sistemi, aile yapısı ve yaşam döngüsüne ilişkin mesajlar barındıran halk bilgisi ürünleridir. Eskişehir, Yörük-Türkmen kültürü ile yerleşik Anadolu yaşamının kesişim alanında bulunması sebebiyle zengin motif çeşitliliğine sahiptir. Koçboynuzu, eli belinde, hayat ağacı, elma, çekirdek, çiçek, muska, akrep, su yolu, yıldız, tarak, süpürge ve sülüklü gibi motifler; bereket, korunma, evlilik, soyun devamı, güç ve aidiyet gibi anlamlarla kilimlerde yer almakta, aynı zamanda geleneksel giysilerde de süsleme unsuru olarak kullanılmaktadır. Cepken, bindallı, önlük, kuşak, başörtüsü ve işlemeli yeleklerde bu motiflerin nakış, bordür ve renk düzeniyle yeniden işlendiği görülmektedir.

Bu bildiride, Eskişehir kilim motiflerinin geleneksel giysilere yansıma biçimleri halk bilimsel bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış; literatür taraması, görsel inceleme, motif karşılaştırması ve derleme çalışması ile görüşme ve gözlemler esas alınmıştır. Sivrihisar, Mihalıççık, Beylikova, Muttalip ve Türkmen yerleşimlerinden seçilen örnekler üzerinden motiflerin yalnızca estetik bir unsur olmadığı, aynı zamanda toplumsal anlam taşıyan sembolik bir anlatım dili oluşturduğu değerlendirilecektir. Çalışma sonucunda, dokumadan giysiye aktarılan motiflerin kültürel sürekliliğin korunmasında önemli bir işlev üstlendiği ve yerel kimliğin görünür kılınmasına katkı sağladığı ortaya konulacaktır. Geleneksel motiflerin çağdaş tasarım anlayışı ve akademik çalışmalarla desteklenmesi, bu kültürel birikimin gelecek kuşaklara aktarılması açısından önemli görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: motif, kilim, geleneksel giysi, dokuma, Eskişehir.

Abstract

Traditional weaving culture is an important cultural heritage domain that transmits the historical memory, aesthetic understanding, and symbolic modes of expression of societies from generation to generation. In Anatolia, rugs are not merely items intended for daily use; they are also folklore products containing messages regarding social status, belief systems, family structure, and the life cycle. Due to its location at the intersection of Yörük-Turkmen culture and settled Anatolian life, Eskişehir possesses a rich variety of motifs. Motifs such as the ram's horn (koçboynuzu), hands on hips (eli belinde), tree of life (hayat ağacı), apple, seed, flower, amulet (muska), scorpion, water path (su yolu), star, comb, broom, and leech (sülüklü) appear in rugs with meanings such as fertility, protection, marriage, lineage continuation, power, and belonging, while also being used as decorative elements in traditional garments. It is observed that these motifs are reworked with embroidery, borders, and color arrangements on vests (cepken), bindallı, aprons, sashes, headscarves, and embroidered waistcoats (yelek).

In this paper, the ways in which Eskişehir rug motifs are reflected in traditional garments are addressed from a folkloric perspective. A qualitative method was utilized in the research; literature review, visual analysis, motif comparison, compilation work, and interviews and observations were taken as basis. Through selected examples from Sivrihisar, Mihalıççık, Beylikova, Muttalip, and Turkmen settlements, it will be evaluated that the motifs are not merely aesthetic elements, but also constitute a symbolic narrative language carrying social meaning. As a result of the study, it will be demonstrated that motifs transferred from weaving to apparel assume an important function in preserving cultural continuity and contribute to making local identity visible. Supporting traditional motifs with contemporary design approaches and academic studies is considered crucial for transmitting this cultural accumulation to future generations.

Keywords: motif, rug, traditional garment, weaving, Eskişehir.

* Öğr. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Eskişehir/Türkiye. E-Posta: tugceozdemir26@gmail.com

FROM TURKISH KEBAP TO POLISH KEBSIK: BORROWING, WORD FORMATION, AND THE CULTURAL INDEXICALITIES OF KEBAB IN POLISH

TÜRKÇE "KEBAP"TAN LEHÇE "KEBSİK"E: LEHÇEDE "KEBAB"IN ALINTILANMASI, SÖZCÜK YAPIMI VE KÜLTÜREL DİZİNSELLİĞİ

Joanna SZERSZUNOWICZ*

Abstract

Food-related terms are a productive site for examining lexical borrowing, semantic change, and the cultural indexicalities that accompany contact-induced lexical innovation. This paper analyzes the Polish trajectory of kebab (ultimately from Turkish kebap) as a case of borrowing that has undergone rapid nativization and pragmatic enrichment since the 1990s. Building on work in contact linguistics and lexical diffusion, and drawing on sociolinguistic approaches to indexicality and enregisterment, I treat kebab not only as a culinary label but also as a socially meaningful sign that participates in the semiotics of everyday urban life. The analysis addresses two questions: (1) how Polish word-formation resources and evaluative morphology reframe the borrowed base in a local system of naming and stance-taking, and (2) how recurring meme formats circulate and stabilize lay metalinguistic commentary about kebab. The first part examines derivative formations and orthographic variants (e.g., kebabowicz, kebabownia, kebs, kebsik) as evidence of lexical entrenchment and category expansion. The second part examines Polish-language internet memes as a discourse arena in which the item becomes linked to recognizable personae and settings (e.g., late-night food, student life, and downtown routines). Memes are analyzed qualitatively using discourse-semiotic analysis, focusing on recurrent frames, recurring scripts, stance markers, and the indexical links through which kebab becomes culturally legible in Polish online circulation. The material comes from traditional and online Polish dictionaries and lexicographic monitoring projects (including Wielki słownik języka polskiego PAN and the Obserwatorium Językowe Uniwersytetu Warszawskiego) as well as a curated set of memes collected via Google Images searches (keywords: kebab and selected derivatives; 1990–present; duplicates removed). Overall, the paper argues that the Polish kebab complex exemplifies contact-induced lexical change: a borrowing that becomes entrenched through nativizing word-formation and undergoes pragmatic and semantic restructuring as it diffuses into new registers and interactional contexts.

Keywords: lexical borrowing; contact linguistics; word formation; indexicality; enregisterment; internet memes; Polish.

Özet

Yiyecekle ilgili terimler; sözcüksel alıntılamayı, anlamsal değişimi ve diller arası temasa dayalı (contact-induced) sözcüksel yeniliğe eşlik eden kültürel dizinsellikleri (indexicalities) incelemek için oldukça verimli bir alandır. Bu makale, (kökeni Türkçe kebap sözcüğüne dayanan) kebabın Lehçedeki serüvenini, 1990'lardan bu yana hızlı bir yerlileşme ve edimbilimsel zenginleşme (pragmatic enrichment) geçiren bir alıntı vakası olarak analiz etmektedir. Temas dilbilimi ve sözcüksel yayılım alanlarındaki çalışmalara dayanarak ve dizinsellik ile dilsel kayıtlandırma (enregisterment) konularındaki toplumbildilimsel yaklaşımlardan yararlanarak, kebabı yalnızca bir mutfak etiketi olarak değil, aynı zamanda gündelik kentsel yaşamın göstergebilimine katılan, toplumsal açıdan anlamlı bir gösterge olarak ele alıyorum.

Analiz iki temel soruyu ele almaktadır: (1) Lehçedeki sözcük yapım kaynakları ve değerlendirici biçimbilimin, ödünç alınan bu kökü yerel bir adlandırma ve tutum belirleme sisteminde nasıl yeniden çerçevelediği ve (2) tekrarlanan mem (meme) formatlarının kebab hakkındaki uzman olmayan üst-dilsel (metalinguistic) yorumları nasıl dolaşıma soktuğu ve kalıcılaştırdığı. Birinci bölüm, türemiş yapıları ve yazım varyantlarını (ör. kebabowicz, kebabownia, kebs, kebsik), sözcüksel yerleşikleşmenin ve kategori genişlemesinin bir kanıtı olarak incelemektedir. İkinci bölüm ise Lehçe internet memlerini, bu ögenin tanınabilir karakterler ve ortamlarla (ör. gece geç saatlerde yenen yemek, öğrenci hayatı ve şehir merkezi rutinleri) bağlantılı hâle geldiği bir söylem alanı olarak ele almaktadır. Memler; tekrarlanan çerçeveler, yinelenen senaryolar (scripts), tutum belirteçleri ve kebabın Lehçe çevrimiçi dolaşımda kültürel olarak okunabilir hâle gelmesini sağlayan dizinsel bağlantılara odaklanılarak, söylemsel-göstergebilimsel (discourse-semiotic) analiz yoluyla nitel olarak incelenmiştir.

* Doç. Dr., Bialystok Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Leksikoloji ve Pragmalinguistik Bölümü, Polonya. E-Posta: j.szerszunowicz@uwb.edu.pl

Çalışmanın materyali, geleneksel ve çevrimiçi Lehçe sözlükler ile sözlükbilimsel izleme projelerinden (PAN Büyük Lehçe Sözlüğü ve Varşova Üniversitesi Dil Gözlemevi dâhil) ve Google Görseller aramalarıyla derlenmiş bir mem setinden (kebab ve seçilmiş türevleri anahtar kelimeleriyle; 1990'dan günümüze; tekrarlananlar çıkarılarak) oluşmaktadır. Genel olarak bu makale, Lehçedeki kebab kompleksinin diller arası temasa dayalı sözcüksel değişime iyi bir örnek teşkil ettiğini savunmaktadır: yerlileştirici sözcük yapımı yoluyla dilde yer edinen ve yeni metin türlerine (registers) ve etkileşimsel bağlamlara yayıldıkça edimbilimsel ve anlamsal yönden yeniden yapılanan bir alıntı sözcük.

Anahtar Kelimeler: sözcüksel alıntılama; temas dilbilimi; sözcük yapımı; dizinsellik; dilsel kayıtlandırma (enregisterment); internet memleri; Lehçe.

SPİRİTÜEL ARAYIŞ VE GELENEKSEL KUTLAMALAR: ASÜ HIDIRELLEZ KUTLAMALARI ÖRNEĞİ

SPIRITUAL QUEST AND TRADITIONAL CELEBRATIONS: THE CASE OF ASÜ HIDIRELLEZ CELEBRATIONS

Ergin ALTUNSABAK*

Özet

Bu bildiride mitin iki yönlü bir fonksiyona sahip olduğu tezinden hareketle söz konusu yönlerden birini yitirmesi durumunda dahi diğer yönüyle işlevselliğini koruduğu ve bu sayede modern dönemde de varlığını ve etkisini sürdürmesiyle mit ve spritüal pratik tartışması aralanmaktadır. Mit, öncelikle politika ve ekonomi gibi alanları da kapsayan sosyo-kültürel bağlam içinde, dolayısıyla toplumsal düzlemde işlev görmektedir. Bununla birlikte mit, bireyin dünyevi hayattaki anlam arayışına yanıt üretmesi bakımından, yalnızca toplum sözleşmesine katılımı sağlayan bir araç olmanın ötesinde, psikolojik bir sığınma alanı olarak da işlev üstlenmektedir.

Bu çalışmada, söz konusu yaklaşımdan hareketle mitin sahip olduğu fonksiyonlar, kurumsallaşma süreci ve mit-din ilişkisi ele alınmakta; ardından dinsel pratiklerden uzaklaşan bireylerin, mitin sürekliliğinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek çağdaş spritüel akımlara yönelme süreçleri folklorik bir perspektifle incelenmektedir.

Çalışma, öncelikle mitlerin ortaya çıkış nedenini açıklayan inanma arzusunun çözümlenmesiyle başlamaktadır. Bu çerçevede, inanç temelli olarak oluşan mitlerin hem toplumsal hem de bireysel işlevleri tartışılmaktadır. Sonrasında ise mitlerin iklim ve coğrafya gibi etkenler doğrultusunda çeşitlenmesi; kurumsallaşma süreciyle birlikte mit ve din kavramları arasındaki ilişkinin dönüşümü irdelenmektedir. Bu dönüşümün neticesinde inancın sosyo-politik çıktısının sekülerleşme sürecine etkisi ve seküler bireyin dinin psikolojik boyutuna duyduğu ihtiyaç silsilesi takip edilmektedir. Bahsedilen ihtiyaç doğrultusunda bireyin yeniden mite yönelimi ve spritüel akımların ortaya çıkış dinamikleri aynı çerçevede değerlendirilmektedir.

Son olarak, Hıdırellez gibi sosyo-kültürel ve mitolojik açıdan önemli bir geleneksel kutlamaya ve bu kutlama kapsamında icra edilen ritüellere karşı gençlerin ilgisi örneklem alınarak geleneksel kutlamalar yalnızca aidiyet, kimlik ve politika ekseninde değil; spritüel işlevi bağlamında tartışılmaktadır. Halk arasında söz konusu kutlama her ne kadar bir inanç sistemine dayalı olarak gerçekleştiriliyor olsa da bazı gençlerin, bu dinsel kutlama içerisinde yer alan pratikleri daha çok spritüel bir deneyim olarak değerlendirdiği gözlemlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Mit, Spritüel, İnanç, Hıdırellez, Ritüel.

Abstract

This paper, building on the thesis that myth has a dual function, opens up a discussion on myth and spiritual practice by arguing that even if one of these functions is lost, myth preserves its functionality through the other, thereby maintaining its presence and influence in the modern era. Myth primarily operates within a socio-cultural context that encompasses fields such as politics and economics, and thus functions on a societal level. At the same time, insofar as it provides answers to the individual's search for meaning in worldly life, myth goes beyond being merely a tool that facilitates participation in the social contract; it also serves as a psychological refuge.

From this perspective, the study examines the functions of myth, its process of institutionalization, and the relationship between myth and religion. It then analyzes, from a folkloric standpoint, the tendency of individuals who distance themselves from religious practices to turn toward contemporary spiritual movements, which can be considered an extension of the continuity of myth.

The study begins with an analysis of the desire to believe, which explains the emergence of myths. Within this framework, the social and individual functions of belief-based myths are discussed. Subsequently, the diversification of myths in relation to factors such as climate and geography, as well as the transformation of the relationship between myth and religion through the process of institutionalization, are examined. As a result of this transformation, the study traces the impact of the socio-political outcomes of belief on the process of secularization, along with the sequence of needs that lead the secular individual to seek the psychological dimension of religion. In line with these needs, the individual's renewed orientation toward myth and the dynamics underlying the emergence of spiritual movements are evaluated within the same framework.

Finally, taking as a case study the interest of young people in a socio-culturally and mythologically significant traditional celebration such as Hıdırellez, along with the rituals performed within its scope, the paper dis-

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Aksaray/Türkiye. ORCID: 0000-0002-7906-1257. E-Posta: erginaltunsabak.ea0@gmail.com

cusses traditional festivities not only in terms of belonging, identity, and politics, but also in relation to their spiritual function. Although this celebration is performed within a belief system among the public, it is observed that some young people tend to regard the practices involved in this religious celebration more as a spiritual experience.

Keywords: Religion, Myth, Spirituality, Belief, Hıdırellez, Ritual

TÜRKİYE'DE TÜRK DÜNYASI ÜZERİNE AKADEMİK ÇALIŞMALARIN EĞİLİMLERİ (2011–2026): KAZAN TATAR SAHASI ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

TRENDS IN ACADEMIC STUDIES ON THE TURKIC WORLD IN TÜRKIYE (2011–2026): AN ANALYSIS BASED ON THE KAZAN TATAR FIELD

Gözde GÜNGÖR[*]
Filiz GÜVEN[**]

Özet

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Türk dünyasıyla yeniden temas imkânları genişlemiş ve kardeş Türk halkları arasında kültürel birliği güçlendirmeye yönelik kapsamlı girişimler başlatılmıştır. Bu süreçte Türk dünyasına yönelik akademik ilgi belirgin biçimde artmış; dil, edebiyat ve kültür incelemeleri bu birliğin yeniden tesisinde önemli bir araç olarak görülmüştür. 1990'lı yıllar ve 2000'lerin başında Türk dünyasının kültürel ve edebî birikimini tanıyabilmek amacıyla yoğun çeviri faaliyetleri yürütülmüş; bu çeviriler aracılığıyla elde edilen edebî malzeme, eser ve yazar merkezli ilk akademik değerlendirmelere zemin hazırlamıştır.

Bu bildiri, söz konusu başlangıç sürecinin ardından 2011–2026 yılları arasında Türkiye'de Türk dünyası üzerine yapılan akademik çalışmaların nasıl bir seyir izlediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Kazan Tatar sahasına ilişkin araştırmalar örneklem olarak seçilmiş ve yayımlanmış yaklaşık elli araştırma makalesi değerlendirilmiştir. İncelemede çağdaş edebî anlatıları konu edinen çalışmalar ile halk bilimi odaklı araştırmalar birlikte ele alınmış; dilbilimsel çalışmalar ve metin neşirleri kapsam dışında tutulmuştur.

Nitel içerik analizi yöntemi çerçevesinde yürütülen çalışmada makaleler, genel eğilimleri ortaya koymayı amaçlayan birer örneklem olarak değerlendirilmiş; yazar ve eser tercihleri, dönemsel yoğunlaşmalar, tematik yönelimler ve yöntemsel yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılmıştır. İnceleme sonucunda Türk akademisinde Türk dünyası incelemelerinin büyük ölçüde modernleşme süreci, millî kimlik, ideoloji ve kültürel hafıza temaları etrafında yoğunlaştığı; kuramsal yaklaşımların ve karşılaştırmalı edebiyat perspektiflerinin ise sınırlı kaldığı gözlemlenmiştir. Halk bilimi odaklı araştırmalarda daha çok geçiş dönemleri ve toplumsal uygulamaların ele alındığı çağdaş edebiyatı konu edinen çalışmalarda ise ekseriyetle millî kimliğin taşıyıcısı olarak nitelendirilen klasik yazarlara odaklanıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Sovyet dönemi yazarları ile klasik Sovyet anlatılarının mevcut örneklemde belirgin bir yer tutmadığı ve aynı şekilde halk bilimi çalışmalarında da Sovyet devri bağlamına yönelik incelemelere yer verilmediği görülmüştür. Çağdaş yazarlar ise çoğunlukla kimlik ve tarih eksenli eserleri üzerinden incelemeye dâhil edilmiş; bu durum, söz konusu çalışmalarda araştırmacıların tematik tercihlerinin belirleyici olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk dünyası edebiyatları, Kazan Tatar Türkleri, modern edebiyat, halk bilimi, akademik eğilimler.

Abstract

Following the dissolution of the Soviet Union in 1991, opportunities for renewed contact with the Turkic world expanded, leading to comprehensive initiatives aimed at strengthening cultural unity among Turkic peoples. In this context, academic interest in the Turkic world increased significantly, and studies in language, literature, and culture came to be regarded as key instruments in reconstructing this shared cultural space. During the 1990s and early 2000s, extensive translation activities were carried out to introduce the literary and cultural heritage of the Turkic world, providing the foundation for early academic evaluations centered on authors and texts.

This paper aims to examine the trajectory of academic studies on Turkic world literatures in Türkiye between 2011 and 2026, following this initial phase. Within this framework, studies focusing on Kazan Tatar literature were selected as a sample, and approximately fifty research articles published during this period were analyzed. The study considers both contemporary literary analyses and folklore-oriented research, while excluding linguistic studies and critical editions.

Employing qualitative content analysis, the articles were treated as representative samples to identify general tendencies, including author and text preferences, periodization patterns, thematic orientations, and methodological approaches. The findings indicate that literary studies in Turkish academia predominantly focus on the-

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sinop/Türkiye. ORCID: 0000-0002-2634-6793. E-Posta: ggungor@sinop.edu.tr
[**] Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sinop/Türkiye. ORCID: 0000-0002-9123-929X. E-Posta: fguven@sinop.edu.tr

mes such as modernization, national identity, ideology, and cultural memory, while theoretical frameworks and comparative literary perspectives remain limited. Folklore studies tend to address transitional periods and social practices, whereas contemporary literary research largely concentrates on canonical authors perceived as carriers of national identity. Furthermore, Soviet-era authors are addressed only to a limited extent, with classical Soviet narratives occupying no significant place in the examined corpus; similarly, folklore studies rarely engage with the Soviet context. Contemporary authors are primarily analyzed through themes of identity and history, suggesting that thematic preferences of researchers play a decisive role in shaping the scope and direction of these studies.

Keywords: Turkic world literatures, Kazan Tatar Turks, modern literature, folklore studies, academic trends.

ZİYA GÖKALP'IN MASALLARININ OKUNABİLİRLİK DÜZEYLERİNİN BELİRLENMESİ

DETERMINING THE READABILITY LEVELS OF ZIYA GÖKALP'S FAIRY TALES

Ali CANBULAT*

Özet

Türkçe eğitimi; dinleme, konuşma, okuma ve yazmadan oluşan dört temel dil becerisinin kazandırılmasını ve geliştirilmesini amaçlamaktadır. Dinleme ve konuşma becerileri bireyin sözlü iletişim kurabilme yeterliliğini ortaya koyarken okuma ve yazma becerileri düşüncenin yazılı dil aracılığıyla anlamlandırılması ve aktarılmasını sağlamaktadır. Okuma becerisi bireyin yazılı simgeleri çözümleyerek anlam kurmasını sağlayan zihinsel bir etkinliktir. Birey okuma sürecinde metinle etkileşim kurarak anlam üretme, yorumlama ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Okuma metinlerinde kelime uzunluğu, cümle uzunluğu ve söz varlığı okunabilirliği belirleyen temel ölçütler arasında yer almaktadır. Okunabilirlik, okuyan açısından metinlerin kolay veya güç anlaşılır olmasıdır. Okunabilirlik düzeyi yüksek olan metinler, bireyin okuma sürecine daha etkin katılımını sağlarken uygun düzeyde seçilmeyen metinler ise anlam kurma sürecini zorlaştırabilmektedir. Bu araştırmanın amacı Ziya Gökalp'ın düzyazı biçiminde yazdığı masalların okunabilirlik düzeylerini belirlemektir. Araştırmanın inceleme nesnesini Ziya Gökalp'ın düzyazı biçiminde yazdığı masalları oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri doküman incelemesiyle elde edilmiştir. Araştırma kapsamında 'Keloğlan', 'Tembel Ahmet', 'Kuğular', 'Nar Tanesi yahut Düzme Keloğlan', 'Keşiş, Ne Gördün?', 'Pekmezci Anne', 'Yılan Beyle Piltan Bey' adlı masallar incelenmiştir. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma kapsamında incelenen masallara Ateşman (1997) ve Çetinkaya- Uzun (2010) okunabilirlik formülleri uygulanmıştır. İncelenen masalların Ateşman (1997) okunabilirlik formülüne göre 'Kolay' okunabilir düzeyde; Çetinkaya- Uzun (2010) okunabilirlik formülüne göre 'Eğitsel Okuma (8 ve 9. sınıf seviyesi)'düzeyinde olduğu belirlenmiştir. Araştırmanın bulgularından hareketle Ziya Gökalp'ın düzyazı biçiminde yazdığı masalların Türkçe eğitiminde kullanılabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Türkçe eğitimi, okuma becerisi, okunabilirlik, Ziya Gökalp, masal.

Abstract

Turkish language education aims to facilitate the acquisition and development of four fundamental language skills: listening, speaking, reading, and writing. Listening and speaking skills demonstrate an individual's proficiency in establishing oral communication, whereas reading and writing skills enable the interpretation and transmission of thought through written language. Reading skill constitutes a cognitive process through which individuals decode written symbols to construct meaning. During the reading process, individuals interact with the text to generate, interpret, and evaluate meaning. In reading materials, word length, sentence length, and vocabulary serve as primary determinants of readability. Readability refers to the ease or difficulty with which a text can be comprehended by the reader. Texts with high readability levels promote more effective engagement in the reading process, while those not appropriately matched to the reader's proficiency may hinder meaning construction. This study aims to determine the readability levels of Ziya Gökalp's fairy tales composed in prose form. The research subject comprises Gökalp's prose fairy tales. Data were obtained through document analysis. The study examined the following tales: Keloğlan, Tembel Ahmet, Kuğular, Nar Tanesi yahut Düzme Keloğlan, Keşiş, Ne Gördün?, Pekmezci Anne, and Yılan Beyle Piltan Bey. The collected data were analyzed using descriptive analysis methods. Ateşman (1997) and Çetinkaya-Uzun (2010) readability formulas were applied to the tales under investigation. Findings reveal that the tales exhibit an "Easy" readability level according to the Ateşman (1997) formula and an "Educational Reading" level (corresponding to 8th-9th grade) per the Çetinkaya-Uzun (2010) formula. Drawing from these results, it is concluded that Ziya Gökalp's prose fairy tales are suitable for integration into Turkish language instruction.

Keywords: Turkish education, reading skill, readability, Ziya Gökalp, fairy tale.

* Arş. Gör., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Antalya/Türkiye. ORCID: 0000-0002-7017-5645. E-Posta: ali.canbulat@alanya.edu.tr