

# MUKADDİME

Cilt: 10 • Sayı: 1 • Yıl: 2019  
e-ISSN: 2459-0711



# MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711  
Cilt 10, Sayı 1, Bahar 2019  
Volume 10, No 1 Spring 2019

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına Sahibi  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Social Sciences  
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Baş Editör | Editor in Chief  
Doç. Dr. Ömer Bozkurt

Editörler | Editors  
Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yücedağ

Editör Kurulu | Editorial Board  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kayaoğlu (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yücedağ (Mardin Artuklu Üni.)  
Prof. Dr. Beyhan Kanter (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Hayrullah Acar (Mardin Artuklu Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Faysal Özdaş (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi. M. Fatih Kılıç (Mardin Artuklu Üni.)  
Prof. Dr. Julian Rentsch (Johannes Gutenberg Uni. Mainz) J. Prof. Dr. Petr Kucera (Hamburg Uni.)  
Doç. Dr. Halis Sakız (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Şanlı (Mardin Artuklu Üni.)

Redaksiyon | Redaction  
Türkçe: Arş. Gör. Burçin Özdemir, Arş Gör. Mehmet Yalçinkaya  
İngilizce: Arş. Gör. Yunus Maviş

İletişim | Correspondence  
Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km Mardin Tel: + 90 482 213 4002  
Web: <http://mukaddime.artuklu.edu.tr>, [mukaddimedergisi@gmail.com](mailto:mukaddimedergisi@gmail.com)

Dizgi ve Tasarım: Abdullah Özgür Oral, Ömer Bozkurt

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, DOAJ, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBİAD vb. indeks ve veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Social Sciences. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBİAD etc. database.



Danışma Kurulu | Advisory Board\*

Prof. Dr. Abdullah Ekinci (Harran Üniv.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Univ.)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniv.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University Of Tehran)
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. M. Sait Özerverli (Yıldız Teknik Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Kankal (Yıldırım Beyazıt Üniv.)	Prof. Dr. Mahmut Atay (Selçuk Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Ali Murat Yel (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Aynur Özfirat (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Nüket Esen (Boğaziçi Üniv.)
Prof. Dr. Erdoğan Boz (Eskişehir Osmangazi Üni. )	Doç. Dr. Oktay Özel (Bilkent Üniv.)
Prof. Dr. Erica C.d. Hunter (Soas Univ.)	Prof. Dr. Ömer Aytaç (Firat Üniv.)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üniv.)	Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. İbrahim Özcoşar (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniv.)
Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üniv.)	Prof. Dr. Richard Foltz (Concordia Univ.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Saim SAVAŞ (Uşak Üniv.)
Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üniv.)	Prof. Dr. Sami Şener (Doğuş Üniv.)
Doç. Dr. İrfan Yıldız (Dicle Üniv.)	Doç. Dr. Salih Akın (Université De Rouen)
Prof. Dr. Julian Rentszsch (Johannes Gutenberg Univ.)	Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.)	Prof. Dr. Turan Karataş (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv.)
Prof. Dr. Kayhan Delibaş (Adnan Menderes Üniv.)	Prof. Dr. Vahap Özpolat (Mardin Artuklu Üniv.)

\* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

# MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

MUKADDİME DERGİSİ 2019 YILI 10. CİLT 1. SAYI HAKEMLERİ  
REFEREES of MUKADDİME in Volume 10, NO 1, the Year 2019

Prof. Dr. Abdullah Ekinci, Harran Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Altuğ Günar, Bandırma Onyedİ Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman Adak, Mardin Artuklu Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Tek, Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı, Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin Artuklu Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Gürbıyık, Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Prof. Dr. Edip Çağmar, Dicle Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Cuma Ercan, Kilis Üniversitesi
Prof. Dr. Hakan Samur, Batman Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Devrim Ertürk, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek, Cumhuriyet Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Hasan Çiftçi, Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut Ayar, Kırklareli Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Fıdani, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Walter Andrews, University of Washington	Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yücedağ, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Kaya, Cumhuriyet Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Kadir Çakar, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Tan, İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Kamuran Gökdağ, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Efe Baştürk, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Melih Sever, Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Gülberk Bilecik, İstanbul Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Metin Atmaca, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Hanifi Şahin, Atatürk Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Cevat Acar, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Kristina L. Richardson, Queens College/ City University of London	Dr. Öğr. Üyesi Necat Keskin, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Musa Öztürk, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Nesim Sönmez, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Uyar, Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Doru, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer Yalçınkaya, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Serdar Ünal, Adnan Menderes Üniversitesi
Doç. Dr. Osman Uluyol, Adıyaman Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Seven Erdoğan, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Özgür Yılmaz, Gümüşhane Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Şanlı, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Tahir Pekasil, Mardin Artuklu Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Zela Başak Kızılkın, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli, İstanbul Üniversitesi	Dr. Hakan Aslan, Bahçeşehir Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus Cengiz, Mardin Artuklu Üniversitesi	



# İçindekiler | Contents

## Takdim

VII

Makaleler - Articles

## Feridun Bilgin

Aziz Efendi'nin Risâlesinde Kürt Emirleri  
(iv. Murad Dönemi, 1623-1640) 1 Kurdish Emirs in the Report of Aziz Efendi  
(The Reign of Murad IV, 1623-1640)

## Eral Ceylan

Ahmed Tebrizî'nin Şehinşahnamesi'nde  
İlhanlıların Mardin Kuşatması, Melik  
Said ve Melik Muzaferüddin İle Olan  
Münasebetleri 21 Mardin Siege of the Ilkhanids and  
Their Relations with Melik Said and  
Melik Muzaferuddin according Ahmet  
Tebrizi's Şehinşahname

## Bilal Altan

XIX. Yüzyıl Sonlarında Cizre'de Kolera  
Salgını ve Yol Açtığı Tahribat 37 The Cholera Outbreak at the End of  
19th Century Cizre and its Devastating  
Impacts

## Kazım Paydaş - İbrahim Halil Tanık

Urfa'da Genel Seçimler (9., 10. ve 11.  
Dönem) 53 General Elections in Urfa (9th, 10th and  
11th Term)

## Halit Yeşilmen

Birlikte Yaşama Tecrübesine ve Ortak  
Yaşam Alanına İşaret Eden Kavramsal Bir  
Çalışma: Ebrulî Kültür (Mardin Örneği) 77 A Conceptual Study Pointing to the  
Experience of Living Together and  
Common Life Area: Ebrulî Culture  
(Example of Mardin)

## Egecan Aydın

Mardin Dinî Mûsikî Kültüründe  
Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir 99 Mawlidhan Hâfız Mehmet Ali Demir in  
Mardin Religious Music Culture

## Abdülhamit Tüfekçioğlu - Şerif Tümer

Mimar Dâvud Ağa'nın İmzalı Eserleri ve  
Üslûbu 115 Style and Signature Work of Architect  
Dâvud Agha

## Osman Aslanoğlu

Di Mem û Zînê De Çend Hunerên Wateyî 141 A Few Arts Related to Meaning in the  
Mem and Zin  
Mem ve Zin'de Anlamla İlgili Bazı Edebî  
Sanatlar

## M. Zahir Ertekin – Şerif Güzel

Xebatên Kurdolojîyê Li Zanîngeha  
Bîngolê (2014-2018) 161 Bingöl Üniversitesi Kürdoloji Çalışmaları (2014-  
2018)  
Kurdology Studies in Bingol University(2014-2018)

## Deniz Aşkın - Nadir Suğur

Geleneksel Otorite ve Liderlik: Dini  
Aktörler Olarak Seydalarda Dinsel  
İtibarın İnşa Süreçleri 195 Traditional Authority and Leadership: The  
Building Processes of Religious Dignity of  
Seydas as Religious Actors

<b>Hatice Kübra Uygur - Ayşegül Koyunca Okca</b>	
Devecilik Kültüründe Havut Hayrının Ritüelistik Uygulamaları	213
	The Ritualistic Practices of the Havut Hayrı in the Culture of Camel
<b>Doğuş Şimşek</b>	
İstanbul'daki Afrikalı Göçmenlerin Günelik Irkçılık Deneyimleri	233
	The Experiences of Everyday Racism against African Migrants in Istanbul
<b>Özgen Felek</b>	
The Human Body as a Mirror in Ottoman Literature	249
	Osmanlı Edebiyatında Bir Ayna Olarak İnsan Bedeni
<b>Hüseyin Çil</b>	
Türkiye'de Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Roman: Bir Edebi Biçimin Sosyolojisi Üzerine	285
	Conservatism and Conservative Novel in Turkey: On the Sociology of a Literary Form
<b>Halil Akçay</b>	
Arap Dili Terminolojisinde 'İvağ	307
	The "İvağ" in Arabic Language Terminology
<b>Ali Fuat Birol</b>	
Estetik, İktidar ve Uluslararası İlişkiler	321
	Aesthetics, Power and International Relations
<b>Sever Işık</b>	
İmtiyaz ve İstisna: Locke ve Schmitt'te Yasa, Egemen ve Olağanüstü Hâl	335
	Prerogative and Exception: Law, Sovereign and Emergency in Locke and Schmitt
<b>Enes Bayraklı - Çağatay Özdemir</b>	
Understanding the Ever-Changing Dynamics in Turkish-EU Relations During the AK Party Era (2002-2018)	355
	AK Parti Döneminde (2002-2018) Türkiye- Avrupa Birliği İlişkilerindeki Sürekli Değişimin Anlaşılması
<b>Serkan Gün - Yakup Durmaz - Alper Tutcu</b>	
Destinasyon İmajının Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Mardin'e Gelen Yerli Turistler Üzerinde Bir Araştırma	375
	The Effect of Destination Image on Visitor Satisfaction: A Research on Domestic Tourists Visiting Mardin
<b>Muhammed Fatih Yürük - İbrahim Halil Ekşi</b>	
Yapay Zekâ Yöntemleri İle İşletmelerin Finansal Başarısızlığının Tahmin Edilmesi: Bist İmalat Sektörü Uygulaması	393
	Financial Failure Prediction of Companies Using Artificial Intelligence Methods: An Application in BIST Manufacturing Sector
<b>İbrahim Hüseyini</b>	
Türkiye'den Almanya'ya Yapılan İhracatın Analizi: 2008-2017	423
	Analyzing of Turkey's Export to Germany: 2008-2017

## Takdim

Düşünce, bir açıdan hatırladıklarımızın bizlere çağrıştırdıklarıdır. Hatırladıklarımız geçmiştiir, tarihtir. Tarih her bilimle ilişkilidir; zira bilimlerin hafızası tarihtir. Tarih bir disiplin olarak geçmişteki yapıp etmeleri çeşitli yöntemlerle ortaya koymakla birlikte felsefi-metodolojik açıdan kendi yapıp ettiklerini de ele alıp inceler. Bütün bilimler için kaçınılmaz ana yöntem budur. Geçmiş ya da tarih, bir yandan geleceğin inşasında tekrara düşmekten bizi alkoyarken diğer yandan yeni şeyler söylememize imkân sağlar. Bilimlerin geçmişlerinde olup bitenleri aktarmaktan başka bir işle uğraşmamaları ise bir tür bilimsel demansa sebebiyet verir ki, böyle bir hastalık yakın geçmiş, ân ve geleceğe dair körlüklere yol açar ve bu durumda ilgili bilim alanı adeta ölüme doğru yol alır. Bu nedenle bilimler geçmiş, ân ve gelecek süreçlerini belli bir metodoloji içerisinde dengelemeyi sürdürebilmelidir. Nasıl ki bir tabip herhangi bir hastalığın tedavisinde sadece geçmiş tedavilerle yetinmeyip yeni yol ve yöntemler, bambaşka tedaviler arayarak maksimal olumlu sonuçlar elde etmeyi istiyorsa, sosyal bilimlerin de bunun gibi, geçmişin üzerine her zaman yeni bir şeyler eklemesi gerekmektedir. Sosyal bilimler daha da ileri giderek belki bugün bizim göremediklerimizi ama gelecekte olabilecek hususları da öngörebilmelidir. Sosyal bilimler kâhinlik yapmayabilir ancak kehanetlerin insanlara ilginç vizyonlar sağladığını unutmuyarak bir tür gelecek kurgusundan da kendisini mahrum bırakmamalıdır.

Sosyal bilimler alanında kendine özgü yaklaşımlarla farklılığını her daim gösteren Mardin Artuklu Üniversitesi, bu yaklaşımını Sosyal Bilimler Enstitüsünün Mukaddime dergisine de yansıtabilmiştir. Mukaddime dergisinin 2019 yılı 10. cildinin 1. sayısında da aynı vizyonla farklı diller, konular, kültürler ve yaklaşımları barındıran önemli makaleleri bulmak mümkündür.

Mukaddime dergisi kendine özgü farklı ve dikkat çekici vizyonuyla her geçen sayıda ilgiye mazhariyetini arttırmaktadır. Çok sayıda yazarın makalelerini yayımlamak için başvuruda bulunduğu dergimiz, standartlarından taviz vermeden, dahası bu standartları arttırarak başvuru sayısına oranla makale yayımlama miktarını arttırmıştır. Mukaddime dergisinin 2019 yılından itibaren EBSCO indeksinde taranmaya başlaması ve SSCI'ya başvurması bu standartların bir göstergesidir. Ayrıca Mukaddime dergisi 2019 yılından itibaren günün ve geleceğin dünya standartlarını gözeterek sadece dijital basım yapmaya karar vermiş ve böylece daha hızlı ve seri bir kimliğe bürünmüştür.

Mukaddime dergisinin bu sayısında da yerel alan çalışmalarına öncelik tanınarak tarih, sosyoloji, sanat, edebiyat, dil, felsefe, uluslararası ilişkiler ve işletme alanlarında özgün ve güçlü makaleler yayımlandı. Makalelerin yazım dilleri arasında Türkçe, Kürtçe ve İngilizce bulunurken, farklı dillerden makalelere her

zaman öncelik tanımak Mukaddime dergisinin temel misyonu olmaya devam etti.

Mukaddime dergisinin hazırlanma ve yayımlanma aşamaları önemli bir çabayı gerektirmektedir. Bu sayımızın hazırlanmasında, derginin işleriyle birinci dereceden ilgilenen editörlerden başta Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı olmak üzere diğer editör Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yücedağ ve bölüm editörleri ile sekreteryaya ve son okumada emeği geçen tüm görev arkadaşlarıma teşekkür etmek isterim. Her zaman olduğu gibi bütün desteğiyle bizlerin yanında olan, teşvik ve tavsiyelerini bizlerden esirgemeyen Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'ya da teşekkürü borç bilirim. Mukaddime dergisinin 10. cilt 1. sayısının ilim dünyasına hayırlı olmasını diler, 10. cilt 2. sayısında yeni makalelerle birlikte olmayı umar, saygılar sunarım.

Baş Editör

Doç. Dr. Ömer Bozkurt

## Aziz Efendi'nin Risâlesinde Kürt Emîrleri (IV. Murad Dönemi, 1623-1640)

Feridun Bilgin<sup>1</sup>

**Öz:** Yavuz Sultan Selim ile başlayan ve Kanunî Sultan Süleyman ile üst seviyelere çıkan Osmanlı Devleti ile Kürt emîrleri arasındaki ilişkiler, yüzyıl sonra, Kürt emirlerinin neredeyse bütün sosyo-ekonomik ve sosyo-politik güçlerini kaybettikleri bir noktaya evrilmiştir. *Kayd-ı hayat* şartıyla kendilerine tevcih edilen Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet sancaklarındaki yönetim hakları, bölge valileri tarafından ellerinden alınmıştır. Emîrler, sahip olduklarını kaybetmemek için ribahorlardan (tefecilerden) faizle borç almışlar ve adeta onlara mahkum hale gelmişlerdir Doğu ve Batı seferlerinde önemli bir askerî güç olarak yer alan Kürt emîrlerinin Devlete sadık kalabilmeleri ve bilhassa, İran seferlerinde icrâ ettikleri hayatî desteklerinin devamı için bir takım tedbirlerin alınması gerekiyordu. Azîz Efendi tarafından hazırlanan ve XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde (1632) devletin askerî, idarî ve malî yapısına yönelik tespit, tahlil ve önerilerin yer aldığı risâlede, Kürt emîrlerin sorunları ve bu sorunların çözümüne yönelik sunulan öneriler, iki taraf arasındaki ilişkilerin tamirini ve bu ilişkilerin tamamen kopuşunu engellemeyi amaçlamıştır. Aksi takdirde, memâlik-i mahrûsenin Doğu sınırları ve Kürt coğrafyası Safevîler'in istilasıyla yüzleşmek zorunda kalacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** IV. Murad, Kürt Emîrleri, Yurtluk-Ocaklık Sancağı, Hükümet Sancağı, Hüsrev Paşa, Aziz Efendi Kanunnâmesi.

### Kurdish Emirs in the Report of Aziz Efendi (The Reign of Murad IV, 1623-1640)

**Abstract:** Relationships between the Ottoman State and Kurdish emirates started during the reign of Sultan Selim I and ascended to an unsurpassed level during the reign of Sultan Suleiman the Magnificent. A century later, the Kurdish emirs lost their all social-economic and socio-political powers. Until their death, they are given administrative rights in the sancaks (called yurdruk-ocaklık and hükümet sancaks) were defeated by the regional

<sup>1</sup> Doç Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Tarih Bölümü, feridunb@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4636-207X>

governors (*beylerbeys*). In order not to lose what they have, Kurdish emirs have borrowed interest from the moneylender (*ribahor*) and have been condemned to them. Kurdish emirs who took part as an important military power in the campaigns of the Ottoman State in the East and West and in particular, they provide for the continuation of vital support to the military expeditions against Iran. It was supposed to remedy their situation. One report that had taken determination, analysis and recommendations regarding the military, administrative and financial structure of the state. It was prepared by Aziz Efendi in the second quarter of the XVII. century (1632). The solutions of problems of the Kurdish emirs were to repair the relations between the Ottoman state and the Kurdish emirs and to prevent these relations from breaking. Otherwise, the Eastern borders of the Ottoman Empire and Kurdish region will have to face the invasion of the Safavids.

**Keywords:** Murad IV, Kurdish Emirs, Yurtluk-Ocaklık Sancaks, Hukümet Sancaks, Hüsrev Pasha, Kanunname (Sultan laws and regulations) of Aziz Efendi.

## Giriş

IV. Murad, Osmanlı tahtına oturduğunda, Anadolu'nun bir çok noktasında Celâfî isyanları başgöstermiş, devletin otoritesi neredeyse ortadan kalkmış bulunmaktaydı. Erzurum valisi Abaza Mehmed Paşa'nın başlattığı isyan, Sivas ve Ankara'yı tehdîd edecek güce ulaşmıştı. Yine, Maraş beylerbeyi Kalavun Yusuf Paşa'nın ve Trablusşam valisi Seyfoğlu Yusuf Paşa'nın isyankâr tutumları, İstanbul'un Anadolu'daki gücüne ciddi darbe vurmuştu. Bu sırada (1623), Bağdat valisi Yusuf Paşa'nın, Bağdat eşrâflarından biri olan Bekir Subaşı tarafından darbe ile indirilmesi, İran sınırındaki Osmanlı topraklarını, Safevîler'in istilasına karşı savunmasız bıraktı.

XVI. asrın sonlarına kadar, Osmanlı ordusunun mükemmel yaya kuvveti olan yeniçeriler, bu tarihten sonra, gelişi güzel hammal ve esnaftan olan kimselerin rüşvet karşılığında ocağa alınmasıyla ciddi anlamda zarar gördü (Uzunçarşılı, 2011: III-II, 277). Sipahi ocağındaki askerlerin hem İstanbul'da hem de Anadolu'da devlete ve millete karşı işledikleri suçlar tahammül sınırlarını aştı. Tımarlı sipahilere verilmesi gereken dirliklerin başkalarına verilmesi nedeniyle tımar sisteminde de bozulmalar oldu ve Rumeli'de 40 bin silahlı süvari çıkaran tımarlı sipahilerin sayısı 7-8 bine kadar indi (Uzunçarşılı, 2011: III-II, 283). Askerî sistemdeki bozulmalar ve askerın başına buyruk davranışları o hale geldi ki kapıkulu ocakları tarafından Sadrazam Hafız Ahmed Paşa, IV. Murad'ın gözleri önünde onyediyerinden bıçaklanarak öldürüldü. Bu olay esnasında isyancılar padişahın tahttan indirilmesi için de girişimde bulundular fakat, başarılı olamadılar. Dönemin tanıklarından birinin anlatılarına göre, Kapıkulu ve sipahiler için başkent İstanbul'da Müslümanların ırzına tecavüz etmek, köşelerde açıkça zina etmek, evleri ve sarayları basıp yağmalamak, kahvehanelerde ve meyhanelerde gayrı meşru fiillerde bulunmak sıradan hale gelmişti (Mehmed Halife, t.y.: 28-29)

XVII. asrın başlarından itibaren Osmanlı idarî sisteminde yozlaşmalar, ülkenin her yerinde kendini göstermiştir. Sancak beyliğinden liyakat gösterenlerin beylerbeyi yapıldığı sistem bozulmuş, bir kısım sadrazamlar vali tayinlerinde, kanunen almaları gereken caizeleri fazla almak için valilikleri adeta açık artırmaya çıkarmıştır. Bu nedenle, aynı vilâyete bir yıl içinde 5-6 valinin tayin edildiği vakidir. Valiler, büyük rüşvetle makamlarını elde ettikleri için, sadrazamlara ödedikleri paraların katbe kat fazlasını halktan çıkarıp adeta halkı soymuşlardır. Vezir, beylerbeyi, sancak beyi ve saray kadınlarına ait paşmaklık hasları ve vakıf yerlerinin iltizam suretiyle toplanması, Anadolu'da köylünün çift ve çubuğunu terk etmesiyle (çift bozan) sonuçlanmıştır (Uzunçarşılı, 2011: III-II, 292-293).

IV. Murad'ın tahta culusü sırasında devam eden İran seferlerinin ve Anadolu'da devam etmekte olan asayişsizlikler sebebiyle devletin hazinesi neredeyse boşalmış haldeydi. Culûs bahşişinin ödenmesi için saraydaki eski gümüş ve altın eşyadan para kesilmek suretiyle bir takım ihtiyaçlar karşılanma yoluna gidilmişti.

Osmanlı Devleti'nin Doğu ve Güneydoğu'sundaki serhâd bölgesinde bulunan Kürt coğrafyası<sup>2</sup>, Çaldıran Savaşı (1514) sonrasında, Sultan Selim'in çok istekli olmamasına rağmen, Kürtler'in ısrarı üzerine (Özcoşar, 2017: 13) İdrîs-i Bidlîsî'yi,

“... Kürdistan memleketinin melik ve hâkimlerinin kalplerini kazanma ve onların yüce makamlı eşiğe olan kullağa ve hizmetkârlığa dair ahîd ve imanlarını teşvik etmek ve muhâliflerin muhâlefetine karşı koymak ...”

(Bidlîsî, 2001: 237) amacıyla, Urmî ve Uşnî'den Amid (Diyarbakır) ve Malatya'ya kadar olan bölgeleri yöneten Kürt emîrlere göndermesinden sonra Osmanlı hâkimiyetine girmiştir (Hoca Saadettin, 1862: II, 300; Bidlîsî, 2001: 237; Çelebi, 2009: 266-267; Göyünç, 1991: 16).

XVI. asrın ikinci çeyreğinde Kürt coğrafyasında uygulamaya konulan idarî ve malî sistem, Osmanlı Devleti ile Kürt emîrleri arasındaki ilişkilerin uzun süre ve genellikle de sorunsuz bir şekilde devam etmesini sağlamıştı. Fakat, yukarıda da ifade edildiği üzere, XVII. asrın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin idarî, askerî ve malî yapısında meydana gelen yozlaşmalar (Yeniçeri Ocağı'nın bozulması, tımâr ve zeâmet sisteminin altüst olması, devlet adamlarının alenî bir şekilde rüşvet almaları ve memûriyetlerin rüşvetle satılması vb...) Kürt coğrafyasındaki sosyo-ekonomik ve idarî yapıyı da sarsmıştır.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Çalışmamızda bahsi geçen Kürt Coğrafyası için, Şemseddin Samî'nin *Kâmus-ı Türkî* isimli eserindeki tanımlama esas alınmıştır. Eserde Kürt coğrafyası, “Memâlik-i Osmâniyede, hudûd-ı İrânîyenin iki cihetinden ve Cezîre'nin şark ve şimâl taraflarından ibarettir.” şeklinde tanımlanmaktadır, bk. Samî, 1317: 1157.

<sup>3</sup> Dönemin önemli tanıklarından birinin raporuna: “... Osmanlı saltanatının şevket ve kudreti asker ile, askerinin ayakta kalması hazine iledir. Hazinesin geliri reâya iledir. Reâyanın ayakta durması adâlet iledir. Şimdi âlem harap, reâya perîşan, hazine noksan üzere... kılıç erbabi bu halde...” şeklinde yansımıştır, bk. Koçibey Bey, 1993: 11.

Bu çalışmaya konu olan ve IV. Murad döneminin bürokratlarından biri olan Azîz Efendi tarafından 1632’lerde kaleme alınan *Kânûn-nâme-i Sultânî li- Azîz Efendi*\* isimli risâlede, XVII. asrın ikinci çeyreğinde Osmanlı Devleti’nin idarî, siyâsî ve malî vaziyetini anlamak açısından önemli konulara yer verilmektedir. Risâlenin dördüncü kısmında ise Kürt emîrleri ve coğrafyasıyla ilgili tespit ve öneriler yer almaktadır. Bu çalışmada, risâledeki veriler merkeze alınarak IV. Murad dönemi Osmanlı-Kürt emîrleri arasındaki ilişkiler analiz edilecektir. Risâlenin hazırlanmasından yaklaşık 100 yıl önce başlamış olan güven esasına dayalı bu ilişkilerin, bir asır sonra, neden otorite ve güvensizlik denkleminde evrildiği; ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca aynı dönemde hazırlanmış olmasına rağmen Koçi Bey risâlesinde Kürt emîrlere dair malumata yer verilmemiştir. Aziz Efendi’nin risâlesinde bu bilgilere yer vermesinin, Kürt emîrlere olan ihtiyacın artması ve onları Safevîler’e kaptırma endişesinden mi kaynaklandığı yoksa Osmanlı idarî sistemindeki yozlaşmanın tamiriyle ilgili rutin düzenlemelerle ilgili mi olduğu değerlendirilecektir.

## 1. Kanûnnâmede Kürt Emîrleri

### 1.1 İdarî Durumları

Osmanlı-Kürt ilişkilerinin seyri, Osmanlı yöneticilerinin Kürt emîrlere yönelik muamelelerine ve Kürt emîrlerin Safevîler ile yakınlaşma ve uzaklaşmalarına göre farklılık arz etmiştir. Azîz Efendi’nin risâlesinden hareketle bu ilişkilerin dönemselsel olarak *itaat*, *isyan* ve *tarafsızlık* ekseninde vukû bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu üç eksen üzerinde yapılacak değerlendirmelerin merkezinde Osmanlı Devleti’nin Kürt coğrafyasındaki idarî yapılanmasının mahiyeti ve bu yapılanmanın coğrafyadaki uygulanmasının yer aldığını belirtmek gerekmektedir.

Kürt coğrafyasında, Osmanlı Devleti’nin klasik idarî taksimatı olan beylerbeylik (eyâlet, vilâyet), sancak (livâ), nahiye, karye (köy) ve mezra’anın (Kunt, 1978: 15-20; Kılıç, 1999: X, 119) dışında hükümet, yurtluk ve ocaklık ile mir-i aşiret yönetim tarzları da benimsenmiştir (Özcoşar, 2018: 3). Serhâd bölgelerindeki yöneticilerin devlete olan bağlılıklarını pekiştirmek maksadıyla oluşturulan *Yurtluk-Ocaklık*\* (*Ekrâd*) ve *Hükümet Sancakları*\* Kürt coğrafyasında

\* Azîz Efendi’nin “Kânûn-nâme-i Sultânî li-Azîz Efendi” adlı risalesi, bugün bilindiği kadarıyla tek nüsha olarak Berlin Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung (*Berlin Devlet Kütüphanesi Doğu Bölümü*), Nr. 227, Ms. or. quart 1209, Teil 11 (*bölüm 11*)’de kayıtlıdır. Risale; Ahmed bin Mahmûd tarafından kaleme alınan bir mecmuanın içinde varak, 127 a, ile 129 a-136 b arasında yer almaktadır. Her varak iki parça halinde ve her parça 29 satırdan oluşmaktadır, bk. Çolak, 2010: 102; Çalışmanın geri kalan kısmında bu risâleden, kısaca, *Kanûnnâme* olarak bahsedilecektir.

\* Herhangi bir yerin geliri bir şahsın ömür boyu alması için tahsis edilirse, buna Yurdluk denilirdi. Bu hak babadan oğula geçerse Ocaklık, veya Yurdluk ve Ocaklık diye anılırdı, bk. Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, 1992: 15, 57-58; yurtluk-Ocaklık ve Hükümet sancaklarının statüleri için bk. Kılıç, 1999: 119-137.

\* Fetih esnasında karşı gelmeyip, hizmetleri ve itaatleri karşılığında aşiret başlarında bulunan kimselere verilen topraklar onların malî sayılmıştır, 1653 tarihli Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi’nde mevcut olan hükümetler şunlardır: Hükümet-i Cizre (El-Cezire), Hükümet-i Eğil (Eğin), Hükümet-i Genç, Hükümet-i Palu, Hükümet-i Darru



yaygın olarak oluşturulmuştur. Bu iki sancak sisteminin esas dayanakları, bölgenin Osmanlı hâkimiyetine geçişi sırasında İdris-i Bidlisi'nin yürüttüğü diplomasi trafiğinde belirlenmiş olan kurallar ve nişan-ı şerifler üzerinden sağlanan anlaşmalarla belirlenmişti (Özcoşar, 2017: 21)

Yurtluk-Ocaklık sancakları hizmetlerinden ötürü, sancak mülkiyeti sancak beyinin ailesine bırakılmış, timâr ve zeâmetin bulunduğu ve tahrîrin yapıldığı sancaklardı (Aynî Ali Efendi, 1280: 29; Mustafa Nuri Paşa, 1992: 137). Özerk yapılarına rağmen *Yurtluk-Ocaklık* sancaklarının yöneticileri, sefer esnasında Osmanlı ordusunda yer almak zorundaydı; mazaretsiz olarak katılmadıkları durumda bu emîrlerin sancakları ellerinden alınarak yine aynı aileden birine tevcih ediliyordu. Sancak idaresinin *aile tekelinde* olması bu sancakların en önemli ayrıcalıklarıydı (Kılıç, 2002: IX, 24).

*Hükümet sancakları* ise mülkiyeti sancak beyinin ailesine bırakılmış, tahrîrin yapılmadığı -dolayısıyla da timâr ve zeâmetin olmadığı- sancaklardı (Aynî Ali Efendi, 1280: 30). *Hâkim* olarak isimlendirilen bu sancakların yöneticileri, yargı hariç (merkezden atanan kadılar yargı işlerini yürütüyordu) diğer bütün idarî konularda tasarruf sahibiydiler. Vergileri kendi adına toplayan sancak beyi, yılda bir kez belirli bir miktarını merkez hazineye ödemekteydi (Doğan: 2011: 35). *Kayd-ı hayat şartıyla* görevlerini yapan hâkimlerin en önemli vazifeleri *ahalinin korunması*ydı. Aksi takdirde, sancak beyini azl edip yerine aynı aileden biri atanıyordu. Hükümetlerin sayısı çeşitli dönemlere göre farklı sayıda olmuştur. 1653'te yazılan Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi'nde bu sayı dokuz olarak verilmiştir (Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, 1992: 19; Dinç, 2010: 516).

XVII. ilk yarısında, Koçi Bey gibi, Azîz Efendi de devletin içerisinde bulunduğu zorlukların farkındaydı. Bu sebeple sorumlu bir devlet adamı olarak sorunların tespiti ve çözümüne dair bir risâle hazırlama gereği duymuş ve hazırladığı risâleyi IV. Murad'a takdim etmiştir. IV. Murad'ın Azîz Efendi'nin risâlesindeki tespit ve önerileri ne kadar dikkate aldığına dair ulaşabildiğimiz dönemin kaynakları, bizi aydınlatmamaktadır. Fakat özellikle padişahlığının son 7-8 yılında, bir çok askerî ve idarî yöneticiyi idam etmesi, Celâli isyanlarına sert bir şekilde müdahalesi, Kürt coğrafyasında vuku bulan bazı suistimallere müdahale etmesi devletin islahına yönelik hazırlanmış olan raporlardan etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Cizre Hâkimi Mehmed Bey; Cidalcan, Demirkapı ve Taşkesen isimli köylerin elinden alınıp Sincar sancağına bağlanmasını şikâyete konu edince, IV. Murad bu köylerin tekrar Cizre hâkimine verilmesini Diyarbekir beylerbeyisinden istemiştir (BOA, MD. 86, HK. 14 (26 Muharrem 1046/30 Haziran 1636)).

Azîz Efendi'nin *Kanûnnâme*'nin dördüncü kısmında Kürt bölgelerindeki ictimaî, iktisadî ve siyasî problemlere ışık tutması ve bu problemlere tarafsız bir

(Harru), Hükümet-i Ekrâd, Hükümet-i Mihrivânâ, Hükümet-i Uştî, Hükümet-i İmâdiye, bk. Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, 1992: 19-20.

şekilde çözüm önerileri getirmesi, Osmanlı merkez bürokrasinin Kürt coğrafyasını ne kadar önemseydiğini göstermiştir. Bu dönemde Kürt emîrlerinin problemleri, Osmanlı merkez idarî sistemindeki yozlaşmaya bağlı olarak çoğalmıştır. Bilhassa devlet merkezinin zayıflaması, valilerin bağımsız iktidar alanı yaratmalarına neden olurken Kürt emîrlerinin hakimiyet alanlarını ise ciddi anlamda daraltmıştır. Bu durum, çoğu zaman kendilerini padişahın temsilcisi olarak gören ve kendilerine özel bir anlam yükleyen valiler ile kendilerini bölgenin asıl sahibi olarak gören Kürt emîrleri arasındaki ilişkileri olumsuz etkilemiştir (Özcoşar, 2017: 33).

Yavuz ve Kanunî'nin Kürt emîrlere verdikleri ahidnâmeler çerçevesinde, Kürt emîrlerinin yönetimindeki yerlerde *azl ve nasb* kabul edilmezken bu topraklar, bölge valileri tarafından "*İhtimal dahilinde bile olmayan*" yabancılara verilmiştir. Kürt emîrlerinin yönetim hakları 40-50-60 bin kuruş gibi değişen rakamlarla başkalarına satılmıştır. İdarî statülerini kaybetmek istemeyen Kürt emîrleri ise valilerin talep ettikleri paraları, *faizle* borçlanarak<sup>4</sup> karşılama cihetine gitmişlerdir. Fakat, bu durum bir süre sonra emîrlerinin hem fakirleşmelerine, hem de daha önceleri 60 bin Kürt dilâveriyle Osmanlı saflarında savaşlara katılırlarken, Hemedân ve Dergezin seferlerinde (1630-1631) olduğu gibi, 600-700 asker dahi çıkaramamaları sonucunu ortaya çıkarmıştır (Murphey, 1985: 36). Valiler tarafından Kürt emîrlerinin topraklarına haksızca el konulması ve bir kısmının sebepsiz öldürülmesi, öldürülme korkusu olan emîrlerin topraklarını terk etmeleriyle sonuçlanmıştır (Murphey, 1985: 36).

## 1.2 Askerî ve Malî Durumları

*Kanûnnâmede*: "*Taife-i celîletü'l-menâf (en yüksek zirvedeki halk)*" şeklinde tavsif edilen Kürtler'in, sünî ve Müslüman oldukları ve katıldıkları birçok savaşta, fetihlerin gerçekleşmesinde önemli rol aldıkları ve Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıkları bir çok hadisede ıspatlanmış bir halk olarak belirtilmiştir. Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıkları sebebiyle Yavuz Sultan Selim ve Kanunî tarafından Kürt coğrafyasındaki Osmanlı yöneticilerine gönderilen ahidnâme-i hümâyûnlarda Kürtler'in rencide edilmemeleri istenmiştir. Mesela Kanunî, Tebriz ve Azerbaycan seferleri esnasında gösterdikleri yakınlık ve gayretleri sebebiyle Kürt beylerini "*şir-i jıyan*" ve "*bebr-i bayan*" olarak tavsif ettikten sonra:

*"Hak süphanehu ve teâla sedd-i Yecüc binâ etmeyi İskender-i Zülkarneyne müyesser etdiği gibi memâliki mahrûsemden fitne-i yecüci Acem define Kürdistanı bir seddi sedîd ve hisârı hadîd eylemiştir. Allah'a bin şükürler olsun. Ümidir ki evlâdımız gaflet ve ihmal ile ümereâi Ekrâdın tabiiyetlerini elden kaçırmayalar ve onlara iltifat etmekten geri durmayalar"*

sözleriyle Kürtler'in memâlik-i mahrûsenin muhâfızları olduklarının altını çizmiştir (Murphey, 1985: 33-36).

<sup>4</sup> Osmanlı devletinde faizin sosyo-ekonomik hayat üzerindeki olumsuz etkisi için bk. Akdağ, 2009: 59-62

Osmanlı askerî varlığı içerisinde etkin bir gücü temsil eden Kürt emîrleri, Osmanlı'nın sadece, Doğu seferlerinde değil aynı zamanda Balkanlar'daki ve Akdeniz'deki\* askerî seferlerinde de önemli vazifeler icrâ etmiştir. *Kanûnnâmede* bu husus ele alınarak, Osmanlı padişahlarına tabî olmayı vacip veya farz-ı ayn olarak gören Kürt emîrlerinin, düzenlenen askerî seferlere 50-60 bin askerle katıldıkları belirtilmiştir. Kürt emîrlerinin, Sultan III. Murad zamanında (1574-1595) yapılan İran seferlerine mâiyetleriyle katılmaları sayesinde Rumeli beylerbeyi ve yeniçeri ağasının seferlere katılmasına gerek duyulmamıştır. Sadece vezirlerden birisinin Rumeli'den 4-5 sancak beyi ve yeniçeri kethüdasının 3-4 bin yeniçeri ile katıldığı seferler, Kürt askerlerinin katılımıyla birlikte kısa zamanda önemli başarılar getirmiştir (Murphey, 1985: 35). Kürt emîrlerinin Osmanlı askerî varlığı içerisinde önemli görevler icra etmelerinin kendileri açısından önemli kazançları vardı. Öncelikle yurtluk-ocaklık ile hükümet sancaklarındaki yönetim hakları korunuyordu. Ayrıca yaşadıkları coğrafya Şii Safevîler'in saldırılarına karşı emniyete alınmış oluyordu.

Aziz Efendi, risâlesinde Kürt emîrlerinin IV. Murad döneminde düzenlenen askerî seferlerdeki varlığı ile ilgili örneklerle yer vermemiştir. Halbuki bu dönemde İran'a karşı düzenlenen seferlerde ordunun asker ve lojistik ihtiyaçlarını karşılamış, kendi bölgelerinde asayiş sağlamışlardır (Özcoşar, 2017: 23-24).

### 1.3 Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Kürt Emirleri

Osmanlı padişahları içerisinde en fazla kan döken padişah olarak ismi geçen IV. Murad<sup>5</sup>, Osmanlı tahtına oturduğunda devlet; sosyo-ekonomik, askerî ve idarî problemlerle çalkalanıyordu. İstanbul'da yeniçeri ve sipâhilerin, Anadolu ise Celâlîlerin isyanları kamu düzenini bozmuştu. Daha önce ifade edildiği gibi devlet merkezinin zayıflaması, taşra bölgelerinde devlet otoritesinin kaybolmasına yol açıyordu. Nitekim Bağdat valisinin bir darbe sonucu yönetimden uzaklaştırılması, bu önemli eyâletin Safevîler'in eline geçmesiyle sonuçlanmıştı.

Bağdat eyâletinde, halk üzerinde etkisi ve otoritesi olan eşrâftan Bekir Subaşı ismindeki komutan, Bağdat Valisi Yusuf Paşa'yı güç kullanarak yerinden edip, şehrin yönetimini ele geçirdi (Hammer, 1994: IX, 16-18). Bu gelişme üzerine, Diyarbekir Beylerbeyisi Hafız Paşa, isyanı bastırmakla görevlendirildi. Bu seferde Hafız destek veren Kürt emîrleri arasında Hazo Beyi Şeref Hân, Eğil Beyi Mümin Hân, Tercil Beyi İbrahim Bey, Palu Beyi Hasan Bey, Erganî Beyi Başbüyükzâde Ali Bey, Harput Beyi İbrahim Bey, İmadiye Beyi Seyyid Hân ve bu sefer esnasında çıkan çatışmada hayatını kaybeden Soran Hâkimi Mustafa Bey de vardı (Naima, 2007: II, 519-520; Hammer, 1994: V, 18-20; Yılmaz, 1990: 644).

\* Girit ve Kıbrıs'a asker gönderdiklerine dair bk. BOA, MD.12, HK. 241, 242.

<sup>5</sup> 12 yaşında tahta çıkan IV. Murad 27 Temmuz 1612'de doğdu ve 28 sene, 4 ay ve 18 gün yaşadı. 16 yıl 11,5 ay saltanat sürdü, bk. Süreyya, 1996, I, 28.

Bağdat'ı kuşatan (1625) Hafız Paşa, Bekir Subaşı'nın Bağdat'ı Safevîlere teslim etme tehditleri (Bu sırada Bekir Subaşı'nın İran Şahı adına sikke bastırmakta olduğu haberi de alınmıştı) (Naima, 2007: II, 524; Hammer, 1994: V, 23) karşısında onu, Bağdad valiliğine atamak zorunda kalmıştır. İki taraf arasındaki elçilik görevini İmâdiye Hâkimi Seyyid Han yapmıştır. Seyyid Hân, görüşmeler esnasında Bekir Subaşı'yı uyarıp: "Birkaç günlük ömre mağrur olup, bu denli vebâli nice irtikâb edersin" diyerek nasihat etmiştir. Görüşmede Seyyid Hân, Bekir Subaşı'ya Rakka valiliğini oğluna da Hille sancağını teklif etmiştir. Bu teklife sinirlenen Bekir Subaşı, Seyyid Hân'ın öldürülmesini emredince, defterdâr Ömer Efendi'nin araya girmesiyle, öldürülmekten kurtulmuş ve göz hapsine alınmıştır (Naima, 2007: II, 524-525; Hammer, 1994: V, 23; Küpeli, 2010: 233). Daha sonra da Bekir Subaşı'ya atama fermanı Harput Beyi İbrahim Bey ile gönderilmiş ve Bağdat yeniden Osmanlı yönetimine girmiştir (Peçevî, 1283: II, 393).

Safevîler, Bekir Subaşı'nın Osmanlı Devleti'nin bir valisi olarak Bağdat'a atanmasından bir müddet sonra Subaşı'nın oğlu Derviş Mehmed'i elde ederek, onu babasına karşı ihanete teşvik ettiler. Safevîlerin tuzağına düşen Derviş Mehmed Bağdat'ı Safevîlere teslim etti. Bu sırada esir düşen Bekir Subaşı, Safevîler tarafından yakılarak öldürüldü (Peçevî, 1283: II, 393). İşgalden sonra Bağdat'ın yönetimine Hemedan valisi Safi Kuli Han atandı. Safevîlerin Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte Irak toprakları tümüyle Safevî tehdidi altına girecektir. Nitekim kısa bir süre sonra Karçgay Han komutasındaki Safevî ordusu Mardin civarına kadar askeri akınlarını genişletmiştir (1624) (Naima, 2007: II, 533; Danişmend, 1972: III, 326-328).

### 1.3.1 Hüsrev Paşa ve Kürt Emîrleri

Azîz Efendi, Sadrazam Hüsrev Paşa'nın Kürt emîrlere yönelik olumsuz politikasının Osmanlı-Kürt ilişkilerine ciddi darbe vurduğunu düşünmektedir. Bu düşüncesini Sadrazamın Bağdat seferi sırasında (1630) Kürt emîrlere bir kısmını haksız bir şekilde öldürmesiyle gerekçelendirmektedir. Onu, şiddetle tenkid ederek: "... ol gayret ve hâmiyet sahibi kavmi ..." ölüm mertebesine çıkarmakla itham etmiş, yaptıklarının "... ölüm üstüne ölüm ..." getirdiğini belirterek ihânetle suçlamıştır (Murphey, 1985: 36).

*Kanûnnâmede* ihânetle suçlanan ve Naima'nın ifadesiyle: "... mehîb (heybetli) ve hûnî (kanlı) tabî'at kimse..." olarak zikredilen Sadrazam Hüsrev Paşa, Bağdat seferine memûr edilmiştir (1629) (Naima, 2007: II, 623, 641). Osmanlı ordusu Musul'a ulaştığında çoğu zaman Osmanlı ve İran arasındaki rekâbette tarafsız kaldığı belirtilen ve Kürt emîrlere *güzidesi* olarak tavsîf edilen İmâdiye<sup>6</sup> Hâkimi Seyyid Han<sup>7</sup>, sadrazama olan muhabbetinden dolayı

<sup>6</sup> Soylarının Abbasi halifelerine ulaştıklarını iddia eden İmâdiye hâkimleri "Abbasoğulları" diye şöhret bulmuşlardı. Önceleri Şemdinan Vilayeti'ne bağlı Taron Kalesi'nde ikamet ederlerken Taron'dan 400 yıl önce gelmiş olan Bahadin ismindeki ataları sebebiyle, Kürt coğrafyasında "Bahadinân" diye tanınmaktaydılar, bk. Şeref Han, 1971: 125.

Osmanlı ordusuna maiyetiyle birlikte katılarak Musul'un muhâfazasında görev almıştır. Ayrıca Soran Hâkimi Mire Bey, Hüsrev Paşa'ya bağlılığını bildirmiş ve sonra da kendisine hil'at giydirilmiştir. Bağdat taraflarındaki çölde oturan ve Osmanlı ordusunun iaşe ihtiyacının karşılanması amacıyla 30 bin koyun hazırlayan *Baclan Kürdleri* –Arap ve Kürtlerden oluşmaktaydılar- 40 bin kişilik kuvvetle Osmanlı ordusuna destek vermiş, beylerine hil'atlar verilmiştir (Naima, 2007: III, 651-652). Bu sırada ordunun zahire ihtiyacının bir kısmı da İmâdiye Hâkimi Seyyid Hân tarafından karşılanmıştır (Yılmaz, 1990: 718).

Osmanlı ordusunda görev alan Soran Hâkimi Mîre Bey'e bağlı bazı askerlerin ordudan firâr etmesi, yeniçeriler tarafından Soran hâkiminin ihâneti olarak yorumlanmıştır. Bu sebeple yeniçeriler, Soran bölgesine saldırmış, bir çok kimseyi kılıçtan geçirip halkın küçük ve büyük baş hayvanlarına el koymuştur. Soran Hâkimi Mîre Bey de firar ederek Erdelân Beyi Ahmed Han'a sığınmıştır. Soran bölgesinin yağmalanması sonrasında, bölgenin ileri gelen kişilerinden ve ulemâdan bir grup Hüsrev Paşa'ya müracaat ederek, ecdatlarının Kanunî Sultan Süleyman ile birlikte Şark seferlerinde görev aldıklarını ve kendilerinin de sünnî müslüman olduklarını belirterek: "... Evkât-ı hamseyi edâ ederüz ve şer-i şerîfe muti ve munkaduz, ahkâm-ı şer'iyyeyi icrâ ederüz..." diyerek af talebinde bulunmuştur. Hüsrev Paşa, taleplerini kabul etmiş ve sonrasında ise el konulan mal ve hayvanlarının kendilerine iadesini sağlamıştır (Yılmaz, 1990: 720). Osmanlı ordusu, Soran bölgesine yakın olan Bestâm Bey'in bölgesine de *Kızılbaş'la ittihâdı var* diye saldırmıştır (Katip Çelebi, 2009: II, 117). Bu saldırılardan sonra orduda et bolluğu oluşmasına rağmen, zahire ihtiyacı gün geçtikçe artmıştır (Katip Çelebi, 2009: II, 117; Naima, 2007: III, 653). Ordunun artan zahire ihtiyacını Osmanlı ordusunun karargahına 6-7 hânzâde ile gelen Ahmed Hân'ın amca oğlu Murad Hân karşılamıştır (Naima, 2007: III, 653; Hammer, 1994: V, 109).

Bağdat seferinin kış mevsimine denk gelmesi (yağan yağmurlar sebebiyle Dicle ve Fırat nehirleri taşmıştı) el-Cezire bölgesinin bir deniz halini almasına sebep olmuştu. Osmanlı ordusu iklim şartları nedeniyle Musul'da 42 gün kalmış, suların çekilmesini beklemişti (Danışmend, 1972: III, 344). İklim şartlarının düzelmesinden sonra Bağdat'a doğru yola çıkan ordu, Zap suyu kenarına geldiğinde nehrin sularının kabarması ve şiddetli akması nedeniyle yavaşlamak zorunda kalmıştır. Hüsrev Paşa'nın isteğiyle bu bölgede bulunan Kürtler, tulumlardan kelekler bağlayıp binbir zahmet ve meşâkkatle Osmanlı ordusunun nehrin karşı tarafına geçmesini sağlamıştır.

Seferin kış mevsiminde icrâ ediliyor olması, her geçen gün ordunun erzâk ve asker ihtiyacını artırmış ve ordunun hareket kabiliyetini olumsuz etkilemiştir. Bu sebeple Hüsrev Paşa, Kürt emîrlerinin de katıldığı bir meclis toplamak zorunda kalmıştır. Toplantıda yapılan değerlendirmede mevcut koşullarda Bağdat'ın

<sup>7</sup> Naima, Seyyid Hanı "... Ekrâd beylerinin güzidesi Seyyid Han ki..." diye tavsif ederek şafi mezhebinden gönülü açık bir yaşlı olan Seyyid Han'ın Sultan Süleyman'dan beri Kızılbaş boyun eğmediğini ve fakat, Osmanlı vali ve vezirlerine de yanaşmadığını belirtir, bk. Naima, 2007: III, 652.

muhasarasının olanaksız olduğu düşüncesi, kabul görmüştür. Toplantıda karara bağlanılan konulardan biri de öncelikle Osmanlı ordusunu arkadan vurma ihtimali olan ve bu sırada Safevîlerin tarafında yer alan Erdelân\* ve Soran Hâkimi Ahmed Hân'ın etkisiz hale getirilmesi olmuştur (Yılmaz, 1990: 718-719). Kürt emîrleri ile Ahmed Hân arasında devam eden husumet ve Seyyîd Hân gibi görüşlerine değer verilen birinin de Ahmed Hân üzerine yapılacak seferi uygun görmesi, bu kararın alınmasında etkili olmuştur. Ayrıca, Bağdat yolu üzerinde stratejik bir noktada bulunan Şehrîzor bölgesinin ele geçirilmesi, Osmanlı ordusunun Anadolu ile olan bağlantısının kesintisiz şekilde devamını sağlamış olacaktı (Dinç, 2017: 104)

Alınan karar uyarınca Osmanlı ordusu Dicle sahilini takip ederek, Erdelân ve Soran taraflarına yönelmiştir. Hüsrev Paşa'nın bölgelerine geldiğini haber alan Erdelân şeyhleri ile Ahmed Hân ve kardeşi Mümin Hân, sadrazama bağlılıklarını bildirmiştir: "...Sohran Ekrâdları orduya nüzül nîmet ile gelürlerdi..." (Yılmaz, 1990: 719). Mümin Han'ın sünni olması sebebiyle, daha fazla takdir görmüş, Ahmed Hân ve askerleri onun emrine verilmiştir.<sup>8</sup> Bu sırada, Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını bildirenler arasında Suruç Hâkimi Timur Hân ile Erdelân vilâyetindeki 39 sancağın yöneticileri olan (Zap suyundan Şehrîzor'a kadar olan bölgedekiler) 20 kadar Kürt hânı da vardı (Naima, 2007: III, 653). Şehrîzor'daki Zalm Kalesi'nin Kürt beyi olan Şeyh Abdullah Hüsrev Paşa'ya biat etmek zorunda kalmış ve kendi oğlunu rehine olarak ona bırakmıştır.\*

Şehrîzor bölgesine ulaşan Hüsrev Paşa, ordugahını, Kürt coğrafyasının en eski merkezi konumunda olan Şehrîzor'a kurmuş ve burada, yedi hafta boyunca *Gülenber (Şehrîzor Kalesi)* isimli kalenin tamirâtı ile uğraşmıştır (1630). Naima, bu kalenin tamirini, bu sırada, Hüsrev Paşa'ya itaat için gelmiş ve kendilerine istimâletler verilmiş olan Kürdistan beyleri ve hükümet sahibi aşiret ve kabile hâkimlerinin telkin ettiklerini kaydetmiştir (Naima, 2007: III, 652-655; Hammer, 1994: V, 110-111). Topçular Katibi ise, Hüsrev Paşa'nın kalenin tamir edilip edilmemesiyle ilgili olarak yaptığı toplantıya, beylerbeyiler, sancakbeyleri, alaybeyleri, zu'ama ve çavuşların da katıldığını kaydederek, kalenin yapılmasını isteyenlerden birinin de Erdelân ve Soran Emîri Mümin Hân olduğunu belirtir (Yılmaz, 1990: 725-726).

Bu sefer sırasında, Hazzo Hâkimi Mîr Mehmed Hân'ın kendisini diğer Kürt emîrlerinden üstün tutması gerekçesiyle\* öldürülmüştür. Şöyle ki, diğer Kürt emîrleri bir tuğ, (aralarında muteber olanlar iki tuğ çekerdi), Osmanlı

\* Diyarbakır ve Cezire'de kurulan Mervânî devletinin kurucusu olan Ahmed b. Mervân torunlarından ve Diyarbakır hükümdarlarının çocuklarından ve soylarından olan Erdelân Kürtlerinin atası Baba Erdelân, Şehrîzor'u ele geçirip burada hakimiyet tesis etmiştir, bk. Şeref Han, 1971: 99-100.

<sup>8</sup> Topçular Katibi Tarihi'nde Ahmed Hân'ın malîyetiyle birlikte Hemedan'a kaçtığı ve İran Şahı ile fesâd peşinde koştuğu kaydedilir, bk. Yılmaz, 1990: 721.

\* Osmanlı-Safevî sınırında, bir sadakat sağlama yöntemi olarak rehine siyaseti için bk. Dinç, 2017: 100 vd.

\* Halicizâde Hüsrev Paşa'yı: "Bu adam, kendiliğinden vezirlik takınmıştır. Karakola gitmez, hizmet ve birlikte gönlü olmadıkça işleme, fermanı şerifinize itaati istemeyecektir. Sizler bu memleketten gittikten sonra, kimseye baş eğmez ve itaat etmez, başımıza bela olur." diyerek kıskırtmıştır, bk. Naima, 2007: III, 662.

beylerbeyleri de iki tuğ sahibi iken, Mîr Mehmed Hân kendisini vezir mertebesinde görerek üç tuğ çekmişti. Bu tarz davranışları, Halıcızâde'nin sık sık şikâyetine konu olunca Hüsrev Paşa, Mîr Mehmed Hân'ı uyarılmış<sup>9</sup>, uyarısı sonuç vermeyince, öldürülmesine karar vermiştir. Topçular Kâtibi'nin anlatımında ise, Bağdat seferi esnasında Osmanlı ordusunda bulunan Mîr Mehmed Hân'ın, sefere katılma konusunda esnek davranması ve orduda bozgunculuk yapması sebebiyle Hüsrev Paşa tarafından uyarılmıştır. Osmanlı ordusundaki bazı iki yüzlü şahsiyetlerin, Halıcızâde Mustafa Paşa'yı, padişahın emrine karşı gelmek, sadriazamın emirlerine muhalefet etmek ve devlet malına el uzatıp yalan söylemekle suçlamaları, Hazzo Hâkimi'ni de yoldan çıkmak ve Osmanlı ordusunu terk edip ihânet etme potensiyeline sahip olmakla itham etmeleri, Hüsrev Paşa'nın idam kararlarında etkili olmuştur (Yılmaz, 1990: 734). Sebep her ne olursa olsun, öldürüleceğini anlayan Mîr Mehmed Hân, Hüsrev Paşa'nın huzuruna çağırılmıştır. Görüşme esnasında, Hüsrev Paşa'yı hançerle öldürme teşebbüsünde bulunmuştur. Sonuç itibarıyla muvaffak olamamış ve muhâfızlar tarafından öldürülmüştür. Daha sonra da mallarına el konulmuştur (Katip Çelebi, 2009: II, 122; Naima, 2007: III, 662-663).

Hüsrev Paşa'nın Kürt bölgelerinde, yeterli gerekçeler olmadan yaptığı askerî operasyonlar ve zaman zaman vukû bulan yağmalama faaliyetleri ile bu faaliyetler esnasında bazı Kürt emîrleri için verdiği idam kararları, hem bölge yöneticilerinde, hem de, bölge halkında ciddi endişeye yol açmıştır (Naima, 2007: III, 652-653). Mîr Mehmed Hân'ın öldürülmesi bu endişeleri daha da arttırmıştır. Hüsrev Paşa, halkı teskîn etmek amacıyla (belki de Kürtlerin Acem tarafına geçebilecekleri endişesiyle) (Katip Çelebi, 2009: II, 122; Naima, 2007: III, 663) Halıcızâde Mustafa Paşa'yı da idam etmiştir. Halıcızâdenin öldürülmesinden sonra Kürtler: "Hanımıza ettiğini buldu" diyerek sevinç gösterisinde bulunmuştur. (Naima, 2007: III, 663; Kıbrıslı Mehmed Kamil Paşa, 1327: II, 58). Görüldüğü üzere, Kürtlerin desteğini kaybetmeyi ve onları Safevîler'e kaptırmayı göze alamayan Osmanlı sadrazamı, kendi valisini feda etmekten imtinâ etmemiştir.

Osmanlı ordusu Bağdat kuşatmasında iken Kürt emîrlerinden Kasım Hân, Lur Hân ve devrik Erdelân Beyi Ahmed Hân'ın desteğindeki (30.000 kişilik askerî kuvvetle) Safevî ordusu, Şehrîzor<sup>10</sup> ve Dertengi üzerine sevk edilmiştir. Şehrîzor, Safevîler tarafından tekrar işgali edilince, Hân Ahmed'in kardeşi Mümin Hân, - yukarıda ifade edilmişti-Osmanlı Devleti'ne tabî olduğu gerekçesiyle İsfahan'a gönderilip hapse atılmıştır. Şehrîzor tarafının yeniden işgal edildiği Hüsrev

<sup>9</sup> Hüsrev Paşa onu: "Niçin karakola ta'yin olundukta tekâsül edersin. Diyarbekir Emîrû'ümerâsı Halıcı-zâde'nin bir dahi muhâlefetin mesmû'um olursa seni bilâ-emân katl ederim" diye uyarıyordu, bk. Naima, 2007: III, 662.

<sup>10</sup> Osmanlı Devleti bugün Kuzey Irak sınırları içerisinde yer alan Şehrîzor'un muhâfazasına daha önce de önemli miktarda askerî kuvvet göndermişti. Memun bey döneminde Şehrîzor'a İran Şah'ı tarafından yapılan saldırının karşılanması maksadıyla, Karaman, Sivas, Halep, Maraş, Diyarbekir ve Bağdat valilerine emirnameler gönderilerek gereğinin yapılması istenmiştir, bk. Parmaksızoğlu, 1973: 222.



Paşa'ya bildirilince Bağdat kuşatmasını kaldırıp Musul'a çekilmiştir\*. Hüsrev Paşa'nın çekilmesinden sonra serhâd bölgelerinde sıkça görülen taraf değiştirme, güce göre konum belirleme ve kendini koruma ve garantiye alma politikası bir kez daha vuku bulmuştur. Nitekim, Erdelân ve Şehrîzor taraflarındaki Kürt emîrleri: "El-Hükmü limen galeb (hüküm galip gelenindir)" diyerek yeniden Safevîler'in tarafına geçip saf değiştirmiştir. (Katip Çelebi, 2009: II, 131; Naima, 2007: III, 680-68; Yılmaz, 1990: 752, 754).

Tarihçi Naima, Kürt emîrlerinin saf değiştirme nedenini bölge merkeziyle açıklamaya çalışır. Ona göre bir bölgenin merkezi ele geçirilmeden veya elde tutulmadan taşra bölgelerinin tabiiyetlerinin herhangi bir anlamı yoktu. Nitekim, bölgenin merkezi olan Bağdat elde tutulmadığı için, daha önce Hüsrev Paşa'ya biat eden 30 kadar Kürt emîri taraf değiştirmiştir. Naima, tarih şuurundan yoksun ve dik başlı olarak gördüğü Hüsrev Paşa'nın<sup>11</sup> bu gerçeği bilmemesinin kendisine çok zaman kaybettirdiğini de yorumlarına eklemiştir (Katip Çelebi, 2009: II, 130; Naima, 2007: III, 679).

Revan seferinin icrâ edildiği sene (1635), Diyarbekir Beylerbeyisi olan Murtazâ Paşa, Rüstem Hân komutasındaki 60 bin kişilik Safevî ordusunun (Topçular Kâtibi bu sayıyı 70 bin larak verir, bk. Yılmaz, 1990: 771) Van şehrine saldırmak için harekete geçtiği haberini almıştır. Safevî kuvvetlerini durdurmak ve şehri savunmak için yola çıkan Murtazâ Paşa, Van taraflarındaki Sultançayırı semtine ulaşınca Memî Paşaoğlu, Ali Paşa ve bazı Kürt emîrleri kendisini karşılamaya gelmişlerdir. Karşılama heyetindekiler, 60 bin kişilik Kızılbaş ordusuyla savaşmaya güçlerinin olmadığını ifade ettiklerinde Murtazâ Paşa, onları tehdit etmiş şayet kendisine katılmayacak olurlarsa sefer dönüşü bu ihanetin bedelini ödeyeceklerini ifade etmiştir. Bu tehdit üzerine Kürt emîrleri ve diğerleri sefere katılmıştır. Osmanlı ordusu, Başköy isimli mahale geldiğinde ise Kürt ümerâsından Bahaüddin Bey, ikisi sağ ele geçirilmiş onunun da başı kesilmiş oldukları halde 12 Kızılbaş Murtazâ Paşa'ya teslim etmiştir (Naima, 2007: III, 806). Bu sefere destek verenler arasında Kürt emîrlerinden Bitlis ve Hazzo Hâkimleri de vardı (Yılmaz, 1990: 771).

\* Ayrıca, Kürtler'in önerisiyle Şehrîzor kalesinin tamiri için yaklaşık iki ay gibi uzun bir süre uğraşması ve bölgedeki Araçların tavsiyelerine uyarak Hille ve Cevâzir taraflarına 10 bin kadar kuvvet göndermiş olması başarısızlığının diğer bir nedenleri arasında idi, bk. Naima, 2007: III, 679. Hüsrev Paşa'nın Bağdat'ın seferi, başarısızlıkla sonuçlanmış ve bu başarısızlığın faturası Hüsrev Paşa'ya kesilerek sadrazamlıktan azl edilmiş, daha sonra boğdurularak idam edilmiştir, bk. Katip Çelebi, 2009: II, 140; Peçevî, 1283: II, 419; Naima, 2007: III, 696-697; Hammer, 1994: V, 131-132; Danişmend, 1992: III, 351 ). Bir müddet sonra da Özi muhafazasında bulunan ve daha sonra da Diyarbekir Beylerbeyliğine atanan Murtazâ Paşa tarafından, padişahın fermanı mucibince öldürülmüştür, bk. Naima, 2007: III, 704-707.

<sup>11</sup> Boşnak asıllı olan Hüsrev Paşa, alay ve gösterişi çok seven zalim birisiydi. Kan dökmek tabiatında vardı. Zeki ve muktedir olmasına rağmen ihtirası zeka ve iktidarının önüne geçmişti, bk. Katip Çelebi, 2009: II, 149; Danişmend, 1992: III, 339; Peçevî ise, Hüsrev Paşa'yı: "Vezîr bî nezîr (eşsiz)..." olarak tarif ederek, durmaksızın çalıştığını ve düşmandan öç almakta gösterdiği olağanüstü çabalarının görmezden geldiğini ve kendisine garez besleyenlerin tahrikleri sonucunda görevden alındığını kaydetmiştir, bk. Peçevî, 1283: II, 419.



### 1.3.2 Mihriban Savaşında (1636) Kürt Emîrleri

Revan kalesinin fethinden (1635) sonra İstanbul'a dönen IV. Murad, Van Beylerbeyisi Dilâver Paşa'dan İran Şahı'nın Tebriz'e geldiği ve Revan üzerine bir sefer düzenlemek için savaş hazırlıkları yaptığına dair bir mektup almıştır (11.12.1635). (Naima, 2007: III, 829). Kısa bir süre sonra da Safevîler, Revân'ı muhasara etmiştir. Üç ay boyunca Osmanlı kuvvetleri tarafından müdafaa edilen kale, 1 Nisan 1636'da tekrar Safevîlerin eline geçmiştir. Müdafaa esnasında Murtazâ Paşa hayatını kaybetmiştir (Naima, 2007: III, 829-831).

Revân'ın Safevîler tarafından işgali sonrasında aynı yıl Şam Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa\*, İran üzerine yürümeye karar vermiştir. Bu sırada İran şahının komutanlarından biri olan Rüstem Hân, yaklaşık 20 bin kişilik bir askerî kuvvetle, Güneydeki Şehrîzor ve Kerkük taraflarına yönelmiştir (Naima, 2007: III, 834). Musul'da karargah kuran Küçük Ahmed Paşa, daha önce Safevîler tarafında yer alan Erdelân bölgesinin güçlü Kürt beyi Ahmed Hân\* ile dostluk ilişkileri kurup ve ittifak yapmıştır. Ahmed Hân'ın Osmanlı tarafıyla dostluk kurmasının sebebi İran Şahı Safî'nin, kendisinden önce ülkeyi yöneten Şah Abbas'ın komutanlarını idam etmesi ve bu arada da Ahmed Hân'ı ortadan kaldırmaya\* çalışmasıydı (Katip Çelebi, 2009: II, 185). Osmanlı yönetimi, aralarında kurulan dostluğun göstergesi olarak Ahmed Hân'a bir hi'at ve pırlantalarla bezenmiş bir kılıç göndermiş ve payesinin işareti olarak da iki tuğ ile onurlandırmıştır (BOA, MD.86, HK.84 (18 Rabiülahir 1046/19 Eylül 1636). Ahmed Hân, kendi adına sikke bastırması ve yönetimi altındaki yerlere valiler atamaya başlamıştır (Penahi, 2017: 87, dn. 26). Daha sonra IV. Murad, hem Küçük Ahmed Paşa'ya hem de Ahmed Hân'a Osmanlı topraklarına doğru genişleme amacıyla olan Safevîler'i engellemeleri ve Safevîler'in işgal ettikleri yerlerden çıkarılması görevini vermiştir (BOA, MD.86, HK.84 (18 Rabiülahir 1046/19 Eylül 1636). Küçük Ahmed Paşa ve Ahmed Hân'a yardım için bölgedeki Kürt emîrlere fermânlar gönderilmiştir (bazıları için bk. BOA, MD.86, HK.85-101 (18 Rabiülahir 1046/19 Eylül 1636).

Safevîler hem genişleme stratejilerine bağlı olarak hem de Ahmed Hân'ı cezalandırmak (Penahi, 2017: 87) ve Şehrîzor taraflarını tamamen ele geçirmek için Zeynel Hân komutasında bir orduyu bölgeye sevk etmiştir. İran şahına Hindistan'dan gönderilen büyük bir filin de olduğu bu orduyu durdurmak amacıyla Küçük Ahmed Paşa, bir askerî birliği, Safevî ordusunun üzerine sevk etmiştir. İki taraf arasında meydana gelen savaş Osmanlı tarafı kazanmıştır.

\* Küçük Ahmed Paşa'nın Osmanlı idarî kademelerinde yaptığı faaliyetler ve atandığı idarî mertebeler için bk. Naima, 2007: III, 836-837.

\* Naima, Ahmed Hân'ın Eyyubî Kürtleri sülalesinden Halo Han'ın oğlu olduğunu belirtir, Ahmed Han, sünnî olmakla birlikte Şah Abbas'ın kızıyla evlenerek, taraf değiştirmişti, bk. Naima, 2007: III, 837.

\* Modern bir çalışmada, Ahmed Han'ın Şah Safî ile mücadeleye başlamasının sebebi olarak, Şah Abbas'ın kızkardeşi Zerrinkulah Hatun'dan olan ve Safevîler sarayında rehin tutulan oğlu Sorhab'ın gözlerine Şah Safî'nin mil çektirmesi olarak gösterilmiştir. Bu olay sonrasında Ahmed Hân bir süre aklî dengesini yitirmiş, sonrasında iyileşmiştir, ayrıntılar için bk. Penahi, 2017: 85-86.

Savaş sonunda ele geçirilen Hind fili de İstanbul'a gönderilmiştir. (Katip Çelebi, 2009: II, 185; Naima, 2007: III, 837).

İran Şahı Safî, mirahoru Zeynel Hân'ın Osmanlı kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratılmasından sonra, bu kez, daha büyük bir orduyu (30-40 bin kişilik) Şehrizar bölgesinin işgali için göndermiştir. Safevîlerin gelişini haber alan Küçük Ahmed Paşa komutasındaki Osmanlı kuvvetleri ve Ahmed Hân savaş hazırlıkları yapmaya başlamıştır. Hazırlıklar kapsamında, Hân Ahmed'in yakınları ve ailesi, güvenlikleri amacıyla Musul'a götürülmüştür.<sup>12</sup> Daha sonra Safevî ordusuyla *Mihriban Ovası*'nda karşılaşan Osmanlı ordusu ve Kürt güçleri savaş kaybetmiştir (1636) (Yılmaz, 2006: XXXI, 181). Çatışmalar esnasında Şam Beylerbeyisi Küçük Ahmed Paşa hayatını kaybetmiştir. Daha sonra da Şam eyâleti Mehmed Paşa'ya verilmiştir. ( BOA, MD.86, HK. 104, (22 Rebiülahir 1046/23 Eylül 1636). Bu savaşta, Safevîler tarafında Ekrâd-ı Lur Hân denilen Kürt kabileleri de yer almıştır (Yılmaz, 1990: 819). Ahmed Hân ise hayatta kalmış olan askerleriyle Musul'a kaçmayı başarmış, fakat bir süre sonra da üzüntüsünden dolayı (*gayret-i Kürdiyet müktezâsınca*) vefat etmiştir (Katip Çelebi, 2009: II, 185; Naima, 2007: III, 837-839; Zinkeisen, 2001: IV, 111-112).

IV. Murad'ın Bağdat seferi esnasında Osmanlı ordusu; Musul taraflarına vardığında (1638) Kürt emîrlerinden Seyyîd Hânzâde, Soran Kürtleri ve Mîre Bey'in bölgesinden Kürtler, Osmanlı ordusundaki toparın sevkîyatında görev almıştır. Daha öncesinde Kürt emîrlerinin bir kısmı, IV. Murad'ı Diyarbakır'da karşılaşmış kendilerine padişah tarafından hil'atlar verilmişti (Yılmaz, 1990: 849-850). Sefer öncesi ve sonrasında, Osmanlı ordusuna destek vermeyen Aştî aşireti Hâkimi Kürd Ali ise Sadrazam Kara Mustafa Paşa'nın emriyle öldürülmüştür. Aynı şekilde, Hakkâri Hâkimi Mîr İmâmüddin, isyan üzere olduğu ve isyan sonrasında çıkma ihtimali olan fitneye mahal vermemek için, Van Valisi Ahmed Paşa öldürülmüştür (Naima, 2007: III, 929).

## 2. Kürt Emîrlerinin Sorunlarına Dair Çözüm Önerileri

Aziz Efendi, *Acem fitnesine sedd-i sedîd* olan Kürdistan coğrafyasının tamir edilip yeniden ihyâ edilmesini istemiştir. Rakip siyasal otoritelerin çatışma ve alanlarında bulunan ve askerî sınırlar olarak isimlendirilen serhâd\* bölgesinde bulunan bu coğrafyanın, Osmanlı tarafında yer alması için Aziz Efendi büyük çaba harcamıştır. Ona göre önceki padişahlar döneminde olduğu gibi, Kürt emîrlerinin Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları padişahın muradı olursa ("*Fitne-i Ye'cûc-i Acem def ine sedd-i sedîd ve ebvâb-i fesâd-i melâhidenîn bendine âmin kilîd olan vilâyet-i Kürdistânî ta mir ve ihyâ eylesine ecdâd-ı izamları zamânlarında olduğu gibi vâk i olacak seferlerde asker-i islâmın çarhıcıları elli-altmış bin yarâr nâmdâr Ekrâd-ı*

<sup>12</sup> Ahmed Hân'ın ailesinin Musul'a getirilmesinden sonra, Erdelân emîrliği iki kısma ayrılmıştır. Kerkük ve Musul'un yer aldığı Ahmed Hân yönetimindeki yerler Osmanlı Devleti'ne, İran tarafında kalan ve Senendec merkezli olan diğer kısmı ise, Erdelan mirlerinden Süleyman Hân'ın (1636-1658) yönetiminde kalmıştır, bk. Renahi, 2017: 87-88.

\* Serhâd kavramının Osmanlı-İran bağlamında değerlendirmesi için bk. Dinç, 2016: 2-4.

Şeca at şî ar olmasına”) ilişkilerin tamiri ve Kızılbaşlar'ın eline geçen vilâyetlerin yeniden Osmanlı'nın hâkimiyetine geçmesi için Diyarbakir beylerbeyine, Kürt emîrlere, Yeniçeri ve Sipahî ocaklarına, Kürt emîrleriyle ilgili fermanların gönderilmesi gerektiğini belirtmiştir (Murphey, 1985: 36).

Kanûnnâmede Kürtlerin: “Kürdistan Beylerinin Diyarbakir, Van ve Musul eyâletlerine tabî olan kimseler olarak...” kaydedilmesi muhtemelen bu üç eyâletin rapora konu edilmesiyle alakalıdır.<sup>13</sup> Bu üç eyâletin merkez sancak beyleri, aynı zamanda Paşa Sancakları'nın beyleriydi. Aziz Efendi bu üç eyâlete gönderilmesini istediği emr-i şerîfin muhtevasıyla ilgili olarak şu hususların yer almasını önerir: Öncelikle Kürt ümerâsının ecdâtlarından itibaren Osmanlı Devleti'ne çok sayıda hizmetlerinin olduğu ve sadakatle Osmanlı Devleti'ne bağlı oldukları belirtilmelidir. Bugünden sonra (bu hükm-i hümayûndan sonra) himâye ve korunmaları en kısa sürede sağlanmalıdır. Bundan sonra Kürt hâkimleri vefat ettiklerinde yerlerine oğulları ve akrabaları tayin edilmelidir. Yönetime talip olanlar, asitâneye gelmeleri sağlanmalı ve burada tevcih işlemleri yapılmalıdır. Bu tarihten sonra, Kürt emîrlere yönelik hiçbir adım atılmamalıdır. Kendilerine devlet güvencesi verilmeli, yeniçeri ve sipâhi taifesinin ve başka şahısların onlara zarar vermelerine müsaade edilmemelidir. Bu ana kadar onlara dair olan muameleler geri alınmalı ve cümlesi borç ızdırabından kurtarılmalıdır.<sup>14</sup>

Kürt emîrlere ise öncelikle, hıl'atlar ve Osmanlı padişahından istimaletnâmeler\* gönderilmelidir. Daha sonra ise, kendilerine gönderilecek hükm-i hümayûnda ise; Osmanlı Devleti'nin yanında Kızılbaş'a karşı verdikleri mücadelenin ve Diyarbakir'de görevlendirilen kimi yöneticilerin mal ve para kazanmak amacıyla Kürt emîrlere haksızlık yaptıklarının padişah tarafından bilindiği, eski durumlarına getirilmelerine yönelik olarak hükümetlerinin yeniden “nesilden nesile” devam edeceği bildirilmelidir. Bilhassa, yapılması gerekenlerle ilgili olarak Diyarbakir beylerbeyine ferman gönderildiğinin altı çizilmelidir.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Bu sırada, Diyarbakir eyaleti 19 sancak (11 klasik Osmanlı sancağı, 8 Ekrâd sancağı ve 5 hükümettir, bk. Ali Ayin Efendi: 1280: 29), 1631-1632 tarihlerinde Van Eyâleti'ne bağlı 17 sancağın 13'ü ocaklık olarak tevcih edilmiştir (Kılıç, 2001: 197). Musul eyaleti 6 sancaktan oluşuyordu, bk. Pakalın, 1983: III, 119.

<sup>14</sup> “Evvêlâ Diyarbakir Beylerbeyisi kullarına müekked ve müşedded evâmîr-i şerîfleri irsâl buyurulup muhkum tenbîh ve tekid ola ki: Ümer'a-i Ekrâd, devlet-i aliyenin sadakat ve istikamet ile hayr-hâh-ı olup, ecdâd-ı izamim zaman-ı şerîflerinden ilâ hâzî'l-ân uğur-u humâyûnda envâ-ı hidemât-i mebrûre ve mesâ-i meşkûre-i gayr-ı adîdeleri vücûda gelmiş ve zimmet-i himmet-i mülûkâneme riâyetleri lazım olmağla ba'del-yevm himâyet ve siyânet olmaları aksâ-i murâd-ı humâyûnundur. Bundan sonra ekrâd hâkimleri fevt olup, yerleri oğullarına ve karındaşlarına verilme lazîm geldikte, tâlip olanlar âstân-i saadetime gelip, rikâb-ı humâyûnuna yüz sürüp dahi hükümetleride-i devletimde verilme fermanım olmuştur. İmâdi, min ba'de zinhar ümerâ-i Ekrâd'ın tebdilu tağyirlerine bir vaz'u hareket etmeyip her birine daima ümid u istimâlet ile riayet üzere olduğundan gayri, Yeniçeri ve Sipahi taifesinden ve sair yerli ve gayri muamelecilerden bir ferde çîğnetmeyesin. Ve şerî şerîf muktezasinca aldıkları muameleyi geriye red etdirip cümlesini deyn ızdırabından halas eyleyesin”, bk. (Murphey, 1985: 36-37).

<sup>15</sup> “Soft power” olarak da isimlendirilebilen istimalet stratejisi, bu coğrafyada Kürt hanedanlarının geleneksel haklarını devam ettirmeleri karşılığında Osmanlı hakimiyetini tanımları olarak özetlenebilir bk. Özcoşar, 2017: 18.

<sup>15</sup> “Siz sünî mezhebe mensup kişiler olarak, ceddîm zamanından beri Kızılbaşlara karşı verilen savaşlarda nice silahlı bin adamlarla ordunun önüne düşüp, canla başla mücadele edip, nice güzel fetihlerin gerçekleşmesini sağladınız. Fakat, Diyarbakir'a gönderilen vezirler ve sair beylerbeyilerin kimi mallarınıza el koymak ve kimi de sizi yerlerinizden etmek için size baskı ve zulüm etmiştir. Bu sebeple, kuvvet ve kudretten yoksun düşürüldüğünüz tarafımdan öğrenilmiştir. Sizin ahvalinizle ilgilenmek ve sizi ihyâ ve âbad etmek bizzat bana vacip olmuştur. Evvelâ, herbirinize aziz ecdâdim

Yeniçeri ve sipâhi taifesine gönderilecek fermânda ise, şu hususların yer alması gerekmektedir; dergah-ı âli kapıcılarından yetkilendirilmiş bir kimse ile ilim ve fazilet sahiplerinden birisi, yeniçeri ve sipâhi ocaklarından adâletli birer kişinin, Kürt emîrlerini tefecilerin zulmünden kurtarmakla görevlendirildikleri bildirilmelidir. Bu tarihten sonra, bu fermânın hilafına olarak Kürt emîrlerinden bir akçe dahi istenmeyecektir. Fermâna göre hareket edilmesi durumunda, Kürt emîrlerinin eski kudret ve kuvvetlerine sahip olacakları, Rumeli, Bosna ve Budin askerlerinin muadili olacakları ve Devlet-i Osmaniye'ye hizmet etmeye devam edecekleri ifade edilmelidir.<sup>16</sup>

Kanûnnâmeden, devlet yönetiminde bulunan bazı kimselerin, mevcut durumdan rahatsız olmadıkları, islâh çabası içerisine girenlere de hoş bakmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim, Aziz Efendi, "İstidâ i ketm ihfâ-i esrâr" başlıklı son bölümde, IV. Murad'dan raporun gizli tutulmasını isteyerek, bu isteğinin korkudan değil, hayırlara vesile olacakların şerre dönüşmesini istemediğinden olduğunu ifade etmiştir; "ihfâ-yı esrârın fevâ'idi bisyâr ve ifşâ-yi râzın şe'âmeti bî-şümâr (yapılacakların gizli tutulmasının ne kadar faydası var ise açığa çıkmasının da bir o kadar zararı olduğu)". Ayrıca, "...pîr u emekdâr..." olduğunu ifade ederek, yaşının ilerlemiş olduğunu ve yazdıklarından dolayı herhangi bir endişe duymadığını da eklemiştir (Murphey, 1985: 42).

## Sonuç

Osmanlı ile Safevîler arasındaki tampon bölgede bulunan Kürt coğrafyası, Osmanlı-Safevî savaşlarının sonuçları üzerinde önemli rol oynamıştır. Kürtler'in, büyük oranda, Osmanlı tarafında yer almasından sonra, Osmanlı topraklarına yapılan Safevî saldırılarında, bu coğrafya, bir kalkan görevi görmüştür (*seddf hadîd*) görmüştür. Ayrıca, bu coğrafyanın jeostratejik konumu, Osmanlı Devleti'nin Azerbaycan, Ortadoğu ve Afrika'yı idaresini (Azerbaycan, Tebriz, Bağdat, Basra, Halep, Şam ve Mısır'ın) kontrolünü kolaylaştırmıştır.

Kürt bölgelerinin, jeostratejik ve teopolitik öneminin farkında olan Osmanlı padişahları Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman, bu coğrafyanın sosyo-ekonomik ve sosyo-politik şartlarına uygun kısmî özerk

tarafından size verilen ahidnâmeler gereğince, hükümetleri gereği gibi "neslen ba'de neslin" mutasarrıf olmak üzere kendilerine verilecektir. Aranzdan biri Allah'ın emri ile vefât ederse, azl ve nasbınıza beylerbeyiler karışmayıp, boşalan hükümete, ölenin oğlu mu, yoksa kardeşi mi olduğu, hükümete dair temessükâtı (tapusu senedi) ile asitâne-i saadete gelmelidir ki kendisine hükümet tevcihi yapılsın. Bu kapsamda, Diyarbakır beylerbeyine muhkem tenbih edilmiştir ki, bundan sonra tebdil ve tağyirinize karışmayacaktır, ve sizi muamelecilerin ve siar zalimliklerinden teaddi ve tecavüzlerinden kurturacaktır, ve dâima size göz kulak olup koruyacaktır. Siz bu muamelecilerden ve sair zalimden kurtulduğunuzda günbe gün eski kuvvet ve kudretinize ulaşacaksınız, ve Aziz ecdâdımın zamanında olduğu gibi aşiret ve kabileleriniz ile evvelki hizmetlerden ziyâde hizmetler ve hümâyunum uğurunda nice maslahatlar vücuda getiresiz", bk. Murphy, 1985: 37.

<sup>16</sup> "Dergah-ı âli kapıcılarından bir müstakîm mübâşir ile ulemânın ileri gelenlerinden bir akıl sahibi kimse ile Yeniçeri ve sipâhi ocaklarından birer zabıt gidilerek, Kürt emirleri ile faizcilerin ilişkilerini bitirip, daha önce alınmış olan faizi ana sayıp ve aslî maldan aldıkları fazla akçeleri geri vermelerine hüküm edip ve her bir Kürt emîrini o zalim borç verenlerin ellerinden kurtarıp zimmetlerini temizlesinler. Ve bundan sonra Kürt emîrlerinden bir kimse borç namıyla bir akçe ve bir habbe dahi talep edilmesin şeklinde emri şerif gönderilsin. Bu fermânın gönderilmesinden sonra borçlardan kurtulan, Kürt emirleri yeniden kuvvet ve kudretlerine erişerek, Bosna, Rumeli ve Budin eyaletlerinin askerlerine muadil seçkin asker çıkaralar ve devlet-i âliyye ye kavî asker olalar", bk. Murphey, 1985: 38.

yönetim şekilleri (*Ekrâd* (yurtluk-ocaklık) ve *Hükümet sancakları*) oluşturmuştur. Bir ailenin yönetimine bırakılan ve yöneticilerinin kaydı hayat şartıyla yönettiği bu sancaklar, Kürt emîrlerinin Osmanlı Devleti'ne tâbiyyetini pekiştirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin bölgeye yönelik kuşatıcı ve kucaklayıcı politikasına rağmen, Osmanlı-Safevî sınır/cephe bölgesinde yer almaları sebebiyle, Kürt emîrlerinin bir kısmı, politik ve malî kaygılarla, iki devlet arasında *denge politikasına* yönelmiştir. Hatta bazen, aynı ailenin mensupları arasında farklı politik tercihlerin olduğu vakidir; Kanunî döneminde, Hakkarî Bey'i Zeynel Bey Osmanlı tarafını, kardeşi Bayender Bey ise, Safevîler'in tarafını tutmuştur. Bu çalışmaya konu olan IV. Murad döneminde ise, Erdelân ve Soran Beyi Ahmed Hân'ın Safevîler, İmâdiye Hâkimi Seyyid Hân'ın da Osmanlı'nın yanında yer alması bu *denge politikasının* bir sonucudur.

Osmanlı Devleti, XVI. asırda siyasî, askerî ve malî alanda en güçlü dönemini yaşamıştır. Bu gücü, güçlü bir yönetim, disiplinli bir ordu ve reâyânın vergileri sağlamıştır. XVI. yüzyılın sonlarından başlayan ve XVII. yy'da giderek artan malî, siyasî ve askerî alanlardaki yozlaşma, memâlik-i mahrûsenin tüm alanlarında kendini hissettirmiştir. Bu yozlaşmanın kendisini iyice hissettirdiği Kürt bölgelerindeki Osmanlı valileri, Kürt emîrlerinden ağır vergiler talep etmiştir. Valilerin malî taleplerini karşılayamayan Kürt emîrlerinin yönetim haklarının ellerinden alınıp başkalarına satılması, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki askerî faaliyetlerine zarar verdiği gibi, Safevîler'e karşı yürüttüğü mücadeleye de zarar vermiştir.

İslâm'a ve Osmanlı saltanatına gönülden bağlı olan Kürt emîrlerinin, çoğunlukla teo-politik nedenlerle Osmanlı tarafında yer alması, kendilerine baskı yapan ve haksızca mal varlıklarına el koyan Osmanlı merkez yöneticilerine isyan etmelerine engel teşkil etmemiştir. Kürt coğrafyasında Osmanlı merkez yönetimine karşı oluşabilecek fikri ve duygusal kırılmalar, Osmanlı Devleti'nin Doğu sınırlarını Safevîler'in saldırılarına açık hale getirme potansiyeli taşımıştır. Aynı şekilde, Osmanlı gücü ve gölgesinin Kürt coğrafyasında bulunmadığı zaman bu coğrafyanın sosyo-ekonomik hayatı ve inanç dünyası adeta Safevîlerin istilasına uğramıştır.

### Kaynakça

BOA, MD. 12, HK. 241, 242.

BOA, MD. 86, HK. 14, 84, 85-101, 104.

Akdağ, M. (2009), Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celâlî İsyancılar”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Ali Aynî Efendi (1280), Kavânin Al-i Osman Der-Hulâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân, İstanbul.

Bidlîsî, İ. (2001), *Selim Şah-nâme*, Hazl.: Hicâbi Kırlangıç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Çelebi, E. (2006), *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Haz.: Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Çelebi, K. (2009), *Fezleketü Akvâli'l-Ahyâr fî ilm't-Târîh ve'l-Ahbâr*, Terc.: Seyyid Muhammed es-Seyyid), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çolak, S. (2010), "Aziz Efendi'nin Risalesine Göre 17. Yüzyılda Osmanlı Merkez Ordusunun Durumu", *History Studies*, Volume 2/2, s.101-112
- Danişmend, İ. H. (1992), *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Dinç, F. (2010), "Osmanlı-İran Ara Coğrafya'sında Din İktidar İlişkileri Cizre Hükümeti Örneği (16-19.yy)", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, Şırnak: s.515-527.
- Dinç, F. (2017), "Osmanlı-İran Sınır boyunca Sadakat Sağlama Biçimi Olarak Rehine Siyaseti", *Osmanlı Devleti ve Kürtler içerisinde*, Edit.: İbrahim Özcoşar ve Shahab Vali, İstanbul: Kitap Yayınevi, 97-135.
- Dinç, F. (2016), XIX.Yüzyılda Kerkük (Fizik-İdari-Sosyo-Ekonomik Yapı), *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Doğan, C. (2011), "XVI. Yüzyıl Osmanlı İdari Yapısı Altında Kürt Emirlikleri ve Statüleri", *SDE Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs, XXIII, 31-43.
- Göyünç, N. (1991), *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hammer, B. J. V. (1994), *Büyük Osmanlı Tarihi*, Çev.: Mümün Çevik ve Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Hoca Saadettin Efendi, (1862), *Tacü't-Tevârîh*, İstanbul : Tabhane-i Amire.
- Kıbrıslı M. K. (1327), *Tarih-i Siyasi Devleti Aliye-i Osmaniye*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul, II.
- Kılıç, O. (2001), Van Eyaleti'ne Bağlı Sancaklar ve İdarî Statüleri (1558-1740), *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, XXI, 189-210.
- Kılıç, O. (1999), "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler", *OTAM*, Ankara, X, 119-137.
- Koçi Bey, (1993), *Koçi Bey Risâlesi*, Sadeleşt.: Zuhuri Danişman, Ankara: MEB Yayınları.
- Kunt, İ. M. (1978), *Sancaktan Eyâlete (1550-1650 Arasında Osmanlı Ümresası ve İdrares)*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Küpeli, Ö. (2010), "İrak-ı Arap'ta Osmanlı – Safevî Mücadelesi (XVI-XVII. Yüzyıllar)", *History Studies*, Ortadoğu Özel Sayısı, s.227-244.
- Mehmet Halife, (t.y.) *Tarih-i Çılmanî*, Hazl. ve Sadeleşt.: Ömer Karayumak, Tercüman 1001 Temel Eser: 74.
- Mufassal Osmanlı Tarihi* (1959), Hazl: Heyet, İstanbul: Tan Matbaası.
- Murphey, R. (1985), *Kanûn-nâme-i Sultânî li Azîz Efendi*, Harvard: Harvard Üniversitesi Basımevi.
- Mustafa Nuri Paşa, (1992), *Netâicü'l-Vukûat, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, Sadeleşt.: Neşet Çağatay, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Naimâ, (2007), *Târih-i Na îmâ*, Hazl. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özcoşar, İ. (2009), *Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Özcoşar, İ. (2018), “Şehir ve İktidar: Tanzimat Öncesi Osmanlı Mardin’inde İktidar”, *Mukaddime*, 2018, 9(1), 1-21
- Özcoşar, İ. (2017), “Sultan ve Mîr”, *Osmanlı Devleti ve Kürtler içerisinde*, Edit.: İbrahim Özcoşar ve Shahab Vali, İstanbul: Kitap Yayınevi, 9-39.
- Parmaksızoğlu, İ. (1973), “Kuzey Irak’ta Osmanlı Hâkimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey’in Hatıraları”, *Bellekten*, XXXVII/146, 191-230.
- Peçevî, (1283), *Tarih-i Peçevî*, İstanbul: Marbaai Âmire.
- Penahi, K. M., (2017), “Erdelan Kürt Beyliği’nin Osmanlı ve Safevî Devletleri İlişkileri (16 ve 17 Yüzyıllar)”, *Osmanlı Devleti ve Kürtler içerisinde*, (Edit.: İbrahim Özcoşar ve Shahab Vali, İstanbul: Kitap Yayınevi, 77-97.
- Sami, Ş. (1317), *Kamus-u Türkî*, Dersaadet.
- Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi (1992), Hazl.: Midhat Sertoğlu, İstanbul: MÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 26
- SüreyyA, M. (1996), *Sicil-i Osmanî*, Hazl.: Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları, 1, 28.
- Şerafettin Han, (1971), *Şerefnâme*, Çev.: Mehmet Emin Bozaslan, İstanbul: Ant Yayınları.
- Yılmaz, Z. (1990), *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, Z. (2006), “Murad IV”, *DİA*, XXXI, 175-183.
- Zinkeisen, J. W. (2001), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev.: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Yeditepe Yayınları.





## Ahmed Tebrizî'nin Şehinşahnamesi'nde İlhanlıların Mardin Kuşatması, Melik Said ve Melik Muzafferüddin İle Olan Münasebetleri

Eral Ceylan<sup>1</sup>

**Öz:** Tarihte, Mardin ve civarının Moğollar tarafından ele geçirilmesine dair çeşitli kaynaklardan elimize ulaşmış muhtelif bilgiler mevcuttur. Bu kaynaklardan birisi de 14. yüzyılda Ahmed Tebrizî tarafından Farsça yazılmış 1800 beyitlik *Şehinşahname*, diğer adıyla *Cengizname* adlı manzum eserdir. Eserde, İlhanlılar döneminin 1337 yılına kadar yaşanan önemli olaylar anlatılır. Eserde Mardin ve Nusaybin bölgesinin Moğol/İlhanlı saldırıları da ayrıntılı şekilde tasvir edilmiştir. Özellikle Mardin Artuklu Sultanı Melik Said ve oğlu Muzafferüddin döneminde Hülagu ile yaşananlar, savaşlar ve antlaşmalar ile İlhanlılarla olan ilişkiler eserde detaylı olarak sunulmuştur. Bu çalışmada; eserin tanıtımı, İlhanlılarla Mardin Artuklu Melikleri arasında yaşanmış savaşlar, kuşatma ve antlaşmalar, Mardin Kalesi'nin İlhanlılar tarafından ele geçirilişi ele alınıp değerlendirilecek ve ayrıca konu ile ilgili Farsça beyitler tercüme edilerek aktarılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mardin, Hülagu, İlhanlı/Moğol, Şehinşahname, Melik Said, Melik Muzafferüddin.

### Mardin Siege of the Ilkhanids and Their Relations with Melik Said and Melik Muzafferuddin according Ahmet Tebrizî's Şehinşahname

**Abstract:** In the history there are various information obtained from various sources about the conquest of Mardin and its surroundings. One of these sources is a poetic work entitled *Şehinşahname* also known as *Cengizname*, which is an 1800-couplet written in Persian by Ahmed Tebrizî. The work tells about important events in the Ilkhanids period until 1337. Attacks by the Mongol / Ilhanid on Mardin and Nusaybin region have been portrayed in detail. Particularly in the period of Mardin Artuklu Sultan Melik Said and his son Muzafferüddin, relations, wars and treaties with Hülagu, and relations with Ilkhanids are given in detail this work. In this article, the introduction of the work, the wars, the siege and the treaties

<sup>1</sup> Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih ABD doktora öğrencisi. eralceylan@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5863-1644>

between the Ilkhanids and the Mardin Artuklu Melikleri, the capture of the Mardin castle by the Ilkhanids together with translation of the related couplets will be dealt and evaluated.

**Keywords:** Mardin, Hulagu, Ilkhanid/Mongol, Şehinşahname, Melik Said, Melik Muzafferiddin.

## Giriş

İslam'ın ortaya çıkışından sonraki dönemde Mardin ve çevresi çeşitli istilalara maruz kalmıştır. Haçlı seferlerinden dolayı İslam dünyasında açılan yaralar henüz sarılmamışken Asya bozkırlarından gelen yeni bir istila dalgası bu coğrafyayı yağma ederek İslam dünyasının birlik ve bütünlüğüne ciddi bir darbe vurmuştur. Selçuklu hâkimiyetindeki Anadolu, 1243 yılında yapılan Köseadağ savaşında aldığı mağlubiyetten sonra Moğolların hâkimiyetine girmiştir (İbn Bibi, 2014: 19, 441, 501, 505, 509; Ebü'l-Ferec, 2011: 19-20; Aksarayî, 2000: 35; Anonim, 2014: 43-44).

Anadolu'daki hâkimiyetleri sırasında bölgenin tüm kaynaklarını fütursuzca tüketen ve ardından Suriye tarafına yönelen Moğolları, ancak 1260 yılında Ayn-Calut'ta Memluklar durdurabilmiştir. Bu yenilgiden sonra Anadolu'da kalan Moğollar mezkûr bölgenin tüm kaynaklarını tüketmeye başlamışlardır. Bunun üzerine Moğollar Azerbaycan/İran merkezli Hülagu [1217-1265] tarafından bir Moğol şube devleti (İlhanlılar) kurmuşlardır. Bu açılan şubenin kuruluşuna kadar Moğollar Anadolu'da büyük bir yıkım ve tahribatta bulunmuşlardır. Fakat bu tarihten sonra İlhanlıların Azerbaycan/İran merkezli devletle yeni bir döneme girilmiştir (Erdem, 2002: 7).

Aynı dönemlerde Artuklu hükümdarı Nasirüddin Ahmed'in 35 yıllık hükümdarlığının ardından 1234 yılında vefat etmesiyle birlikte yerine oğlu Said (1239-1258) geçmiştir. Bu dönemde İlhanlı hükümdarı Hülagu Han, Bağdat'a saldırarak Abbasilerden Mustasım Billah'ı [1242-1258] öldürmüş ve Mardin civarına kadar gelmiştir. Melik Said, ordunu hemen hazırlayarak ordunun başına amcasının oğlunu geçirmiş ve Hülagu'ya karşı savaşa göndermiştir. Sincar'da iki ordu arasında yaşanan savaşta Melik Said'in amcasının oğlu yenilgiye uğratılarak öldürülmüştür. Tekrar ordunu hazırlayan Melik Said, komutayı amcasının diğer oğluna vererek onu Hülagu üzerine göndermiştir. Nusaybin'de yaşanan bu ikinci savaşta takviye güç olarak getirdiği akrabaları ile Mardin askeri, Hülagu karşısında tekrar yenilgiye uğramıştır. İkinci kez yenilen Melik Said, Mardin ahalisiyle birlikte kaleye kapanmıştır. Kaleye savaştan kaçan çevre köylerden de pek çok insan sığınmıştır (Abdüselam Efendi, 2007: 49-50). Mardin Emiri Melik Said şehri teslim etmeyip direniş göstermiş, fakat şehir halkı daha fazla dayanamayarak pek çoğu ölmüştür. Bunu gören Melik Said'in oğlu Melik Muzafferüddin (1260-1285) kalenin Hülagu'ya teslim edilmesini sağlamıştır (Akkuş, 2011: 398-399). Melik Said toplam 24 yıl tahtta kaldıktan sonra kuşatılan Mardin Kalesi'ndeki halkın başına daha çok felaket gelmesin diye Birecik valisi olan büyük oğlu Muzafferüddin Kara Aslan tarafından zehirlenerek öldürülmüştür (Ebü'l-Ferec, 2011: 40-41; Abdüselam

Efendi, 2007: 50). Melik Said'in uğradığı bu talihsizliği Ali Emiri de eserinde şu manzumeyle ifade etmiştir:

Urundi başına devlet külâhı  
Anun destinde kaldı taht-gâhı  
Atanun oğlı devletlü kapıcak  
Tutar meydan bahadır er olıcak  
Melik Said dahi bir nice eyyâm  
Sürüb devlet zamânunda beher kâm  
Verildi 'izz u cah-ı kamurânı  
Dutub şöhret biraz gördi cihânı  
Çerkes Han oğlı Hülâgu irişür  
Melik Said ölümüne dürişür  
Melik Said reyasiyle nâçâr  
Girerler kal'a-yi Mardine yek bâr  
Gör imdi bed-felek cünbüşlerini  
Ne tiz gösterür ol çep işlerini  
Virir devlete 'akabince zevâli  
Bu durur kim cihânun mekr u âli (Ali Emiri, 2006: 20, 21)

Babasını öldüren Muzafferüddin, Hülâgu'yu ziyaret edip kıymetli hediyeler sunmuş ve onun tarafından Mardin hâkimi olarak tanınmıştır [1261] (Taşt Demir, 2003: 44). Kara Aslan'ın Hülâgu tarafından tanınması, tarihi kaynaklarda birbirine yakın ifadelerle şöyle rivayet edilir: "Hülâgu, Mardin şehrine yaklaştığı vakit Mardin Emiri Melik, Said Necmeddin'i yanına çağırdı. Said, emri dinlemedi ve kalesinden çıkmayı reddetti. Hülâgu, oğlu Muzafferüddin Kara Aslan'ı ona gönderdi: "Atana çık (Mardin Kalesi'ne), ona inmesini (kaleden), asi olmamasını söyle ... eğer asi olursa başına hayır gelmez." dedi. Muzafferüddin kaleye çıkıp babası Melik Said'e Hülâgu'nun bu mesajını aktardı. Ancak babası kulak asmadı ve oğlunu hapsettirdi. Bu sırada Moğollar Mardin'i kuşatmış ve savaş başlamıştı. Eğer burada Meyyafarkin'deki gibi ahalinin çoğu vebadan ölmüş olmasaydı ve Mardin Emiri Melik Said ölmeseydi, Moğollar burayı ne iki üç yılda alamazlardı. Melik Said'in oğlu Muzafferüddin kaleden inip kaleyi, hazineleri ve tüm varlıkları ile birlikte Moğollara teslim etti. Muzafferüddin'in hizmetleri Hülâgu katında sabit olunca kendisine ikram ve ihsanlarda bulunuldu ve Hülâgu böylece babasının tahtını ona teslim etti (Ebü'l-Ferec, 2011: 40-41).

Olayların nasıl geliştiği, muhasaranın ne kadar devam ettiği, kale halkının neler çektiği, kalenin ne şekilde teslim edildiği ve benzeri havadisler dönemle ilgili kaynaklarda farklı verilmiştir. Örneğin kale kuşatması; altı ay, sekiz ay, iki yıl gibi muhtelif zaman dilimleri ile ifade edilmiştir. İncelemesini yaptığımız Ahmed Tebrizî'nin eserinde ise kuşatmanın iki ay sürdüğü ifade edilmiştir. Bunun dışında Tebrizî'nin Şehinşahname'sinde Melik Said ve oğlu Melik Muzafferüddin Kara Aslan arasında yaşanmış olaylar, Mardin Kalesinin ne kadar zamanda ve nasıl

kuşatıldığı, İlhanlıların Artuklular üzerindeki baskısı ve benzer olaylar detayları ile birlikte anlatılmıştır.

### Ahmed Tebrizî ve Eseri

Ahmed Tebrizî'ye ait *Şehinşahnâme* bir diğer adıyla *Cengiznâme*, Farsça kaleme alınmış 1800 beyitlik tarihi belge niteliği de taşıyan epik bir manzumdir. İlhanlı/Moğol sarayında yaşamış olan Tebrizî, bu eserini 1330 yılında kaleme almaya başlamış ve toplam sekiz yılda bitirmiştir. Genel olarak Moğol tarihini ve İlhanlılar iktidarını anlatmakla birlikte özel olarak Moğollar hanedanını (Cengiz'in çocuklarını) ve onların Altaylar, Tatarlar, Rumlar, Harezmsahlılar, Abbasiler, Artuklular, Memlukler ile yaptıkları savaşlardan 1337 senesine kadar yaşadıkları tarihî hadiselerden söz eder. Her ne kadar edebî açıdan İran'ın *Şahnâme* ve benzeri ünlü eserleri ile mukayese edilemeyecek olsa da işlediği tarihî konular, özellikle İlhanlı/Moğol hanedanına mensup şahsiyetlerin kayıt altına alınmış isimleri ve bilhassa bölge tarihi açısından son derece önemli bir eserdir. Murtezevi, eser için "*edebi yanı güçlü olmazsa da tarihi açıdan önemli bir eserdir*" der (Murtezevi, 1385: 381). Edward Brown'da aynı düşünceye sahiptir (Brown, 1387: 126). Eserin tek el yazma nüshası İngiltere British Museum'da 2780 no'lu arşiv numarası ile korunmaktadır. 2015 yılında Tahran Üniversitesinde Hakkı Uygur tarafından doktora tezi olarak inceleme-kritiği yapılmıştır.<sup>2</sup>

## 24

Yapılan incelemeler neticesinde yazar hakkında pek fazla bilgi bulunamadığı tespit edilmiştir. Aynı şekilde tezkirelerde de Tebrizî hakkında doyurucu bilgilere rastlanmamıştır. Müellifin hayatı ile ilgili bilgiler, adının Ahmed bin Muhammed Tebrizî olduğu ve hicri sekizinci yüzyılın ilk yarısında İlhanlılar döneminde yaşadığı ile sınırlıdır. Ancak *Şehinşahnâme*'deki kimi yerlerden anlaşılacağı üzere şair; 1337 yılında hayattadır, fakat daha sonrası ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir (Uygur, 2015: 167). Tebrizî'nin bu çalışmaya konu edilen *Şehinşahname* veya *Cengizname* dışında herhangi bir eserinin bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Sadece Hacı Halife (Katip Çelebi) *Keşfü'z-Zünun*'da Ahmed Tebrizî'nin "*Tarih'ül Nevâdir*" adlı başka bir eseri bulunduğunu, ancak eserin kayıp olduğunu bir cümle ile belirtmiştir. *Şehinşahname*, Olcaytu'nun (1282-1316) oğlu Ebu Said Bahadır Han'ın (1316-1336) emri ile yazılmış olup Tebrizî tarafından kendisine takdim edilmiştir (Uygur, 2015: 169). Bu da aslında Tebrizî'nin olaylar esnasında Hülagu'nun yanında olmadığı daha ziyade kendi döneminde kaleme alınmış tarih kitaplarından ve sözlü aktarımlardan yararlanarak eseri hazırlamış olduğu ihtimalini güçlendiriyor. Son olarak Tebrizî'nin, bu eserini Firdevsî'nin *Şehname*'sini örnek aldığını ve onunla aynı vezin kalıbı olan Fa'ülün-Fa'ülün-Fa'ülün-Fa'ül'ü kullandığını belirtmekte fayda vardır (Uygur, 2015: 167-168).

<sup>2</sup> Bkz: *Tashih-i İntikadi Şehinşahnâme-i Ahmed-i Tebrizî*, Risaleyi Doktora, Danişcu: Hakkı Uygur, 1394, Kitaphaneyi Merkezi Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani, Danişgah-i Tehran, Tahran-İran.

## İlhanlı Ordusunun Mardin Sınırlarına Gelişi

Tebrizi'nin eserinde Hülagu ve ordusunun Bağdat ve Musul civarını aldıktan sonra Cezire bölgesindeki Mardin ve Nusaybin ovasına gelişi, tarih maddesi düşürülerek aşağıdaki beyitlerle şöyle ifade edilmiştir:

به مردین رسید و برآمد به تخت  
به موصل فرو رفت پیروزبخت

(O talihli padişah Musul'dan ayrılarak Mardin'e vardı ve tahta çıktı)

رها کرد یکبارگی کوه و دشت  
چو ششصد شد و پنجه و نه گذشت

(Dağları ovaları aştı, yıl altı yüz elli dokuz idi.<sup>3</sup>)

Bu beyitlerden de anlaşılacağı üzere Mardin'e gelen Hülagu Mardin Kalesi'ni almak için oğlunu ve ordu komutanını görevlendirir. Bu görevi üstlenen Hülagu'nun oğlu Şehzade Yaşmut ve komutan Uruktu Noyan'dır.

Reşidüddin Fazlullah'ın, *Câmiu't-Tevârih*'te de değindiği gibi, İlhanlı hükümdarı Hülagu Han, oğlu Şehzade Yaşmut ve diğer ordu komutanı Uruktu Noyan'ı Mardin Hükümdarı Melik Said'e gönderir (Reşidüddin Fazlullah, 2013: 63-64). Onlara Mardin'i teslim almalarını buyurur. *Câmiu't-Tevârih* ve diğer farklı kaynaklarda da zikredilen bu olay ve yukarıda sözünü ettiğimiz diğer hadiseler, Tebrizi'nin eserinde toplam seksen beyitlik "Mardin Kalesi'nin Fethi / در گشودن "مردین دژ" başlığıyla ve tam bir anlam bütünlüğü içerisindeki beyitlerle ifade edilmiştir.

Eserde, Mardin Kalesi'ni ele geçirmeleri için görevlendirilen kişilerin bu husustaki görüş ve teklifleri aşağıda şu beyitlerle anlatılmıştır:

هولاکو جهانگیر باری دگر  
به تشموت گفت ای جهان هنر<sup>4</sup>

(Cihan padişahı Hülagu bir kez daha Taşmut'a [Yaşmut'a] ey hünerli kişi diye buyurdu.)

به مردین دژی هست آگه شوید  
ارقتو و تو هر دو آنجا روید

(Mardin'de bir kale var, senle Uruktu ikiniz birlikte oraya gidiniz.)

برو دژ برانداز جان پدر  
دژی را سعید است نام ای پسر

<sup>3</sup> 659/1261.

<sup>4</sup> Beyitin Farsça tashihinde تشموت yazılması gereken kelime تشموت olarak yazılmış ve bariz bir tashih hatasına düşülmüştür.

(Gidip kaleyi ele geçir, babanın hatırına, [bil ki] oğul kaleye Said adında birisi hükmetmektedir.)

Oğlu Yaşmut'a seslenen Hülagu'nun Mardin Kalesi'ni aldığı takdirde orayı kendisine bağışlayacağı ise aşağıdaki şu beyitte açıkça belirtilmiştir:

تو را می فرستم که باشد تو را  
بود نام و کامت چو فرمان روا

(Seni oraya gönderiyorum ki orası senin olsun, emrime uyarsan adın şanın olacak...)

Bu emri aldıktan hemen sonra büyük bir ordu ile Mardin Kalesi'ne doğru yola çıkan Şehzade Yaşmut ve komutan Noyan'ın Mardin Kalesi'ne varışı, ovardan yukarıya tırmanışları ve kale kapısında konaklamaları şu beyitlerle anlatılmıştır:

چو فرمود سردار گردن فراز  
زمین بوس کردند و راندند باز

(O ulu Komutan buyurur buyurmaz, yeri öpüp tekrar atlarına bindiler.)

ز آسیبِ گرد و ستور و سپاه  
سپهر و زمین شد کبود و سیاه

(Atlılardan ve ordunun çıkardığı tozlardan yer-gök simsiyah kesildi.)

بریدند و رستند از راه باز  
نشستند در گرد درگاه باز

(Yolları yarıp yukarı çıktılar, sarayın/kalenin kapısında durdular)

### **Mardin Kalesi'nin Tasviri, Melik Said'in Yaşmut ile Mektuplaşması ve Kuşatma Anları**

Hülagu'nun emrini yerine getirmek üzere büyük bir ordu ile yola çıkanlar karşılarında sarp ve bir o kadar da yüksek bir kale görünce şaşırıp kalmıştır. Kalenin bu inanılmaz heybeti karşısındaki şaşkınlık eserinde şu beyitlerle ifade edilmiştir:

دژی باز دیدند از آن سختتر  
که بارش بدیدند بی خواب و خور

(Karşılarında öyle bir kale gördüler ki o güne dek o sağlamlıkta bir kaleyi rüyalarında dahi görmemişlerdi.)

Yaşmut ve Uruktu Noyan kaleden içeriye girmeden mektup yoluyla Melik Said'en kaleyi kendilerine teslim etmelerini isterler. Aksi takdirde muhasara edileceklerini ve bunun içinde halkının bedel ödeyeceğini Melik Said'e belirtirler:

جوانبخت شهزاده نامه نیشت  
که بر خود ببخش ای همایون سرشت

(Civan bahtlı şehzade mektup yazdı, acı kendine ey şah tinetli adam!  
Dedi).

ز ما بر تو هر دم هزاران درود  
بر آبی ز جان گر نیایی فرود

(Bizden sana her an binlerce selam olsun, ama aşağı inmez isen  
canından olursun.)

اگر می رسی می رهی از سپاه  
به پهلوی ما می زنی بارگاه

(Bize varırsan ordumuzun [gazabından]kurtulur, otağını yanı başımıza  
kurarsın.)

اگر دوست مایی بیا جنگ چند  
اگر دشمنی می کنی در ببند

(Dostumuz isen bizle savaşlara gel yok düşman isen kapılarını bağla.)

کنون روز ما راست دیگر کراست  
ببینیم تا بخت یاور کراست

27

(Gün bizim günümüzdür, başkasının günü var mı? Bakalım, talih  
hangimizden yana olacak.)

Ancak Melik Said onların bu teklifini kabul etmez ve onlara hitaben bir mektup yazar. Mektupta kalede yeterli miktarda zahirenin olduğunu ve asla kaleyi teslim etmeyeceklerini, yeterli savaşçıların da bulunduğunu şu dizelerle dile getirir:

ازین گونه پرداخت و نامه نیشت  
که هم گندم هست و هم جای کشت

(Bu cevabı verdikten sonra bir de mektup yazdı. Hem buğdayım var  
/dedi/hem de ekin yerlerim.)

سپه دارم و برگ و پوشش بسی  
دژ من نیارد گشودن کسی

(Kimse benim kalemi ele geçirmeye cesaret edemez. Ordum var benim,  
yeterli miktarda da azık ve silahım, “dedi”<sup>5</sup>.)

<sup>5</sup> Câmîu't-Tevârih'te bu mektubun içeriğine dair Melik Said'in elçilere; “kale zahire ve silahlarla, Türk yiğitleri ve Kürt cengaverleriyle ağzına kadar dolu olduğu için yüce Allah'a hamd olsun” diye cevap verdiği yazılıdır. Geniş bilgi için bkz: Reşidüddin Fazlullah, a.g.e, s. 64.

Böylelikle taraflar arasında bir mektup nöbeti başlar. Eserde bunu dile getiren beyitler aşağıdaki beyitlerdir:

نېشتند نامه سراسر سعید  
فرو خواند گفتا نباید شنید

(Said'e pek çok mektup yazdılar. Ancak o onları okumaktan yüz çevirdi, öyle şeyler söyledi ki duymamak daha iyidir.)

نه نیکاند اینها نهفتن چه سود  
نیارند در کار گفتن چه سود

(“Yazılanlar iyi değildi” gizlemeye ne hacet! Hem işe yaramadılar, söylemeye ne hacet)

Melik Said'in kaleyi teslim etmediğini gören İlhanlı/Moğol ordusu Mardin kalesini iki ay boyunca muhasara eder ancak yine de beklenen neticeyi alamaz. Bu muhasara eserde aşağıdaki beyitlerle anlatılmıştır:

همه کرد پیکار تا یک دو ماه  
ستوهنده گشته سراسر سپاه

(Savaşta bir iki ay boyunca, bütün ordu yorgun düştü bu savaştan.)

مغول گرد مردین شب و روز گشت  
بسی شهر و ده کرد مانند دشت

(Moğol Mardin'in etrafında gece gündüz dolandı, “etraf” köy ve şehirlerini ova gibi “dümdüz” etti.)

Bu beyitlerin verdiği bilgiler *Câmiu't-Tevârih* ve dönemin diğer kaynaklarıyla da örtüşmektedir. Zira Melik Said'in Mardin kalesinin sağlamlığına güvenerek teslim olmadığını gören Moğollar, kaleyi ele geçirmekte aciz kalınca, yakında bulunan Duneser ve Erzen<sup>6</sup> gibi yerleşim yerlerini yağmalarlar (Reşidüddin Fazlullah, 2013: 64). Ayrıca *Câmiu't-Tevârih*'te kuşatmanın sekiz ay sürdüğü kayıtlıdır. Lakin Tebrizî'nin eserinde bu kuşatmanın iki ay sürdüğü yazılıdır.<sup>7</sup> Tebrizî'nin vermiş olduğu bu sürenin şiir özelliğinden kaynaklanmış olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Genel tarih kaynaklarına göre kale kuşatması

<sup>6</sup> Burada bahsi geçen Erzen: Siirt'in batısında, Silvan'ın doğusunda, iki yerleşim birimine yaklaşık 40 km. mesafede bulunan eski bir yerleşim birimidir. İsmi Erzen (Kürtçe: Garzan, Gerzen) suyundan almıştır. Harabeleri günümüzde geniş bir alan kaplamaktadır. Şehrin harabeleri Kurtalan ilçesi Yunuslar köyü ile Garzan çayı arasında yer almaktadır. Yaklaşık 1500x2300 m.lik bir alanı kapsar. Bkz: M. Zahir Ertekin, “Mervaniler Devrinde Meyyafarikin” Uluslararası Silvan Sempozyumu, 25-27 Nisan 2008, Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2012, s.1.

<sup>7</sup> *Câmiu't-Tevârih*, s.64. Mardin'in kuşatılma süresine dair çeşitli rivayetler vardır. Abdüsselam Efendi bu muhasaranın iki yıl devam ettiğini belirtir. Bkz: Abdüsselam Efendi, a.g.e. s. 49; Bertold, bu sürenin altı ay olduğunu yazar. Bkz: Spuler, Bertold, *İran Moğolları, Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350*, Çev: Cemal Köprülü, s.69.



sırasında içeride veba baş gösterir<sup>8</sup>. Bundan sebep pek çok insan hastalıktan ve açlıktan hayatını kaybeder. Tebrizi'nin eserinde ise veba kelimesinden bahsedilmez ama halkın kırıldığı tarzında ifadeler yer almaktadır. Mardin Kale halkının kuşatma altında kırılması oğul Muzafferüddin'i harekete geçirmiştir.

### Melik Muzafferüddin'in Babasına Teklifi ve Babasının Ona Cevabı

Kale halkının kırılması üzerine Melik Said'in büyük oğlu Muzafferüddin devreye girerek babasına kaleyi İlhanlı/Moğol ordusuna teslim etmesini salık verir. Eserde Muzafferüddin'in babasına teklifi babasının ise buna karşı çıkışı, bunun üzerine ikilinin karşılıklı atışmaları Aşağıdaki dizelerle anlatılmıştır:

دژی را پسر بود یک نامور  
به شبگیر آمد به پیش پدر

(Kalede maruf bir oğul vardı, bir gece yarısı babasının yanına vardı.)

مظفر نهاده پدر نام او  
به تاراج برده دل آرام او

(Baba onun adını Muzaffer koymuştu. Onu sever, sayardı.)

چنین گفت ماهی دو دربسته گیر  
شود کشته یک روز برنا و پیر

(Dedi ki; Babasına, iki aydır kapılar kapalı, her gün yaşlılar ve gençler ölmekte.)

همان به که دیگر نیندیم در  
ببندیم ناکام بر جان کمر

(İyisi mi artık kapıları bağlamak yerine, itaat kemerini belimize bağlayalım.)

نکردند هرگز به فرمان ما  
که داند بیخشند بر جان ما

(Onlar biz ne dediysek yapmadı ama itaatimizi görürlerse belki canımızı bağışlarlar.)

مرو بیش در خون فرزند و زن  
ببخش ای جهان بخش بر خویشتن

(Daha fazla kadın ve çocukların kanına girme, merhamet et kendine ey ulu padişah!)

جهانی زن و مرد اکنون دژم  
بر آورده افغان فرو بسته دم

<sup>8</sup> Bkz: Abdüsselam Efendi, a.g.e. s.49.

(Görüyorsun kalemin kadınları ve erkekleri nasıl feryat etmekte,  
nefesleri tükenmektedir.)

بخوردند خونابه در شهر تو  
در آتش نشستند از بهر تو

(Kendi kanlarını emmekteler senin şehrinde, senin yüzünden ateşlere  
giriştar olmuşlar bugün.)

برو شاد کن جان مردان مرد  
نباید همه انده خویش خورد

(Hadi, [şu] yiğit erlerin canını şad eyle artık, daha fazla üzme onları.)

ازین روی باری فراوان پسر  
فروخواند و بتندی هر دم پدر

(Oğul babasına bunları söyledikçe, baba kabul etmedi, her an öfkesi  
daha da arttı.)

به فرزند دلبند گفتا که من  
چگونه شوم سوی آن انجمن

(Sevgili oğluna: Ben nasıl öyle bir topluluğun ayağına giderim, dedi.)

که یارد گشودن دری این چنین  
ندانم رود بر سپهر برین

(Kim böylesi bir kapıyı açmaya cesaret eder, gök kubbe altında buraya  
el uzatacak kişi tanımam ben.)

به دژ در نشینم نیایم فرود  
که ایشان چو طوس اند و من چون فرود

(Hayır ben kalemde oturacağım ve asla inmeyeceğim, bil ki Onlar Tus<sup>9</sup>  
ise ben de Furûd'um<sup>10</sup>.)

تو گویی برو تا بر آندگرد  
ز جان دلیران ما بی نبرد

(Sen “bana” git onlara teslim ol ve yiğitlerin canından savaşmadan  
vazgeç mi diyorsun?)

تو را نیست دانش که دیوانه‌ای  
شوی سوخته زان که پروانه‌ای

<sup>9</sup> Firdevsi'nin Şehnamesinde geçtiği üzere; Menuçehr'in torunu Nevzer'in oğlu ve Gostehem'in kardeşi İranlı efsanevi pehlivan. Bkz: Şehname-i Firdevsi, çev: Necati Lugal, s. 1068.

<sup>10</sup> Aynı şekilde Firdevsi'nin şehnamesinde geçtiği üzere; Siyavuş ile Cerire'nin oğlu ve Keyaniyan Hanedanı şehzadelerinden olup ünlü bir pehlivandır. Bkz: Şehname-i Firdevsi, çev: Necati Lugal, s. 484.

(Sen de akıl diye bir şey yok, sen bir delisin. Kelebek misali yanarsın  
“ancak”.)

بگفتند مردان که گیتی دمیست  
دمی پیش دانا به از عالمیست

(Yiğitler ne demiş; dünya bir nefesliktir, akıllının nezdinde bir nefeslik  
ömür tüm dünyaya bedeldir.)

سخن رفت بسیار و دژ بست در  
شب و روز از اندوه بی خواب و خور

(Nice günler geceler bu minval üzere uykusuz ve yorgun geçti, çok laflar  
edildi ancak kalenin kapısı hala kapalı idi.)

### **Melik Muzafferüddin'in Babasını Öldürmesi, Kaleyi İlhanlılara Teslimi ve Hülagu'nun Huzuruna Çıkması**

Melik Said, oğlunun tüm ısrarlarına rağmen kaleyi teslim etmeyi reddeder, aynı günlerde hastalanır. Babasının hastalığını fırsat bilen Melik Muzafferüddin hasta yatan babasını ilaç vererek öldürür ve Hülagu ile görüşme talebinde bulunarak canının bağışlanması karşılığında kaleyi içindekilerle birlikte Moğol ordusuna teslim etmeyi kabul eder. Teslim olduktan sonra Hülagu'nun huzuruna çıkarılır. Hülagu, babasını öldüren birini huzura kabul ettiği için öfkeli. Ona neden babasını öldürdüğünü sorar, babasını öldüren kimsenin asla iflah olmayacağını, mutlaka hesap vermesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Muzafferüddin, günahsız kişilerin kanının daha fazla akmaması için babasını öldürdüğünü belirterek, “bir kişinin ölümü binlerce kişinin ölümünden yeğdir” der ve ileri sürdüğü bu mantık Hülagu'nun hoşuna gider. Bu olaylar aşağıdaki beyitlerle ifade edilmiştir:

ز ناگاه افتاد و بیمار شد  
اگر دست اگر پا که از کار شد

(Bir an düşüp hastalandı, elden ayaktan düştü.)

نمی دید درمان درد و گداخت  
پسر داد دارو و کارش بساخت

(Ne derman buldu ne de bir çare, oğul verdi ona ilacı, bitirdi işini.)

برآمد ز تن جان افکار او  
دل خسته شد خرد از کار او

(Yaptıkları ile gönülleri ve zihinleri yormuştu, [derken] yaralı ruhu  
bedeninden çıkıp “gitti”).

به شبگیر نالید و جان داد چاشت

جهان را اگر خواست گرنه گذاشت

(Gece boyunca inleyip durdu sabah olunca can verdi. Dilese de dünyayı dilemezse de can verip gitti.)

به خاکش سپرد و به شهزاده کس  
فرستاد و گفتا که فریادرس

(Oğul gömdü onu toprağa ve Şehzadeye “Yaşmut’a” haber göndererek aman diledi.)

برفت آنکه انداخت از کوه سنگ  
ندارد دل بنده پروای جنگ

(Dedi ki şehzadeye kaleden size taş atan adam gitti, ben savaşacak yüreğe sahip değilim.)

گشایم در بسته فرمان برم  
ز تیغ دلیران مگر جان برم

(Eğer yiğitlerin “izin” kılıcı canıma kast etmez ise kapalı kapıları aç”tır”arak emrinize itaat edeceğim.)

مرا زنده پیش هو لاکو برید  
چه باشد مرا گر بر او برید

(Beni canlı bir şekilde Hülagu’ya götürün. Hem ne olacak ki beni ona götürürseniz?)

Hülagu’nun huzurunda öne sürdüğü delilleri kabul edilen Melik Muzafferüddin bir şekilde babasının tahtına talip olduğunu işaret eder, İlhanlılara bağlılığına dair söz verir. Bunun üzerine Hülagu Mardin şehrini ve babasının tahtını ona bağışlar. Bu kısım ise eserde şu dizelerle anlatılmıştır:

نهاند پیش جهانگیر سر  
هو لاکو زبردست خورشیدفر

(O güneş tacına sahip Cihan padişahının huzurunda baş eğdiler.)

سخن باز راندند تندید شاه

به گه کرد سوی مظفر نگاه

(Şah konuştu, bazen de kızdı, arada bir de Muzaffere baktı.)

چنین گفت هرگز مباد آن پسر  
که ویران کند خانومان پدر

(Babasının hanesini viran eden oğul asla hayır görmez, dedi.)

پسر چون پدر گشت نیکش مباد

مگر باشد او را سخن در نژاد

(Soyuna dair söyleyecek bir sözü yok ise babasını öldüren oğula iyilik yapılmaz.)

چه گویی چه گویم به جای پدر  
چرا کشتی او را بگو ای پسر

(Ne dersin, ne derim babanın yerine, bilmem! Neden öldürdün babanı ey çocuk!)

زمین را ببوسید و برداشت روی  
به سالار گفتا که ای نامجوی

(“Muzaffer” yeri öpüp başını kaldırdı. Ey ulu Padişah dedi.)

دو صد بار گفتم در دژ گشا  
مخور خون مردم ز بهر خدا

(İki yüz kere “kendisine” kalenin kapılarını açmasını söyledim. Ne olursun halkın kanına girme dedim.)

سخن هر چه گفتم همه باد بود  
ز نیک و بد مردم آزاد بود

(Ne dediysem dinletemedim, halkın iyiliğinde de kötülüğünden de asude idi.<sup>11</sup>)

رهانیدم او را و چندین هزار  
زن و مرد رستند ای شهریار

(Hem onu kurtardım hem de binlerce kadın ve erkeği ey ulu padişah!)

چه گویم که مردان چه ها برده اند  
بمیرم چه شد به ز من مرده اند

(İnsanlar ne çekti, nasıl anlatsam? Benden daha iyi insanlar öldü.)

گنه کارم ای شاه و امیدوار  
بمیرد یکی به که میرد هزار

(Evet, suçluyum ey ulu şahım [ama] umutluyum [da zira] bin kişinin yerine bir kişinin ölmesi daha iyidir.)

خداوند فرمان و زور و هشی  
اگر می گشایی و گر میکشی

(Gücün, heybetin ve kudretin sahibi sensin, dilersem bırakırsın dilemezsen öldürürsün.)

<sup>11</sup> İnsanların ne düşündüğü umurunda değildi.

سخن های او را پسندید شاه  
به دلخواه او کرد او را به راه

(Sözleri şahın hoşuna gitti/Şah dediklerini kabul etti. Gönlünden geçenleri ona “bağışladı” ve öylece uğurladı.)

به جای پدر شد پسر شهریار  
بری خورد شاهانه از روزگار

(Uygur, 2015: 489, 495) (Babasının yerine oğul oldu şah, [böylelikle] o ululuk oku da isabet buldu.12)

Tarihi kaynaklar; Melik Muzafferüddin’in bu hizmetinden dolayı şehrin hâkimiyetinin kendisine bırakıldığını ve böylece hanedanlığını kurtardığını yazar.<sup>13</sup> Melik Muzafferüddin babası Melik Said’in yerine geçtikten sonra İlhanlılarla/Moğollarla iyi geçinmiş, 25 yıl boyunca tahtta kaldıktan sonra 1285 yılında hayatını kaybetmiştir. Ancak eserde Melik Muzafferrüddin’in sadece tahta geçişi anlatılmış, ölümüne değinilmemiştir.

### Sonuç

Mardin tarihi ile ilgili kadim eserlerin incelenerek ortaya çıkarılması, eksik veya tezat yönlerinin giderilmesi amacıyla yapılmış bir çalışmadır. Bununla birlikte Mardin ve yöresinin, bölgenin önemli güç odakları tarafından dikkate şayan görüldüğü, Mezopotamya Ovası’nın ise tarihteki pek çok iktidar için önemli bir geçiş güzergâhı olduğu gerçeği bir kez daha ortaya çıkarılmıştır. Yukarıdaki beyit çevirilerinden de anlaşılacağı üzere; Ahmed Tebrizi’nin mezkûr eseri Mardin ve civarı tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Spesifik olarak Mardin kalesinin kuşatılıp ele geçirilişini, Baba ve oğul önemli Artuklu Meliklerinin çekişmesini, tarih kitaplarının farklı aksettirdiği bazı nükteleri şiir beyitleri ile anlatmaya çalıştığımız bu makalenin yanı sıra aynı eserde Mardin ve yöresindeki Nusaybin, Harran, Cizre, Erzen gibi mühim yerleşim birimlerinin ve kısacası bölgenin ortaçağ tarihine dair ışık tutabilecek son derece önemli bilgiler mevcuttur. Öyle ki bu bilgiler bağımsız bir tez konusu olabilecek hacimdedir, diyebiliriz.

Eserde görülen bir diğer husus da özelde Mardin ve çevresi, genelde ise Anadolu’nun belli noktalarının Moğol istilası ile nasıl ve ne oranda karşı karşıya gelişinin ayrıntılandırılmış olmasıdır. Bu yaklaşım ile eserin Anadolu ortaçağ tarihi için de son derece ehemmiyet arz ettiği görülmektedir.

Son olarak diyebiliriz ki makalenin ortaya koyduğu bir diğer önemli nokta da, Mardin gibi tarihte önemli bir merkezin sadece tarih kitaplarında değil edebiyat tarihi alanındaki bazı eserlerde de kendine yer bulduğu gerçeğidir. Bu bağlamda Tebrizi’nin *Şehinşahname*’si geçmişten günümüze Mardin temalı şiirler kategorisinde de değerlendirilebilir.

<sup>12</sup> Amacına ulaştı manasında kullanılmış bir kinayedir.

<sup>13</sup> Bkz: Ebü’l-Ferec, a.g.e., s. 40-41; Bertold, Spuler, a.g.e., s. 69.

### Kaynakça

- Abdüselam Efendi, (2007). Mardin Tarihi, Hazırlayan: Hüseyin Hâşimi Güneş, İmak Ofset Basım Yayınları, İstanbul.
- Akkuş, M. (2011). İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti, Doktora Tezi, Konya.
- Ali Emiri, (2006). Mardin Artuklu Melikleri Tarihi, Hazırlayan: Yusuf Metin Yardımcı, İstanbul.
- Anonim, (2014). Selçuknâme, Tercüme ve Notlar: Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşguner, Atıf Yayınları, Ankara.
- Brown, E. (1387). "Tarih-i Edebiyat-ı İran", Tercüme: Golam Rıza Sadr-ı Efşâr, Tahran, İntişarat-ı Morvarid.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbri, (2011). Tarihul Muhtasari'd-Düvel, Çeviren: Şerafeddin Yaltkaya, Türk Tarihi Kurumu, Ankara.
- Erdem, İ. (2002). "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılarda Yaşanan Siyasi-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", Tarih Araştırmaları Dergisi, Sayı: 32, Cilt: 20, 1-35.
- Ertekin, M. Z. (2012) "Mervaniler Devrinde Meyyafarikin" Uluslararası Silvan Sempozyumu, 25-27 Nisan 2008, Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2012, 103-125.
- Firdevsi, (2005). Şehname, Çeviren: Necati Lugal, Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- İbn Bibi, (2014). El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye (Selçuknâme), Çev: Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara.
- Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, (2000). Müsâmeretü'l-Ahbâr, Çev: Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara.
- Murtezzevi, M. (1385). "Mesail-e Asr-e İlhanan" Tahran, Bonyade Movkufat-e Doktor Mahmud-i Efşâr.
- Raşidüddin Fazlullah, (2013). Camiu't-Tevarih (İlhanlılar Kısmı), Çevirenler: Prof. Dr. İsmail Aka-Prof. Dr. Mehmet Ersan-Dr. Ahmed Hesamipour Khelejani, 1. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Spuler, B. (1987). İran Moğolları, Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350, Çeviren: Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Taştemir, M. (2003). "Mardin", DİA, C. 28. Ankara: DİB, 43-48.
- Uygur, H. (1394). Tashih-i İntikadi Şehinşahname-i Ahmed-i Tebrizi, Risaleyi Doktora, Kütüphaneyi Merkezi Danışkede-i Edebiyet ve Ulum-i İnsani, Danışgah-i Tehran, Tehran-İran.
- Uygur, H.; Hadi, R. (2015). "Muarif ve Berresiye Nüşhayi Hattı Şehin-şahname, Eser-e Ahmed Tebrizi", Doğu Araştırmaları Dergisi, Sayı: 13-14, İstanbul, 165-184.





## XIX. Yüzyıl Sonlarında Cizre’de Kolera Salgını ve Yol Açtığı Tahribat

Bilal Altan<sup>1</sup>

**Öz:** Tarihsel süreç içerisinde insanları korku ve endişeye sevk eden salgın hastalıklar yaşanmıştır. Meydana geldiği toplumda etki derecesine göre az ya da çok felakete yol açabilen salgın hastalıklardan biri hiç şüphesiz koleradır. Esas olarak Cizre’de 1890 yılı yazında zuhur eden kolera vakası incelenmekle birlikte, mezkûr tarihten önce de yer yer kolera vakalarının yaşandığı bilinmektedir. 1836, 1848, 1850, 1865-1866 yıllarındaki kolera vakaları verilebilecek örneklerdir. Musul kaynaklı 1890 kolera vakası, Cizre’yi de etkisi altına almış, çok sayıda insanın vefatına yol açmıştır. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti’nde birçok vilayette görülen 1890 yılı kolera vakasının Cizre özelinde yol açtığı özellikle musap ve ölüm vakalarının yanı sıra, koleraya karşı alınan tedbirlerin neler olduğunu belirlemek amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Cizre, Kolera, Salgın Hastalık, Karantina.

### The Cholera Outbreak at the End of 19th Century Cizre and its Devastating Impacts

**Abstract:** In the historical process, several epidemics leading to fear and anxiety have been experienced. One of the epidemics that may lead to major or minor disasters in a society based on the degree of its impact is undoubtedly cholera. Although this study basically deals with the cholera case occurred in Cizre in the summer of 1890, it is known that some other cases of cholera had happened before the date mentioned in 1836, 1848, 1850, 1865 and 1866. Originated in Mosul, the cholera case occurred in 1890 also affected Cizre, resulting in the death of a lot of people. This study aims to reveal the sufferers and deaths caused by the cholera case in 1890 in several provinces of the Ottoman Empire along with the precautions taken against it, particularly in the case of Cizre.

**Keywords:** Cizre, Cholera, Epidemic, Quarantine

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, [altanbil@gmail.com](mailto:altanbil@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0194-3516>

## Giriş

Osmanlı arşiv belgelerinde illet-i kolera, illet-i âdiyye, illet-i mahûf, iştîdâd-ı illet-i müdhîşe gibi isimler verilen kolera, basit ifadeyle hijyen ile ilgili bir hastalık olup, erken tedavi edilmezse ölüme sebebiyet vermektedir. Hastalık, mikrobu mideden geçerek bağırsaklara yerleşip çoğalmasından meydana gelir. Hem salgın hastalık denilen edipemi hem de çok geniş bir alanda pek çok kişiyi yakalayan kıtalararası salgın denilen pandemi halini alabilen koleradan korunmada en önemli etken kişisel hijyendir. Epidemilerin görüldüğü vakitler sıcak aylardır<sup>2</sup> (Gül, 2009: 241; BOA, MKT. MHM. 359-26; 346-83; Ayar, 2007: 4-5).

Korku kaynağı oluşturan, yoğun bir şekilde insan ölümlerine yol açan hususlardan biri, tarih boyunca meydana gelen veba, kolera, tifüs, tifo, çiçek ve grip gibi çeşitli salgın hastalıklardır (Sarıyıldız, 1994: 329). Bunlardan kolera, XIX. yüzyılın adı ölümlerle birlikte anılan karakteristik salgın hastalığı kabul edilmiştir (Ayar, 2007: 455). Kolera hastalığı daha ziyade Hindistan kanalı ile diğer bölgelere yayılmıştır (Sarıyıldız, 1996: 1). Hindistan'da Aşağı Bengal Deltası üzerinde bulunan Ganj ve Brahmaputra nehirleri arasındaki arazide lokal halde her vakit mevcut olan koleranın dünya nazarında önem kazanması, bu bölgeden önce yakın çevresine ve hemen sonra da tüm dünyaya yayılmaya başladığı 1817 yılından sonra gerçekleşmiştir. Nitekim, 1817-1823, 1829-1837, 1852-1862, 1863-1875, 1881-1896 ve 1899-1923 yıllarında kıtalar arası kolera salgınları yaşanmıştır (Ayar, 2007: 348).

38

Ticaret maksadı ile yapılan seyahatler, askeri sevkiyatlar, göçler ve hac gibi dinsel toplantılar kolaylıkla hastalıkların bir bölgeden diğerine yayılmasını kolaylaştırmaktaydı (Yılmaz, 2017: 29-31). İnsanların hayat tarzlarının sebep olduğu sağlıksız ortamlar, ekolojik dengenin bozulması, kıtlıklar, doğal afetler ve daha birçok sebep sonucunda salgın hastalıklar zuhur etmiş ve tedavi usulleri bulununcaya kadar toplu ölüm hadiselerine yol açarak insanlık tarihinde önemli bir rol oynamıştır (Kılıç, 2004: 11). Toprakları geniş bir alanı kaplayan Osmanlı Devleti'nin de kolera salgınlarından korunması zordu. XIX. yüzyılda, eski ticaret yollarının kesişme noktasında bulunan Osmanlı topraklarında bu hastalık, demografik, sosyal, psikolojik ve ekonomik alanlarda büyük çaplı zayıflara sebep olmuştur (Ayar, 2007: 22). İlk defa 1817 yılında Aşağı Bengal'de dikkat çekmeye başlayan kolera, 1822'de Basra ve Bağdat üzerinden Anadolu ve Akdeniz sahillerine ulaşarak Osmanlı topraklarında görülmeye başlamıştır (Sarıyıldız, 2000: 310). Anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı Devleti'nde hiçbir vilayet kolera salgınlarından kurtulamamıştır. Hastalığın yayılma alanlarına bakıldığında şehirler veya vilayetler coğrafi konumları itibarıyla Osmanlı topraklarının farklı bölgelerinde bulunmaktadır (Gül, 2009: 244).

Koleraya karşı birtakım tedbirlere başvurulmuştur. Bunlardan biri, insan veya diğer canlıların bulaşıcı hastalıklarla karşılaşmış olabileceğinden hareketle,

<sup>2</sup> Bilgiyi doğrulayıcı şekilde, Cizre örneğinde görüleceği üzere 1890 yılı kolera salgını yaz mevsimine denk gelmiştir.

hastalık taşımadıkları kesinleşene kadar belli bir yerde alikonulması demek olan karantınadır. Yine karantina, bazı hastalıkların bulaşıcı olduklarının tespitinden sonra, bu tip hastalıkların kontrol altına alınabilmesi için başvurulan bir yöntemdir. Avrupa ülkelerinde XV. yüzyıldan itibaren bir çare olarak başvurulan karantina yöntemine Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra 1831 yılında geçilmiştir. Karantina yöntemine başvurulmasıyla hastalığın çıktığı bölgede kontrol altına alınması sağlanıyor; diğer şehir, bölge ve ülkelere yayılmasının önüne geçilmiş olunuyordu (Akyıldız, 1993: 265; Sarıyıldız, 1994: 332).

Osmanlı Devleti’nde karantina yeri için tahaffuz-hâne tabiri kullanılmıştır. Arapça sakinmak, korunmak demek olan tahaffuz kelimesinden gelen tahaffuz-hâne bulaşıcı hastalıkların zuhurunda, karantinada bulundurulacak hastaların belirli müddeti geçirmek için ikametlerine tahsis olunan yerlere verilen addır (Pakalın,1993: 373). Geniş anlamda bir şehre salgın hastalığın bulaşmasını veya buradan başka yerlere sirayetini engellemek üzere, şehre giriş ve çıkış yapacakların sağlık durumlarının belli bir süre gözetim altına alındığı; bu gözetim sırasında yapılan muayenelerle şüphe çekici durumu saptananların sağlıklılarından ayrılması için alikonulup tedavi edilmeye çalışıldığı yerlerdir (Develioğlu, 2008, 1016; Ayar, 2007: 378). Tahaffuz-hânelerde yapılan uygulamaya göre dışarıdan gelenler önce tıbbi muayeneye tabi tutulmuş, sonra eşya ve malları dezenfekte edilerek gerekli temizlik işlemlerinden geçirilmişlerdir (Dağlar, 2007: 372). Şehirlerde kurulan tahaffuz-hânelerin yanı sıra, kaza ve nahiyelere varıncaya kadar gerekli önemli kavşaklarda karantinahaneler mevcuttur (Gül, 2009: 248-249).

Salgın baş gösterdiğinde on beş günde bir ölenlerin kimlik bilgileri ile ölüm sebeplerinin yer aldığı tabloyu merkeze göndermek ve bölgenin genel sağlık durumu hakkında rapor sunmak karantina hekimlerinin görev alanındaydı. Hastalık durumunda gerekli uyarıları yapıp, bulunduğu yerdeki yabancı sefaret görevlileri yanında halk sağlığı ile ilgilenen devlet görevlilerine bilgi vermek, kendi bölgesinde çıkacak bir salgın hastalık durumunda tüm gerekli tedbirleri almak da karantina hekimlerince gerçekleştirilmiştir (Yıldırım, 2006: 20).

Diğer bir tedbir karantina usulünün dar kapsamlı başka bir versiyonu olan kordon uygulamasıydı. Kordonda asıl olan hastalığın zuhur ettiği yerden dışarı yayılmasını engellemek ve aynı yerde imha edilmesini sağlamaktı. Kordon uygulamalarında süre oldukça önemli olup genellikle salgının şiddetine göre yetkililerce kararlaştırılmıştır (Ayar, 2007: 323; Arslan, 2015: 76).

Osmanlı Devlet makamları kolera karşısında gerekli sosyal duyarlılığı göstermiştir. Kordon altına alınan yerlerde bulunan ahalinin her türlü ihtiyaçları devlet tarafından karşılanırken yevmiye usulüyle çalışan fakir fukaranın kordondan çıkamamalarından dolayı doğan zararları bile tazmin edilmiştir. Aynı şekilde tahaffuz-hânelerde bekleyen fakir fukaranın da karnı doyurulmuş, gidecekleri yerlere ücretsiz taşınmaları sağlanmıştır (Ayar, 2007; 211-212). Ancak

sosyal duyarlılığa karşın, koleranın yol açtığı yıkımı önlemede çoğu zaman istenilen neticeler alınamamaktaydı. Bunda yeterli sayıda yetişmiş hekim bulunmaması, bu illetin ne ahali ne de yerel idareci ve tabipler tarafından yeterince tanınmaması, Osmanlı toplumunun kaderciliği, halkın çoğunluğunun kişisel hijyene değer vermemesi, Osmanlı Devleti'nin o yıllarda bir mali darboğazda bulunması, altyapı hizmetlerinin eksikliği, görevli tayinlerinin yapılamaması, alet ve edevat eksikliğinin tamamlanamaması, hastalığın zuhur ettiği yerden veya şehirden dışarı çıkmaması için oluşturulması gereken kordonlarda vazife yapanların bir türlü yeterli sayıya ulaştırılmaması başlıca etkenlerdi (Ayar, 2007; 456). Devletin müdahale yöntemi ve halkın tutumu koleranın görüldüğü alanlarla süresinin farklılaşabilmesine veya değişebilmesine etki etmekteydi (Yıldız, 2014: 38).

Hastalıklar demografik yapıya zarar vermekte, tarım ile uğraşan ahaliyi etkilemekte ve zahire üretiminde düşüşe sebep olabilmekteydi. Bunların yanı sıra salgın hastalıkları engellemek maksadıyla oluşturulan karantina bölgeleri, menfaati çok fazla olmasına rağmen, tarım ve ticareti zaman zaman sekteye uğratmaktaydı (Asan, 2018: 7).

#### **Cizre'de 1890 Yılı Öncesi Salgın Hastalıklar**

Cizre, Dicle Nehri kenarında, sur içinde yer alan ve işlek yollar üzerinde bulunan eski bir yerleşimdir. Eski bir yerleşim merkezi hüviyetiyle Cizre farklı zaman dilimlerinde veba, kolera, sel, deprem gibi doğal ya da sosyal bazı felaketlere maruz kalmıştır. Cizre gibi ilkel ortamlarda felaketlerle birlikte sarf hastalıkların yayılması ve zararlar vermesi kaçınılmaz olmuştur (Tüzün, 2014: 534).

XIV. yüzyılın başlarında diğer bir deyişle Hicri 718/1318 dolaylarında Cizre'de vebanın yol açtığı ölümler gerçekleşmiştir (Makrîzî, 1971: 180). Cizre, Akkoyunlu Devleti hükümdarı Uzun Hasan döneminin ilk yıllarında da veba salgınına uğramış ve salgın şehirde toplumsal bir felakete yol açmıştır. Hicri 860/1455-1456 yılına denk gelen felaket neticesinde çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir (Gandur, 1990: 192).

1800'de coğrafi bir terim olarak bir hilali andırdığı belirtilen, pek çok veba salgınının çıkış noktası olarak görülen Kürdistan'ın sınırları dâhilinde bulunan şehirlerden özellikle Süleymaniye ve Mardin dışında Cizre'de de vebanın varlığına dikkat çekilmektedir. 1830'da ise Kürdistan'ın güney eteğinde bulunan Süleymaniye, Kerkük, Musul ve Dicle üzerindeki Cizre gibi şehirlerde veba hastalığı çıkmıştır (Panzac, 1997: 44). 1836 yılı itibarıyla Cizre'de hem veba hem de kolera gibi salgın hastalıklar olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki 1836 yılında Reşit Paşa tarafından düzenlenen harekâtla Cizre ve Botan ele geçirilmiştir. Bu süreçte savaş dışında veba ve kolera şehri harabeye çevirmiş; oldukça sakin bir hal alan Cizre'de açlık sıkıntısı da baş göstermiştir (Shiel, 1838: 67-87).

Diyarbakır’ın dâhil olduğu Anadolu’nun güneydoğusunda yer alan vilayetlerde yüzyıl boyunca kolera etkili olmuştur. Özcoşar, Cizre’nin de dâhil olduğu Mardin ve çevresi için 1848 yılında Cizre Mirliği’nin başı Bedirhan Bey’in isyanının hemen sonrasında XIX. yüzyıldaki ilk kolera salgınının zuhur ettiğini belirtmektedir<sup>3</sup>. Salgın dolayısıyla birçok kişi yerlerini terk etmek zorunda kalmış; ancak alınan tedbirlerle hastalık kısa sürede ortadan kalkmıştır. Anadolu Ordû-yi Hümayûn Reisi Muammer Paşa’nın sadrazama göndermiş olduğu tahriratta, konuyla ilgili gelişmeler rapor edilmiştir. Muammer Paşa, Cizre’de zuhur eden hastalığın on dört gün sürdüğünü ve ardından kalktığını bildirmiştir (Yıldız, 2014: s. 40; Özcoşar, 2006: 795). 1850 yılında da Musul, Diyarbakır ve Cizre taraflarında kolera hastalığı zuhur etmiştir. Hatta koleradan dolayı Bağdat’a gönderilmiş olan Fransalı Tabip Deroz, Bağdat’tan dönerken mezkûr mahallerin memurları tarafından hastalıklı ahaliye bakmaları için alıkonulmuştur (BOA, A. AMD. 20/50).

Dolapönü’nün Süryani Tabip İshak’a dayandırdığı aktarımına göre 1865 yılının Ocak ayından Kasım ayına kadar süren bir kolera salgını Mardin’i kasıp kavurmuş ve 975 kişinin vefatına sebep olmuştur (Dolapönü, 1972: 97). Aynı kolera salgını 1865 yılında Kürdistan Vilayeti dâhilindeki Cizre’de de zuhur etmiş ve 1866 yılı ortalarına kadar devam etmiştir. Şiddetini arttırdığı belirtilen kolera dolayısıyla Cizre’ye tabip gönderilmiştir. Tabip gözetiminde zuhur eden koleranın sirayetinin önlenmesi adına gerekli tedbirlere başvurulmuşsa da henüz istenen şekle girmediği bildirilmiştir (BOA, MKT. MHM. 346/83; 359/26). Esasında ölüm vakalarına da yol açan söz konusu kolera hastalığı Kürdistan Valiliğinden ilgili makamlara tifo hastalığı diye aktarılmıştır. Ancak sonradan hastalığın tifo değil, kolera olduğu tespit edilmiştir (BOA, MKT. MHM. 358/35).

1889 yılında Anadolu’nun bazı mahallerinde çiçek hastalığı zuhur etmiştir. Diyarbakır Vilayetinin merkeze bildirdiğine göre zuhur eden hastalıktan herhangi bir kayıp yaşanmamış ve hastalık atlatılmıştır. Siverek’ten başka diğer kimi mahallerde tabip, cerrah ve aşıcı bulunmadığından çocukların aşısız kaldığı, çiçek hastalığının ara sıra hüküm sürdüğünden vilayet teşkil eden üç sancak için birer daimi ve seyyar aşı memurları talep edilmiştir. Ayrıca Cizre Belediyesi varidatından karşılanmak üzere bir tabip tayininin lüzumuna yer verilmiştir (BOA, DH. MKT. 1678/50).

### **Cizre’de 1890 Yılı Kolera Salgını**

1890 yılı kolera salgınının yaşandığı Cizre, mezkûr tarih itibariyle Diyarbakır Vilayetinin Mardin Sancağına bağlı bir kaza konumundadır (Diyarbakır Salnameleri, Cilt 4, 43-48). Diyarbakır Vilayeti ya da Mardin Sancağı merkezi ve çevresinde yaşanan salgınların ve bu doğrultuda alınan kararların Cizre’yi etkileme olasılığı bulunmaktaydı. XIX. yüzyıl içerisinde birçok yerde olduğu gibi Diyarbakır Vilayetinde de 1843, 1848, 1851, 1866 ve 1879 yıllarında kolera salgınları olmuş ve bir hayli can kaybına sebebiyet vermiştir (Bozan, 2015: 221).

<sup>3</sup> Ancak Shiel’in 1836 yılında Cizre için sözünü ettiği koleranın ilk olma ihtimali daha yüksektir.

1890 Nisan'ında Musul'da varlığı bilinen kolera, yaz başlarından itibaren kuzeye çıkarak Hakkâri, Erbil, Cizre, Mardin ve Diyarbakır'dan sonra Ağustos'ta güneyde Bağdat ve Basra'da hüküm sürmeye başlamıştır. Eylül'de Van, Halep, Urfa, Harran, Şam ve nihayet 1890 Ekim sonunda ise Erzincan ve diğer yönden Hama'ya kadar geniş bir alana yayılmıştır (Ayar, 2007: 35). Belirtildiği üzere 1890 yılında görülen ve Musul kaynaklı olan kolera, Cizre'ye de sirayet etmiş ve etkisini hissettirmiştir<sup>4</sup> (BOA, DH. MKT. 1725/34). Ayrıca Cizre'deki salgın mahalli düzeyde kalmamış, kimi zaman hafif kimi zaman şiddetli seyrederek yaklaşık iki buçuk ay sürmüştür. Cizre'de koleranın şiddetini hissettirdiği ve musaplarla vefatların yoğun yaşandığı süreç, 26 Haziran 1890-11 Ağustos 1890 yılını kapsayan bir buçuk aylık zaman dilimidir. 11 Ağustos'tan itibaren koleranın def edildiği yapılan tahkikler neticesinde belirlenmiştir<sup>5</sup> (BOA, DH. MKT. 1759/107).

Cizre'de koleranın zuhur etmesinden kısa bir süre sonra iki kişinin vefat etmesi üzerine Dördüncü Ordu-yi Hümâyûn'dan memuren gönderilen ve kazada bulunan Tabip Kolağası Mehmet Efendi tarafından duruma ilgili hazırlanan rapor Cizre Kaymakamılgınca Diyarbakır Vilayetine bildirilmiştir. Vilayet makamınca durum Dâhiliyye ve Sıhhiyye nezaretlerine intikal ettirilmiştir. İntikal ettirilen haber üzerine Halep'te bulunan Tabip Furado Diyarbakır'a gelmiş ve Cizre'de hastalığın zuhur eylemesi üzerine vilayetin genel sağlık durumunu tahkike başlamıştır. Tabip Furado tahkikat ile uğraşırken Cizre'de bulunan Asker Tabibi Mustafa Efendi ile Tabip Kolağası Mehmet Efendi'nin yaptıkları müracaatlardan Cizre'de koleranın zuhur eylediğinin anlaşılmasıyla Tabip Furado kaza mahalline gönderilmiş ve korunma tedbirleri için azami derecede itina gösterilmesi ilgililere tebliğ edilmiştir (BOA, Y. HUS. 236//60; BOA, DH. MKT. 1737-62; BOA, Y. PRK. TKM. /18/15).

Tabip Furado Cizre'ye geldikten sonra kolera hastalığı hakkında incelemeler yapmıştır. 6 Temmuz 1890 yılında Sıhhiyye Nezaretine gönderdiği telgrafında, Cizre'deki koleranın Asya kolerası olduğu sonucuna vardığını bildirmiştir. Tabip Furado, Asya kolerasına bağlı olarak Nusaybin, Midyat, Mardin, Diyarbakır, Silvan, Urfa, Zaho ve Siirt mevkilerinin muhafazasının gerekliliğini de vurgulamıştır. 7 Temmuz 1890 yılında Sıhhiyye Nezaretine gönderdiği diğer bir telgrafında Cizre'de zuhur eden koleranın neden kaynaklandığını açıklamıştır. Furado'ya göre kolera, Cizre'ye iki saat mesafede yirmi gün kadar ikamet eden ve

<sup>4</sup> 1890 yılında Diyarbakır ve Musul vilayetleri ile Hicaz bölgesini kapsayan ve aralıklarla şiddetli veya hafif seyreden kolera, çok sayıda insanın ölümüne sebep olmuştur. Örneğin 8-10 Temmuz 1890 yılında Erbil'de 38; 11 Temmuz'da 16; 12 Temmuz'da 11 vefat; Mekke-i Mükerrreme'de 6 Ağustos 1890'da koleradan 145, 7 Ağustos'ta 122, 8 Ağustos'ta 147, 14 Ağustos'ta 33, 16 Ağustos'ta 29 vefat; Cidde'de ise 6 Ağustos'ta 179, 14 Ağustos'ta 24, 15 Ağustos'ta 20 vefat vuku bulmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. BOA, DH. MKT. 1742/1; 1742/23; 1749/68; 1751/89; 1752/25.

<sup>5</sup> 1890 yılının Ağustos ayında Dördüncü Ordu Müşirliğinden Makam-ı Seraskeriyyeye gönderilen bir yazıda, Mardin ve Cizre'de görülen küçük çapta bir kolera salgınından söz edilmektedir (Özcoşar, 2006: 795). Burada sözü edilen kolera salgını Ağustos ayına özgü olmayıp, başlangıcı Haziran 1890'a dayanmaktadır. Yine Cizre için belirtildiği üzere 11 Ağustos'a kadar devam eden salgın özellikle Temmuz ve Ağustos başı itibarıyla şiddetli seyretmiştir.

bin kadar nüfusu bulunan göçer aşiretinden sirayet etmiştir (BOA, Y. PRK. DH. 3/78; BOA, Y. MTV. 44/16).

Cizre’ye memuren gönderilen Tabip Kolağası Mustafa Efendi’nin 1 Temmuz 1890’dan önce gerçekleştirdiği muayeneler yörede bulaşıcı hastalıklardan eser kalmadığını, yine de kimi şahıslarda hummâ-yi naibe (nöbetli sıtma) görüldüğünü belirlemiştir (BOA, DH. MKT. 1738/16). Ancak 11 Ağustos’a kadar kolera aralıklarla devam edip kayıplara yol açmıştır.

### Musap ve Vefat Hadiseleri

Koleranın zuhur ettiği mahallerdeki en önemli endişe ilgili hastalığa yakalanma, hastalığı bulaştırma ve hastalıktan vefat mevzusu idi. Koleranın zuhurundan defin işlemine kadar olan sürece dair, ilgili makamların merkezi devamlı surette bilgilendirdiği görülmektedir. Diğer bir deyişle merkez ve taşra makamları birbiriyle irtibat sağlayıp salgının etkisini en aza indirmeye çalışmıştır. Bilgi aktarımı merkeze kaymakamlık makamı, kaza mahallinde görev yapan tabipler, Mardin Mutasarrıflığı, Dördüncü Ordu-yi Hümâyûn Müşiriyeti, Diyarbakır Vilayetince sağlanmaktaydı.

Yetkililerin Cizre’de kolera vukuatına dair yaptıkları incelemeler neticesinde musap ve vefatlarla ilgili bazı verilere ulaşma imkânı elde edilmektedir. Tabip Furado’nun mezkûr telgrafında göçer aşiretinden kaynaklı koleradan dolayı 2 vefat yaşandığı bildirilmektedir. Hatta ilgili aşiretin Hakkâri ve Bitlis dağlarına çıkmalarından Furado’nun inceleme vaktine kadar geçen zaman zarfında söz konusu aşiretten 65 musap olduğu, bunlardan 25’inin yine koleradan vefat ettiği bilgisine yer verilmektedir (BOA, Y. PRK. DH. 3/78).

Tabip Furado 6 Temmuz 1890 tarihli raporunda, 4 Temmuz 1890’da 14 musap 6 vefat; 5 Temmuz’da 10 musap 3 vefat; 6 Temmuz’da 10 musap ve 4 vefat hadisesi yaşandığını belirtmektedir (BOA, Y. PRK. DH. 3/78). Dördüncü Ordu-yi Hümâyûn Müşiri Mehmet Zeki’nin 9 Temmuz 1890 tarihli telgrafnamesi ise 5 Temmuz’da 10 musap 4 vefat olduğuna yer vermektedir (BOA, Y. PRK. ASK. 62/6).Yine Cizre’den Tabip Kolağası Mustafa Efendi’nin 9 Temmuz 1890 tarihli telgrafına binaen Diyarbakır’dan Dahiliye Nezaretine aktarılan malumatta musap ve vefat vukuatlarına değinilmektedir. Malumata göre Cizre merkez için 7 Temmuz 1890’da 5 musap 4 vefat; 8 Temmuz’da 2 musap 2 vefat yaşanmıştır. Cizre’ye bağlı karyeler için ise “... Civar karyelerde 12 karyeden altısı muaf ve üçü de üç gündün beri musabdan ve bunların evvelde 19 vefiyatları olmuş ve diğer üç karyeden birinde kolera şiddetle hükmünü icra ederek vefiyatları 25’e balığ olarak ve diğer ikisinde hafif surette icra-yı hükm etmekte bulunmuş olduğundan...” bilgisi geçmektedir (BOA, Y. PRK. DH. 3/78).

Diyarbakır Vilayeti, Mabeyn-i Hümâyûn Başkitâbet-i Celilesine ve Tıbbiye Nezaretine “Nefs-i Cizre’de mah-ı hâlin 25. Günü (7 Temmuz) akşamından beri lehülhamd koleradan musab ve vefiyat olmadığı...” bilgisini aktarmaktadır. Tabip Mustafa Efendi ayrıca hastalığın tedavisi için memurların seri olarak yollanacağını



belirtmektedir (BOA, DH. MKT. 1740/119; 1749/110). Ancak Mabeyn-i Hümâyûn Başkitâbetine intikal eden bir telgrafta 7-10 Temmuz 1890 tarihlerinde Cizre'de 48 musap ve 56 vefat yaşandığına yer verilmektedir (BOA, DH. MKT. 1742/1).

10 Temmuz'dan 12 Temmuz akşamına kadar Cizre ile Silvan nahiyesinin bazı kurasından 25 musap ve 18 vefat ve diğer iki karyede on günde 19 musap ve 9 vefat vuku bulmuştur (BOA, DH. MKT. 1742/23). 15 Temmuz 1890'da Cizre'de 1 musap ve 1 vefat yaşanmıştır (BOA, DH. MKT. / 1743-77). 16 Temmuz'da Cizre'de herhangi bir musap ve vefat olmadığı Diyarbakır Vilayetince bildirilmektedir<sup>6</sup> (BOA, DH. MKT. / 1743-118). Ancak 17 Temmuz'da 2 musap, 18 Temmuz'da ise 1 vefat hadisesi gerçekleşmiştir (BOA, DH. MKT. /1744-62). 19 Temmuz'da 3 musap 1 vefat olduğu; 20 Temmuz'da musap ve vefat olmadığı, hatta takip eden üç günde dahi musap ve vefat yaşanmadığı Sıhhiye ve Tibbiye nezaretlerine Diyarbakır Vilayetinden bildirilmiştir (BOA, DH. MKT. 1744/125; 1745-110; BOA, Y. PRK. UM. 17/137). Cizre'ye bağlı 10 karyede ise 8 günden beri hastalık olmadığı, sadece Hazak (İdil) karyesinde musap ve vefat edenler olduğu haber alındığından gerekli tedbirlere girileceği belirtilmektedir (BOA, DH. MKT. 1746/59). 1 Ağustos 1890'da Cizre'de musap ve vefat hadiseleri hakkında Diyarbakır Vilayetinden Sıhhiye Nezaretine bilgi verilmiş; ancak musap ve vefat sayıları belirtilmemiştir (BOA, DH. MKT. 1748/15). 6 ve 7 Ağustos'ta 3'er musap ve 2'şer vefat yaşanmış; 8 Ağustos'ta herhangi bir vukuat olmamıştır. 9 Ağustos'ta 2 vefat, 10 Ağustos'ta 3 musap ve 1 vefat, 12 Ağustos'ta 1 musap gerçekleşirken<sup>7</sup>, 11-13-14-15-17-18-19-20 ve 24 Ağustos'ta ise vukuat meydana gelmemiştir (BOA, DH. MKT. 1749/68; 1749/103; 1749/110; 1750/34; 1752/25; 1752/30; 1753/12; 1755/31; 1757/81; BOA, Y. PRK. ASK. 63/45; BOA, Y.PRK. DH. 3/83). 31 Ağustos 1890 tarihli belgede Cizre'de

<sup>6</sup> 6 Temmuz-12 Ağustos 1890 tarihleri arasında koleranın şiddetli seyrettiği ve Cizre'nin bağlı bulunduğu Mardin'de yaşanan musap ve vefat hadiselerine dair şu verilerden söz edilebilir:

Mardin'de 14 Temmuz 1890'da 7 musap olup vefat olmazken, 16 Temmuz'da 5 musap ve 1 vefat hadisesi gerçekleşmiştir. 21-22 Temmuz 1890'da Mardin'de 7 musap ve 4 vefat; 23 Temmuz'da ise 1 musap ve 3 vefat vuku bulmuştur. 1 Ağustos 1890'da Mardin'de 6 musap, 3 vefat; 2 Ağustos'ta musap üç kişinin vefatı; 6 Ağustos'ta 4 musap ve 1 vefat; 7 Ağustos'ta da 5 musap, 3 vefat; 8 Ağustos'ta 4 musap, 2 vefat; 9 Ağustos'ta evvelki musaplardan bir vefat hadisesi yaşanmıştır. 11 Ağustos'ta 1 musap, 12 Ağustos'ta 3 musap olup vefata rastlanmamıştır; ancak Diyarbakır Vilayetinin işarına göre 11 Ağustos için 2 musap olup, biri vefat eylemiş; 12 Ağustos için de Mardin'de musap ve vefat gerçekleşmemiştir. 13 Ağustos'ta 4 musap olup ikisi vefat eylemiştir. 14 Ağustos'ta 3 musap 1 vefat; 15 Ağustos'ta ise 2 musap olup biri vefat eylemiştir. 17-24 Ağustos tarihlerinde de Mardin'de herhangi bir vukuat yaşanmamıştır. Ancak hastalığa tutulan bir neferin otuz altı saat zarfında vefat eylediği bildirilmektedir. 25 Ağustos'ta 2 musap olup biri vefat etmiştir. Yine 27-29 Ağustos tarihlerinde de musap ve vefat olmamıştır. Diğer taraftan Mardin ile Cizre arasındaki Nusaybin kasabasıyla bağlı yerlerde 12 Temmuz-2 Ağustos 1890 tarihlerinde 191 musap ve 37 vefatin yaşanmış olması koleranın yol açtığı tahribatı göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Yerel makamların işarına atfen Dördüncü Ordu-yi Hümâyûn Müşiriyetinin aktarımında ise 191 musap bilgisi aynı iken 137 vefat geçmektedir. Nitekim ilk belgede, Nusaybin kazası dâhilinde 100'ü aşkın telefettan bahsedilmesi 137 rakamını daha makul kılmaktadır. Nusaybin kaymakamının hastalık hususunda fevkalâde ağır davranmak suretiyle ihmali, Nusaybin ve civarındaki hastalık ile kayıpların oldukça fazla seyretmesine yol açmıştır. Üstelik hastalığın zuhurundan ilgili makamlara bilgi vermemiştir. Dolayısıyla Nusaybin'e ehil ve muktedir bir kaymakamın tayini talep edilmiştir (BOA, DH. MKT. 1759/107; 1743/118; 1745/110; 1746/59; 1747/89; 1748/15; 1749/68; 1749/103; 1749/110; 1752/25; 1755/3; 1755/31; 1756/67; BOA, Y. PRK. DH. 3/83; BOA, Y. PRK. ASK. 63/45). Mardin'de kolera illetinin zuhur edilişi kabul edilen 15 Temmuz 1890'dan başlamak üzere 7 Ağustos 1890 yılına kadar 99 musap ve 44 vefat vuku bulduğundan söz edilmektedir (BOA, Y. PRK. ASK. 63/45).

<sup>7</sup> Diyarbakır Vilayetinin işarına göre ise 12 Ağustos'ta Cizre'de hem musap hem de vefat gerçekleşmemiştir (BOA, DH. MKT. /1755-31).



11’den başlamak üzere 30 Ağustos tarihine kadar musap ve vefat olmadığına yer verilmektedir (BOA, DH. MKT. 1756/67). 2 Eylül’de Cizre’de bir vukuat olmadığı, hatta Cizre ve havalisinde hastalıktan eser kalmadığı Diyarbakır Vilayetinden Sıhhiye Nezaretine bildirilmiştir (BOA, DH. MKT. 1757/139;1758/10).

Tüm bu anlatımlardan musap ve vefatlara dair şöyle bir tablo oluşturmak mümkündür:

**Tablo 1: 1890 tarihli Kolera Salgınından Dolayı Cizre’de Yaşanan Musap ve Vefat Sayıları**

Tarih	Musap	Vefat
1-3 Temmuz	Net sayı tespit edilemedi	2
4 Temmuz	14	6
5 Temmuz	10	3 ya da 4
6 Temmuz	10	4
7 Temmuz	5	4
8 Temmuz	2	2
7-10 Temmuz	56	48
10-15 Temmuz	Net sayı tespit edilemedi	Net sayı tespit edilemedi
15 Temmuz	1	1
16 Temmuz	Vaka yok	Vaka yok
17 Temmuz	2	Vaka yok
18 Temmuz	Vaka yok	1
19 Temmuz	3	1
20 Temmuz – 5 Ağustos	Vaka tespit edilemedi	Vaka tespit edilemedi
6 Ağustos	3	2
7 Ağustos	3	2

8 Ağustos	Vaka yok	Vaka yok
9 Ağustos	Vaka yok	2
10 Ağustos	3	1
11 Ağustos	Vaka yok	Vaka yok
12 Ağustos	1 ya da vaka yok	Vaka yok
13-30 Ağustos	Vaka yok	Vaka yok
<b>Toplam</b>	112 ya da 113 musap vakası	79 ya da 80 vefat vakası

Tablodaki 112-113 musap ile 79-80 vefat verileri Cizre şehir merkezini kapsamaktadır. Tabloya, Cizre'ye bağlı karyelerde Tabip Furado'nun 9 Temmuz tarihli telgrafında belirttiği 25 vefat eklenmemiştir. 10 Temmuz'dan 12 Temmuz akşamına kadar Cizre ile Silvan nahiyesinde meydana geldiği belirtilen 34 musap ve 27 vefat vakası da dâhil edilmemiştir. Çünkü ne kadarının Cizre ne kadarının Silvan'ı kapsadığı belli değildir. Diğer taraftan göçer aşiretindeki 65 musap ve 25 vefat, Cizre'deki ikametleri sırasında gerçekleştiğinden tüm bunlarla birlikte tahmini bir yaklaşımla 1890 yılı kolera hastalığının Cizre ve çevresinde 180'in üzerinde musap ve 130'un üzerinde de vefat vakasına yol açtığı söylenebilir.

Cizre'nin merkez nüfusu müslim ve gayrimüslim toplamı 1876 yılında 1441'dir (Diyarbakır Salnameleri, Cilt 2, s. 337). Sur içi bir yerleşim gösteren Cizre'nin merkez nüfusunun, salgının yaşandığı 1890 yılına kadar çok değişmeyeceği dikkate alınırsa salgın nedeniyle merkez bazında ortalama %5 civarında bir nüfus kaybı yaşandığı söylenebilir.

Cizre'deki kolera salgının yol açtığı vefat vakaları 1890'lı yıllarda Osmanlı Devleti'ndeki diğer kimi yerleşimlerle kıyaslanabilir. 1892'de Erzincan şehir merkezinde 294 kişi kolera hastalığına yakalanmış ve bunlardan 130'u vefat etmiştir (Gül, 2009: 252). 1893 kolerası Bağdat şehir merkezinde 250 kişinin vefatına yol açmıştır. Trabzon'da 1893 yılı Ağustos ayı ortalarında başlayıp 1894 yılının ilk günlerine kadar devam eden salgında 419 kişi hastalığa yakalanmış olup bunlardan 270'i vefat etmiştir. İzmir'de 1893 yılının Temmuz ortalarından Kasım başına kadar hastalığa yakalanan 547 kişiden 405'i vefat etmiştir. Edirne'de 1893 yılı Aralık ayı sonlarından 1894 Ocak ortalarına kadar koleradan 45 vefat vuku bulmuştur. 1894 yılının 14 Haziran - 27 Ağustos tarihlerini kapsayan süreçte Malatya'da yaşanan şiddetli bir kolera salgını, bir buçuk aylık süre zarfında hastalığa yakalanan 709 kişiden 312'sinin vefatı ile sonuçlanmıştır. Antalya'da 1894 yılındaki salgından 353 kişi etkilenmiş ve 182 kişi vefat etmiştir (Ayar, 2007: 74-139). Diyarbakır şehir merkezinde 11 Kasım 1894'ten 7 Aralık 1894 yılına kadar yaşanan kolera salgınına yakalanan 123 kişiden 70'i vefat etmiştir (Bozan, 2015:

224). Tarsus’ta 1895 Mayıs ayının ilk haftasında ortaya çıkıp şiddetli bir şekilde seyreden ve bir buçuk aydan fazla devam eden salgında vaka sayısı 1225, vefat ise 845’i bulmuştur (Uğuz, 2012: 443). Verilen örneklerden Cizre’deki vefat vakalarının Erzincan’da yaşanan vefat vakalarıyla aynı olduğunu, Edirne ve Diyarbakır’dan ise fazla seyrettiğini ve diğer yerleşim yerlerindeki vefat vakalarının çok altında kaldığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan hastalığın görüldüğü yerlerde etki süresi koleranın ortaya çıktığı andan tamamen sonlanmasına kadar ortalama 3-4 aya tekabül etmekteydi. Salgının şiddetli hali de Cizre’de olduğu gibi alınan tedbirlerle değişmekle birlikte 1-1.5 ayı bulabilmekteydi.

### **Alınan Tedbirler ve Karantina Uygulaması**

Kolera salgınının zuhur ettiği mahallerde merkez tarafından başvuru alan ilk uygulamalardan biri yapılan tabip atamalarıdır. Koleranın şiddetli görüldüğü dönemlerde askeri-beledi tabip ve eczacılar büyük gayretler gösterip hasta olan kişileri tedavi etmişlerdir. Yaptıkları bu işlerden dolayı kendilerine maaş ve harcırah ödenmesi yoluna gidilmiştir (Gül, 2009: 253). Aynı uygulama Cizre için de geçerlidir.

Tabip Furado Cizre’ye vardktan ve kolera vakasını raporla tasdik ettikten sonra ilgili makamlara hangi mevkilerde muhafaza kordonlarının teşkili lazım geleceğini detaylı bir şekilde bildirmiştir. Tabip Furado’nun raporu dikkate alınarak ilgili makamlara Musul, Bitlis, Halep, Urfa cihetlerinde; Diyarbakır Vilayeti dâhilinde bulunan Derik, Beşiri, Silvan, Yenişehir ve Diyarbakır’a iki saat mesafede olan Karaköprü mevkilerinde ve Mardin Sancağı’nın gerek görülen noktalarında birer muhafaza kordonunun ve Cizre ile Nusaybin arasında dahi bir karantina kordonunun hemen teşkil edilmesi için telgraflar çekilmiştir. Ayrıca Diyarbakır Vilayeti dâhilinde bulunan mezkûr mevkilerin muhafazasının sağlanması için piyade-i asakir-i şahaneden birer onbaşı takımı gönderilmiştir (BOA, Y. PRK. TKM. 18/15).

Diyarbakır Vilayet gazetesinde yayınlanan bir makalede koleranın genişleme ve yayılma göstermesine önemli bir sebep olarak nizamdan yoksunluk gösterilmektedir (BOA, Y. PRK. TKM. 18/15). Cizre kazasındaki koleranın yayılmak suretiyle bulaşmasını engellemeye dönük olarak Diyarbakır Vilayetince birtakım tedbirlere başvurulmuştur. Her türlü sıhhi korunma tedbiri alınmaya çalışılırken ahalinin desteği önemsenmiştir. Bu kapsamda belediye dairesince temizlik işlerinin yol, sokak ve hanelere ait kısmı ahaliye yaptırılmıştır. Diğer taraftan ahalinin iktidar haricinde bulunan ve doğrudan belediye dairesinin görev alanında bulunan müzahrefâtın da (pislikler, süprüntüler) temizlenmesi ve imhası gerekmiştir. Ancak müzahrefât için temmuz ve ağustos aylarında dairece sarfına ihtiyaç görülen 35 000 kuruşun karşılanması talep edilmiştir (BOA, DH. MKT. 1740/55). Talebe acilen cevap verilmesi gerektiği Sıhhiye Nezaretine bildirilmiştir (BOA, DH. MKT. 1740/127).

Cizre’de karantina uygulamasına geçilmek istendiği ve bu yönde teşebbüste bulunulduğu anlaşılmaktadır. Karantina için gerekli tıbbi ilaç ve malzemelerin tedarik edilmesi, Cizre’deki askeri memurlar vasıtasıyla Diyarbakır Vilayetine bildirilmişse de Sıhhiye Nezaretine intikal eden mevzu hakkında malzeme tedarikinin ve masrafların karşılanmasının mahallince sağlanması uygun görülmüştür (BOA, DH. MKT. 1725/34). Diğer taraftan Vilayet gazetesince vilayet dâhilindeki kasaba ve karyelerde tahaffuz tedbirlerinin icrasına ehemmiyet verilmesine dikkat çekilmiştir. Koleranın derecesi ve buna bağlı olarak alınacak sıhhi tedbirler ve korunma tedbirleri için Cizre’de bulunan Tabip Furado ile Mustafa Efendi gerekli mahallere kordon konulmasını, Cizre’nin tabi olduğu Mardin Mutasarrıflığına yazmışlardır (BOA, Y. PRK. TKM. 18/15; BOA, DH. MKT. 1740/23). Herhangi bir kişinin yakalandığı hastalığın kolera olup olmadığı tabipler vasıtasıyla teşhis edilmeye çalışılmıştır. Teşhis konuluncaya kadar hastalık mahali tedbir amaçlı kordon altına alınmakta, tahaffuz ve tanzifat kuralları devreye sokulmaktaydı (BOA, DH. MKT. 1757/43).

Tabip Furado’nun belirlediği Asya kolerasına karşı, Cizre ahalisine sıhhatlerini muhafaza ve hastalığın defî için tavsiyelerde bulunulmuştur. Tabip Furado ayrıca Cizre ve çevresi ile vilayetin muhafazası hususunda Sıhhiye Nezaretinden Diyarbakır Valisi Hasan Bey’e sıhhi emirler buyurulmasını talep etmiş ve Cizre’de eczacı ile eczanın olmadığına dikkat çekmiştir (BOA, Y. PRK. DH. 3/78). Kolerayla mücadelede kimi zaman yollanan tabiplerin de hastalanmaları tedbirleri aksatabilmekteydi (BOA, DH. KKT. 1749/68).

Cizre’de zuhur eden hastalık civardaki beş karyeye de sirayet ettiğiinden karantina kordonlarının Cizre ile Nusaybin arasında teşkiline ihtiyaç duyulmuştur (BOA, DH. MKT. 1740/85). Tabip Furado, hastalığın sirayet alanının genişlemesine bağlı olarak Diyarbakır-Midyat cihetini kordona alma yoluna gitmiştir (BOA, Y. PRK. DH. 3/78). Mardin dâhilindeki kordonlar için civar mevkilerden 3 tabip ile 2 eczacının süratle gönderilmesi ve koleraya yakalanmalarından dolayı Cizre civarında karantinaya konulan bir bölük süvarinin illetten salim oldukları halde münâsafaten Nusaybin kordonuyla ve Diyarbakır’da bulundurulması zımında cihet-i askeriyeye müracaat olunmuştur (BOA, DH. MKT. 1742/23). Mardin dâhilindeki kordonlar için Dördüncü Ordu-yi Hümâyûn’dan ihtiyaca binaen talep edilen tabip ve eczacıların gönderilmesinin gecikmesi üzerine ilgili makamlara gereğinin acilen yapılması talimatı verilmiştir (BOA, DH. MKT. 1743/77). En nihayetinde Mardin, Cizre, Nusaybin ve Hamidiye’de karantina uygulamasına geçilmiştir (BOA, DH. MKT. 1759/107). Cizre için istenen tabip sayısı iki ve eczacı sayısı ise birdir. Bu hususta yine Dördüncü Ordu-yi Hümâyûn Müşiriyetine emir verilmiştir. Yedinci Fırka Kumandanlığının gerekli ecza ve eczacıyı gönderme sorumluluğunu üstlendiği görülmektedir (BOA, Y. PRK. ASK. 62/6; BOA, DH. MKT. 1744/74).

Kordonların teşekkülüne karşın önemli bir sıkıntı, firar edebilecek kişilerdi. Hem firarlar edebileceklerden hem de firarilerden kaynaklı hastalığın sirayetinin

önüne geçmek için yeteri kadar asker, polis ve jandarma bulundurulması suretiyle muhafazanın sağlanması cihetine gidilmiştir (BOA, DH. MKT. 1743/77). Belirtildiği üzere koleranın sirayetinin sebeplerinden biri Cizre ve çevresinden Hakkâri ve Bitlis dağlarına giden göçer aşiretlerdir. Göçer aşiretlerin serbest bir şekilde gezip dolaşmalarının hastalığı süratle yayacağı endişesinden dolayı söz konusu aşiretlerin dahi uygun mahallerde kordon altına alınarak içlerinde hastalıktan eser kalmayınca kadar etraf ile temaslarının kesinlikle önlenmesi cihetine gidilmesinin zorunlu olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu şekilde bir bakıma göçer aşiretlerin kontrol altında tutulmasının önemi vurgulanmıştır (BOA, DH. MKT. 1750/86).

Hastalık atlatıldığı zaman mahallerde teşkil olunan kordonların kaldırılması cihetine gidilirdi (BOA, DH. MKT. 1756/67). 17 Eylül 1890 tarihli bir belgede, 11 Ağustos 1890’dan itibaren herhangi bir vukuatın yaşanmamasına binaen tabipler tarafından verilen rapor doğrultusunda karantina uygulamasına son verilmesi talep edilmiştir (BOA, DH. MKT. 1762/45). Diyarbakır Vilayetinin 18 Eylül 1890; Dördüncü Ordu-yi Hümayûn Müşiriyetinin ise 11 Ekim 1890 tarihli telgrafnameleri de Cizre’de koleranın artık son bulunduğunu bildirmektedir (BOA, DH. MKT. 1762/71; BOA, Y. PRK. ASK. 65/104).

Kolera hastalığının def edilmesinden yaklaşık bir yıl sonra, hastalığın yeniden zuhuru ihtimaline karşı tedbir mahiyetinde, Meclis-i Umur-i Sıhhiyenin bildirim ve Şura-yı Devlet ile Meclis-i Meşveretin onayıyla Cizre’nin de dâhil olduğu lüzumlu mahallere birer tabip tayin edilmesi yoluna gidilmiştir. Tayin edilen tabiplerin maaşlarının ödenmesinde belediyelerin varidatı yeterli ise belediyelerce, değilse hazineden karşılanmasının uygun olacağı kabul edilmiştir. Cizre Belediyesinin varidatının tabip maaşını karşılamaya yeterli olduğu belirtilmiştir (BOA, DH. MKT. 1849/114).

1890 yılı kolera salgınından sonra hafif seyreden kolera vakaları yaşanmıştır. 1895 ve 1910 yıllarında Cizre’de kolera yeniden zuhur etmişse de bunun etkisi, yol açtığı musap ve vefatlara dair malumat bulunmadığından dolayı bilinmemektedir. 1895’te hastalığın civar mahallerde de zuhur etme tehlikesine karşı 1000 kuruş maaş verilmek üzere bir beledi tabibinin süratle tayini Diyarbakır Vilayetinden 12 Ağustos 1895 yılındaki telgrafnamede talep edilmiştir (BOA, DH. MKT. 415/19). 1910 yılı sonlarındaki kolera vakasından dolayı hastalığın sirayetini önlemeye dönük kordon tertibine gidilmiştir. Kordonların muhafazası için 20, 30 nefer nizamiye süvarisinin gönderilmesi lüzumu Harbiyye Nezaretine yazılmıştır. Ancak koleranın etkisini yitirmek üzere bulunması, Nusaybin ve Mardin’de hastalığa yakalananların olmaması ve Cizre’nin Urfa’ya uzaklığı da dikkate alınarak Urfa nezdinde fevkâlade tedbirlere lüzum bulunmadığı hem Urfa Mutasarrıflığı hem de Beşinci Ordu Kumandanlığından bildirilmiştir (BOA, DH. İD. 50/39).

1890 yılı öncesi ve 1890 yılından itibaren yaşanan kolera salgınlarında Cizre ve diğer muhtelif yerlerde benzer ve farklı tedbirlere başvurulduğu

görülmektedir. Cizre’de olduğu gibi tüm mahallerde karantina uygulaması, kordon altına alma, tabip tayini öncelikli tedbir olmuştur. Diğer tedbirler ise imkânlarla ve tercihe bağlı olarak değişebilmiştir. Örneğin 1890 yılı İzmir ya da 1894 yılı Antalya kolera salgınlarında karantinalara konulmak üzere etüv ve pülverizatörlerin İstanbul’dan temin edilebilmesi imkân dâhilinde olmuştur<sup>8</sup> (Ayar, 2007: 95; Ak, 2011: 262). 1893 yılının Haziran ayında Malatya’da başlayan koleraya karşı halkın evlerine kapanıp dışarı çıkmaması kendilerinin tercihi olmuştur (Yıldız, 2014: 42). Yetmiş sağlık personeli sıkıntısı ise tüm Osmanlı yerleşmelerinde mevcuttu (Ayar, 2007:95).

### Sonuç

Salgın hastalıklar, zuhur ettiği yerin sosyo-ekonomik yapısı üzerindeki tesiriyle hayatın olağan akışını değiştirebilmiştir. Cizre de tarihin her döneminde özellikle de XIX. yüzyılda birçok kez salgın hastalıklara maruz kalmıştır. Mezkûr yüzyılda etkisini en çok hissettiren salgın hastalık kolera olmuştur. Birçok defa koleraya maruz kalan Cizre’de özellikle 1890 yılındaki kolera salgını, musap ve vefat bakımından yörede iz bırakmıştır. Koleranın yayılmasında ve hatırı sayılır ölüm vakalarına yol açmasında halkın bilinç düzeyinin düşüklüğü, sıhhi tedbirlerin ve sağlık hizmetlerinin yetersizliği, hijyen imkânlarından yoksunluk, Cizre’nin coğrafi yapısı ile birlikte işlek yollar üzerinde bulunması gibi sebepler etkili olmuştur.

50

Cizre’de halk, salgın esnasında tedbir olabilecek imkânlarla sahip değildi. Bunun bilincindeki Osmanlı merkezi ve mülki makamları kolera tehdidi karşısında tepkisiz kalmamış, ilgili birimler nezdinde kolera tehdidinin önlenmesi girişimleri başlatılmıştır. Cizre’deki kolera salgınında, merkez ve civar yerlerde – özellikle bağlı bulunulan Mardin Sancağına bağlantıyı sağlayan Nusaybin ve Midyat hatlarında- karantina ve kordon altına alma uygulamalarına başvurulmuştur. Karantina ve kordon uygulamaları ile halkın salgından daha fazla etkilenmemesi sağlanmıştır. Ayrıca yeterli olmasa da tayin edilen tabiplerin girişimleri, hem hastalığın sirayetinin büyük ölçüde önlenmesinde hem de hastalığın def edilmesinde rol oynamıştır.

1890 kolera salgını Cizre’nin nüfusunu, sosyal yapısını ve ekonomisini olumsuz yönde etkilemiştir. Özellikle hayvancılıkla uğraşan ve yaylalara çıkan göçer aşiretlerden yayılan koleradan dolayı bunların kontrol altında tutulmak istenmesi, kendileri ve ekonomik uğraşları açısından önemli bir sıkıntı oluşturmuştur. Ayrıca üretimin sekteye uğraması ahalinin de ihtiyaçlarını karşılayamaması sonucunu doğurmuştur. Dicle Nehri kenarında yer alan Cizre’ye giriş çıkışların karantina ve kordonlardan dolayı kontrol altında tutulmasının

<sup>8</sup> Pülverizatör: Günümüzde daha çok tarımsal faaliyetlerde kullanılan ve sıvı ilaçları püskürtmeye yarayan aletin adıdır. Pülverizatör, mikropların dezenfekte edilmesi amacıyla ilaçlama yapmak için salgın dönemlerinde kullanılan en önemli araçlardandır. Bkz. Uğuz, s. 442.

ulaşımı da aksattığı söylenebilir<sup>9</sup>. Yine koleranın yol açtığı kayıplar sosyal dokuyu etkilediği gibi ahalinin psikolojik yönden çöküntü yaşamalarına sebebiyet vermiştir.

## Kaynakça

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri (BOA)

A. AMD. 20/50.

DH. İD. 50/39;

DH. MKT. 415/19; 1678/50; 1725/34; 1737/62; 1738/16; 1740/23; 1740/55; 1740/85; 1740/119; 1740/127; 1742/1; 1742/23; 1743/77; 1743/118; 1744/62; 1744/74; 1744/125; 1745/110; 1746/59; 1747/89; 1748/15; 1749/68; 1749/103; 1749/110; 1750/34; 1750/86; 1751/89; 1752/25; 1752/30; 1753/12; 1755/31; 1756/67; 1757/43; 1757/81; 1757/139; 1758/10; 1759/107; 1762/45; 1762/71; 1849/114.

MKT. MHM. 359/26; 346/83; 358/35.

Y. HUS. 236/60.

Y. MTV. 44/16.

Y. PRK. ASK. 62/6; 63/45; 65/104.

Y. PRK. DH. 3/78; 3/83.

Y. PRK. TKM. 18/15.

Y. PRK. UM. 17/137.

### Telif ve İnceleme Eserler

Ak, M. (2011). 19. Yüzyılda Antalya’da Kolera Salgını. Uluslararası Sosyal Araştırmalar, 4 (17), 254-268.

Akyıldız, A. (1993). Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856). İstanbul: Eren.

Arslan, E. (2015). Trabzon Vilayeti’nde Kolera (1892-1895). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.

Asan, H. (2018). Bitlis Vilayetinde Yaşanan Kıtlik Hadiseleri (1887-1894). Turkish Studies History, 13 (8), 1-17.

Ayar, M. (2007). Osmanlı Devleti’nde Kolera İstanbul Örneği (1892-1895). Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Bozan, O. (2015). Diyarbakır Vilayeti’nde 1894-1895 Kolera Salgını ve Etkileri. Türk Dünyası Araştırmaları, 218, 219-240.

Dağlar, O. (2007). Denizli ve Çevresinde Kolera Salgını ve Salgınla Mücadele. Denizli 6-7-8 2006 içinde (s. 368-374), Denizli: Özkan.

<sup>9</sup> Cizre önünden geçen Dicle Nehri üzerinde, 1890 yılı başları itibarıyla harap olmuş bir kârgir köprü ve kullanıma açık ahşap bir köprü mevcuttur. Ahşap köprünün resm-i müruru (geçiş vergisi) Cizre Belediyesine ait olup, her sene yüz bin kuruş kadar bedelle talipisine ihale edilir. Etrafında bulunan aşâir ve urbân yaylaya gidecekleri zaman koyunlarını mezkûr köprüden geçirirler. Bkz. Diyarbakır Salnameleri, Cilt 4, s. 65). Salgın zamanında bu işlemler aksadığından ekonomik kayıplara ve şehre giriş çıkışlar sıkı kontrole tabi tutulduğundan halkın zorluk yaşamalarına yol açmıştır.

- Develioğlu, F. (2008). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, (25. Baskı). Ankara: Aydın.
- Diyarbakır Salnameleri Cilt 2, (A. Z. İzgöer, Haz.), Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1999.
- Diyarbakır Salnameleri Cilt 4, (A. Z. İzgöer, Haz.), Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1999.
- Dolapönü, H. (1972). Tarih'te Mardin. İstanbul: Hilal.
- Gandur, M. Y. (1990). Târîhu Cezireti İbn Ömer (M. 815-1515/H. 200-961). Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani.
- Gül, A. (2009). XIX. Yüzyılda Erzincan Kazasında Salgın Hastalıklar (Kolera, Frengi, Çiçek ve Kızamık). A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 41, 239-270.
- Kılıç, O. (2004). Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Makrîzî, (1971). Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk. Kahire.
- Özcoşar, İ. (2006). 19. Yüzyılda Mardin Nüfusu. Mardin 26-27-28 Mayıs 2006 içinde (s. 793-802). İstanbul: İmak Ofset.
- Pakalın, M. Z. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. C. 3, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Panzac, D. (1997). Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Shiel, J. (1838). Notes on a Journey From Tabriz, Through Kurdistan, Via Van, Bitlis, Se'ert and Erbil, Suleimaniyeh, in July and August, 1836, The Journal of the Royal Geographical Society of London, 8, 54-101.
- Sarıyıldız, G. (1996). Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sarıyıldız, G. (2001). XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolera Salgını. İstanbul 22-23 Mayıs 2000 içinde (s. 309-319). İstanbul: Globus Dünya.
- Tüzün, M. (2014). Cizre Tarihi. İstanbul: Nûbihar.
- Uğuz, S. (2012). 1895 Tarsus Kolera Salgını. History Studies, 4 (Özel Sayı), 437-448.
- Yıldırım, N. (2006). Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyancılar Karantina İstemezük. Toplumsal Tarih, 150, 18-27.
- Yıldız, F. (2014). 19. Yüzyılda Anadolu'da Salgın Hastalıklar (Veba, Kolera, Çiçek, Sıtma) Ve Salgın Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Kütahya.
- Yılmaz, Ö. (2017). 1847-1848 Kolera Salgını ve Osmanlı Devleti'ne Etkileri. Avrasya İncelemeleri-Journal of Eurasian Inquires, VI (I), 23-55.



## Urfa'da Genel Seçimler (9., 10. ve 11. Dönem)<sup>1</sup>

Kazım Paydaş<sup>2</sup>

İbrahim Halil Tanık<sup>3</sup>

**Öz:** 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti'nin kurulmasıyla Türkiye'de yeni bir dönem başladı. Demokrat Parti'nin kurulmasıyla uzun zamandır beklenen çok partili hayatın gerçekleşmesi hız kazandı. 1946 seçimlerine tam hazırlanamayan Demokrat Parti, 1950-1960 arası seçimlerde sandıktan birinci parti olarak çıktı. Bu noktada etkili olduğu illerden birisi de Urfa'dır. 1950 ve 1954 yılı genel seçimlerinde Urfa'da seçimleri kazanan Demokrat Parti, 1957 genel seçimlerinde yerini Cumhuriyet Halk Partisi'ne bırakmak zorunda kaldı. Bu çalışmada, 1950, 1954 ve 1957 genel seçimlerinin ve çok partili hayatın Urfa'ya yansımaları, Demokrat Parti'nin Urfa ile ilgili çalışmaları ve bu çalışmalarının nasıl karşılandığı incelenecektir. Çalışmanın ana kaynakları, devlet arşivleri ve Milli Kütüphane arşivinden temin edilen belgeler ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları'ndan oluşmaktadır. Ayrıca konu ile ilgili diğer araştırma eserlerden yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Urfa'da Seçimler, Çok Partili Hayat, İktidar, Muhalefet.

### General Elections in Urfa (9th, 10th and 11th Term)

**Abstract:** A new era began with the establishment of the Democratic Party on January 7, 1946, Turkey. With the establishment of the Democratic Party, the realization of the long-awaited multiparty system has been accelerated. Democrat Party, which could not be fully prepared for the 1946 elections, appeared as the first party in the polls in the elections between 1950-1960. At this point, Urfa was one of the provinces. In the general elections of 1950 and 1954, the Democratic Party won the elections in Urfa. In the 1957 general elections, it was replaced by the Republican People's Party. In this study, the reflection of the general elections of 1950, 1954 and 1957 and multi-party system in Urfa will be studied. The main sources of the study are obtained from state archives

<sup>1</sup> Bu çalışma, hazırlanmakta olan "Demokrat Parti Döneminde Urfa (1950-1960)" başlıklı tez çalışmasından yararlanılarak üretilmiştir. Çalışmanın bir kısmı 6-8 Nisan 2018 tarihleri arasında düzenlenen "III. Uluslararası Osmanlı Sancağından Cumhuriyet Kentine Urfa Sancağı" sempozyumunda sözlü olarak özet halinde sunulmuştur.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Harran Üniversitesi, [kpaydas@harran.edu.tr](mailto:kpaydas@harran.edu.tr) Orcid <https://orcid.org/0000-0002-9683-9016>

<sup>3</sup> Arş. Gör., Harran Üniversitesi Doktora Öğrencisi, [ihaliltanik@harran.edu.tr](mailto:ihaliltanik@harran.edu.tr) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5574-9436>

and National Library and archives of the Grand National Assembly of Turkey.

**Keywords:** Elections in Urfa, Multi-party Life, Power, Opposition.

## Giriş

Mazisi insanlık tarihiyle başlayan Urfa, pek çok medeniyet ve inancın oluşumunda yer almış önemli bir şehirdir (Ekinci, 2006a: 2-6; Ekinci, 2006b, 4-6; Ekinci-Paydaş, 2008: 1-5). Urfa, gerek bu zengin dinamikleri gerekse coğrafi konumuyla tarih alanında çalışmalara konu olmuştur. Nitekim hemen her alanla ilgili çalışma yapmak isteyen araştırmacılar Urfa’da zengin bir kaynağın var olduğunu gördüler. Böylelikle ilk çağlardan günümüze Urfa ile ilgili sayısız nitelikli eserler üretildi. Ancak buna rağmen, 1950-1960 yılları arasında Urfa’nın siyasi, sosyal, kültürel ve iktisadi gelişmelerinin ele alan detaylı bir çalışmanın yapılmadığı fark edildi. Bu farkındalık ise bizi “Demokrat Parti Döneminde Urfa” ile ilgili bir araştırmaya sevk etti. Biz bu çalışmamızda, çok partili hayatın Urfa’ya yansımaları, Demokrat Parti ve Cumhuriyet Halk Partisi arasındaki siyasi rekabet ve 1950-1960 arası genel siyasi durum ve bu dönemde Urfa’ya yapılan kamu yatırımları hakkında bilgiler vermeye çalışacağız.

1939 yılında patlak veren İkinci Dünya Savaşı (Hart, 1998: 35) ve sonrası süreç, pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye’ye de tesir etti (Arslan ve Topçu, 2017: 389). Türkiye aktif olarak savaşa girmemesine rağmen, savaşın getirdiği sıkıntılara maruz kaldı (Deringil, 2015: 275-276). Özellikle günlük yaşamı devam ettirmede ortaya çıkan zorluklar, tek parti hükümetine karşı büyük tepkilerin görülmesine neden oldu (Ahmad, 1996: 23-30). Savaş, müttefik devletlerin zaferiyle sonuçlanınca (Black, 2009: 440) bu duruma bağlı olarak Türkiye’nin dış politikasında yeni gelişmeler yaşandı. Sovyet Rusya’nın Türkiye’den toprak talepleri, Boğazlar üzerinde serbest geçiş imtiyazı istemesi ve 1925 yılında imzalanan Türk-Sovyet saldırmazlık anlaşmasını feshetmesi üzerine (Tamkin, 2009: 131), Türkiye müttefikler ile olan ilişkilerini daha da geliştirmek ve Batı’ya yaklaşmak zorunda kaldı (Ahmad, 2007: 111-113). Başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere müttefik devletlerle birtakım anlaşmalar imzalandı (Soysal, 2000: 648-649). Anlaşmalar çerçevesinde müttefikler, Türkiye’ye yardım yapabilmek için bazı şartlar öne sürdüler (Oran, 2009: 528-542). Bunlar, Türkiye’nin savaşa girmesi, Balkan Cephesi’nin açılması idi (Armaoğlu, 2015: 370-373). Bu süreçte dünyada artık otoriter rejimlerin sonu yaklaşıyor, birer birer yıkılıyordu. Ancak otoriter rejimlerin tamamıyla sonlandığından bahsedilemez. Nitekim Sovyet Rusya’nın varlığı 1991’e kadar devam etti (Armaoğlu, 2015: 843-845). Ülkeler için, siyasî ve içtimâî alanda özgürlüklerin olması adeta bir zaruret. Böylece, denetlenebilir bir rejim Türkiye için de kaçınılmaz oldu (Karpaz, 2010: 225). Bu gelişmelerle birlikte Türkiye, San-Francisco Konferansı’na katılabilmek için TBMM’de<sup>4</sup> alınan kararla Japonya ve Almanya’ya savaş ilan etti (TBMM Zabıt Cerideleri, 1945a: 131). Aslında gerçekte bir savaş olmadı ama Türkiye konferansa

<sup>4</sup> Türkiye Büyük Millet Meclisi, yazının bu kısmından sonra TBMM olarak kısaltılmış şekliyle kullanılacaktır.

katılma şartını sağladı ve aynı zamanda Birleşmiş Milletler Cemiyeti'ne üye oldu (Zürcher, 2015: 306). Türkiye'nin bu şekilde Batı'ya yaklaşmasında Amerikan yardımlarından faydalanma amacı vardı (Soylu, 2015: 59). Bu şartlar içinde Türkiye'de demokrasi anlayışının gelişmesi, çok partili siyasal hayat ve ekonomide serbest girişim ilkeleri vardı (Heper ve Landau, 1991: 119). Bu gelişmelerle, Türkiye'de siyasî alanda değişim süreci başlamış oldu. Türkiye'nin ikinci Cumhurbaşkanı İsmet İnönü bu değişimi başlatarak (Aydemir, 1991: 430-437), 1 Kasım 1944'te TBMM'de yaptığı konuşmada (Ahmad-Ahmad, 1976: 15) Türk siyasî hayatında bazı değişikliklere değindi (TBMM Zabıt Cerideleri, 1945b: 8). Bu girişimden sonra İnönü, 1 Mayıs 1945'te denetim mekanizmasının önemini vurgulayan konuşmalar yaptı (Çavdar, 1995: 393). Bu süreçte Cumhuriyet Halk Partisi'nde<sup>5</sup> yaşanan parti içi muhalefet belirtileri görülmeye başlandı. Ardından 7 Haziran 1945'te TBMM'de görüşülen Çiftçiye Topraklandırma Kanunu tartışmaları CHP'den kopuşu hızlandırdı. Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü'nün verdiği ve Türk siyasi tarihinde "Dörtlülük Takrir" adıyla anılan önerge sonrası süreç, Demokrat Parti'nin<sup>6</sup> kuruluşunun zeminini oluşturdu (Şahin ve Tunç, 2015: 33-34).

DP'nin 7 Ocak 1946 tarihinde kurulması (Albayrak, 2004: 62) ile Türkiye'de siyasal hayat yeni bir döneme girdi ([https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461\\_1946.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461_1946.pdf?sequence=1&isAllowed=y)). 21 Temmuz 1946 genel seçimlerinden sonra DP, 61 sandalye ile TBMM'de muhalefet olarak yer aldı (Seçim, Seçim Sistemleri ve Türkiye'de Uygulamalar, 1982: 92). 1946-1950 yılları arasında, DP'nin oy oranı artarken, CHP'nin azalüyordu. Bu değişkenliğin yaşanmasında CHP'nin uzun yıllar iktidarda bulunmasından kaynaklanan yıpranma payı (Duverger, 1993: 401) ve DP'nin Meclis'teki makul muhalefetinin etkisi çoktu. Bundan başka halkın teveccühü sayesinde DP aynı oranda taraftar kazanırken, CHP taraftar kaybetti (Akin, 2004: 112-113).

DP'nin 1946 seçimlerinde uygulanan seçim sistemine itirazları sonucunda 7 Şubat 1950'de (Atayakul, 2007: 144) Meclis'te yeni seçim tasarısı görüşülmeye başlandı (TBMM Zabıt Cerideleri, 1950a: 1038-1046). Tasarı 16 Şubat 1950 tarihinde kabul edildi ve Türkiye yeni bir seçim sistemine geçti (TBMM Zabıt Cerideleri, 1950b: 750-753; Goloğlu, 1982: 293). TBMM 24 Mart 1950 tarihinde 14 Mayıs 1950 tarihinde genel seçimlerin yenilemesi kararını aldı (TBMM Zabıt Cerideleri, 1950b: 1038-1046.). Böylece, başta DP ve CHP olmak üzere tüm siyasî partilerde seçim propagandaları ve heyecanı başladı.

Artık seçim sistemi yenilenmiş, daha güvelli bir hale gelmişti. Yeni uygulanmaya konulan seçim kanunundan müspet neticeler bekleniyordu (Akgün, 17 Şubat 1950, Sayı: 1619). Çok partili hayatın ilk yansımasının yaşandığı illerden

<sup>5</sup> Cumhuriyet Halk Partisi, yazının bu kısmından sonra CHP olarak kısaltılmış şekliyle kullanılacaktır.

<sup>6</sup> Demokrat Parti, yazının bu kısmından sonra DP olarak kısaltılmış şekliyle kullanılacaktır.

biri Urfa olabilirdi. Bu değişimin neler kazandıracığı veya kaybettireceği büyük önem taşımaktaydı. Urfalılar, 1950 seçimlerine kadar siyasetçilerinden memnun değillerdi (Akgün, 10 Şubat 1950, Sayı: 1617). Tüm bunlar, yeni bir arayışın zaruri sebeplerinden sayılabilir.

### 1. Urfa'da 9. Dönem Milletvekili Seçimleri

Açık oy gizli tasnif sisteminin 1946 "sopalı" seçimlerinden sonra Türkiye ilk defa gizli oy açık tasnif sistemiyle bir seçime doğru yola çıktı. 1946 seçimlerine göre 1950 seçimlerinde görülen önemli bir gelişme görüldü. Artık seçimleri idarî birimler değil adlî birimler gerçekleştirecekti. Seçim sonuçlarına güvenin artmasıyla heyecan daha da arttı. 9. dönem milletvekili seçimleri yaklaşırken Urfa'da seçim hazırlıkları başladı. DP ve CHP'den başka partiler de varlık gösteriyorlardı. Millet Partisi Genel Başkanı Fevzi Çakmak Urfa il başkanı Abdullah Edip Erden'e bir telgraf yollayarak başarılar diledi (Akgün, 3 Şubat 1950, Sayı: 1615).

CHP'nin tüm Türkiye'de teşkilatlanma süreci, 1923 yılından itibaren hız kazanmıştı. Urfa'da teşkilatlanmasına ait izler 1925 yılına kadar görülsede CHP'nin Urfa'da sistemli bir teşkilat kurabilmesi, Urfa Halkevi'nin kuruluşundan yaklaşık 12 yıl sonra 1944 yılında gerçekleşebilmişti (Pınar, 2016: 378-383). DP'nin 1946'da kurulduğu ve aynı yıl Urfa'da teşkilatlandığı (Akgün, 29 Haziran 1946, Sayı: 1416) düşünülürse, CHP'nin Urfa'da teşkilatlanma ve taban oluşturma açısından bir üstünlüğü olduğundan söz etmek mümkün görünmüyordu. Ancak yine de CHP üstünlüğü koruyordu.

#### 1.1. Urfa'da 9. Dönem Seçim Hazırlıkları

Gazeteler, Urfa'da bu dönemde de seçim propagandaları için kullanılan en önemli araçlardandı. Hem siyasî partilerin hem de resmî kurumların ilanları yayımlanıyordu. Çok partili dönemde Urfa'da, seçim sonuçlarına göre görüş değiştiren gazeteler de vardı. Görüş değişikliğine giden bir gazete, CHP'nin ülkeye cefadan başka bir şey getirmediğini yazdı. Akgün gazetesi, DP'nin muhalefet dönemini sadece sandalye kapma olarak nitelendirdi (Akgün, 3 Mart 1950, Sayı: 1623). Basında bu tür gelişmeler aslında normaldi. Çünkü alternatif oluşumlar herkese yabancı olduğu gibi basın organlarına da yabancıydı. Farklı görüşlerle beraber, Urfa basını seçimlerin huzur ve refah içinde yaşanması için telkinler yayımlandı. CHP'nin hizmetlerinin de hiçe sayılmayacağı muhalefet partisi DP'nin dini siyasete alet etmesinin doğru olmayacağı telkiniyle, bütün dünya karşısında da bir birliktelik sergilemenin önemine değinildi (Akgün, 7 Şubat 1950, Sayı: 1616). Ayrıca herkesin seçme hakkını kullanması ve buna saygı gösterilmesi çağrıları yapıldı (Akgün, 3 Mart 1950, Sayı: 1623). Nitekim seçime katılma oranının demokrasi anlayışının benimsenmesiyle doğru orantılıdır.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Urfa'da 1950 yılı genel seçimlerine katılım oranı % 88.7 idi (TÜİK, 2012: 88).

18 Haziran 1936 tarihinde CHP Genel Başkanvekili İsmet İnönü'nün talimatıyla, valiler CHP il başkanlığı vazifesini de üstlendiler (İnönü, 2003: 207; Ahmad, 1995: 92). Bu gelişmeden dolayı, tek parti yönetiminde mülkî amirlerin bazı siyasî tutumlarını tahmin etmek zor değildi. Urfa valiliğine ikinci kez atanan Halis Bilaloğlu,<sup>8</sup> Urfa belediye meclisine hitabında Urfa'nın sorunlarının çözüleceğini ifade etti (Akgün, 10 Şubat 1950, Sayı: 1617). Aslında çözülmesi vaat edilen bu sorunların içinde yarım asırdan fazla bekleyen sorunlar bile vardı. Bu sorunlara, Birecik'te transit geçişi sağlayacak bir köprü'nün olmayışı, içme suyu sıkıntısı, işsizlik, fabrika sıkıntısına rağmen TEKEL fabrikasının tek parti döneminde makinalarıyla beraber Malatya'ya taşınmasını örnek gösterebiliriz (Urfaninsesi, 23 Kasım 1951, Sayı: 22). Bu kadar geçen zamana rağmen bu sorunların bilinip de çözülmemesi seçmene güven veremezdi. Basında, tek parti yönetiminin ilgisizliği “Boş Laf Karın Doyurmaz” başlıklarıyla yayımlanıyordu (Akgün, 10 Şubat 1950, Sayı: 1617).

Bu sorunlar DP'nin de gündemindeydi. Urfa'da DP'nin taban oluşturma yolunda ilerlediğini gören mevcut iktidar, önemli isimleri Urfa'ya göndererek ağırlığını korumak istedi. 4 Mayıs 1950'de CHP mitinginde Esat Tekeli ve Suut Kemal Yetkin birer konuşma yaptılar. Konuşmalarının muhteviyatı muhalefetle bir düşmanlık güdülmemesi, seçim sonuçlarını herkesin saygı ile karşılaması gerektiği yönündedir (Akgün, 5 Mayıs 1950, Sayı: 1640). Tekeli, *millî iradenin tam manasıyla tecelli etmesi için herkesin seçime iştirak etmesini* telkin etti. 1946'dan sonra daha demokratik bir seçim kanunu bu seçimde ilk defa kullanılacaktı. Türkiye'deki demokrasi anlayışını takip eden yabancı devletler, seçime katılım oranını da merak ediyorlardı (Akgün, 12 Mayıs 1950, Sayı: 1642). CHP Kars Milletvekili Hüsamettin Tugaç, teftiş için Urfa'ya geldi (Akgün, 10 Mart 1950, Sayı: 1625). Ardından, Urfa Milletvekillerinden Osman Ağan, Hasan Oral ve Atalay Akan Urfa'ya geldiler (Akgün, 10 Mart 1950, Sayı: 1625). Urfa milletvekili Esat Tekeli seçim propagandasında, “*Muhalefetin iktidar deneyimi olmadığı için bir hesap verme zorunluluğu olmadığını ve CHP'nin hesap verebilecek işler yaptığını, Urfa Lisesi'nin CHP döneminde açıldığını, ayrıca Urfa-Diyarbakır ve Urfa-Mardin karayolu iyileştirmesinin yapılacağı ve Birecik üzerinde 700 metrelik köprü inşaatına 1950 yılı bitmeden başlanacağını*” söyledi (Akgün, 14 Nisan 1950, Sayı: 1634). Tekeli, DP'nin seçim propagandasına dini alet ettiğini ileri sürdü (Akgün, 25 Nisan 1950, Sayı: 1637). DP'nin kurucuları her ne kadar CHP'nin içinden çıkmış olsalar da geçen dört yıllık muhalefetleri döneminde sağ bir çizgi izleyecekleri belliydi (Eroğul, 2013: 17-18).

CHP Urfa İl Teşkilatı, genel merkezlerine DP'nin Urfa'daki durumu, muhtemel adaylar ve adayların kişisel özellikleriyle ilgili bilgiler verdi. Bu bilgiler doğrultusunda genel merkezin, seçim propagandası için il teşkilatını

<sup>8</sup> “Halis Bilaloğlu Demokrat Partiyi sevmezdi ve Halk Partisine şahsen muhabbet beslerdi, bu temayülünü asla gizleyemezdi. Halk da valinin bu halinden hoşlanmaz ve Halk Partisine kızarlardı. Bunun neticesinde vali, Halk Partisine zarar verdi” (Yeni Urfa, 22 Mart 1954, Sayı: 128)

yönlendirmeleri oldu (CCA, 490.01.443/1831.1.9). Her ne kadar sağduyu çağrısı yapılsa da CHP ve DP tarafları arasından sert eleştirilerin yapıldığı görüldü. Bunların basına yansımaları sonucu eleştiri boyutu büyüdü (Akgün, 5 Mayıs 1950, Sayı: 1640). Bazen bu eleştirilerin ispatı noktasına taraflar birbirinden tekzip talep ettiler (Akgün, 9 Mayıs 1950, Sayı: 1641).<sup>2</sup> 9. Dönem CHP Urfa milletvekili adaylığına başvuranlar ise şu şekildeydi: Şükrü Güllüoğlu, Vasfi Gerger, Şekip Süelkan, Amil Artus, Esat Tekeli, Suut Kemal Yetkin, Musa Kazım Yazgan, Süreyya İnan, Zeki Anlagan, Halil Yükselsin, Atalay Akan, Osman Ağan, Hasan Oral, Aziz Gökkan, Halil Fahri Gürmen ve Mithat Kürkçüoğlu (CCA, 490.1.0.0/341.1427.2.). Başvuran bu adayların içinde tam listeye kimlerin seçileceği hususu merak ediliyordu. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı seçim öncesi CHP teşkilatında çatlaklar meydana çıktı. İl Genel Meclisi Üyesi C. N. Kürkçüoğlu başta olmak üzere, N. Kürkçüoğlu, Yenilik gazetesi sahibi Celal Özbek, Emin Oruç, Emin Kürkçüoğlu, Suphi N. Kürkçüoğlu, Ömer Kürkçüoğlu, İsmail Kürkçüoğlu, Bekir Kürkçüoğlu, Fazıl Edip Kürkçüoğlu 25 Mart 1950 tarihli dilekçelerinde ülke menfaatlerinden çok şahsî menfaatleri ön planda tutan il teşkilatından istifa ettiler (CCA, 490.1.0.0/451.1857.5).

Bir taraftan Urfa'da siyasî parti teşkilatları arasında çekişmeler devam ederken diğer taraftan seçimlerin resmî hazırlıkları devam ediyordu. TBMM 24 Mart'ta seçimi yenileme kararı verdi (TBMM Zabıt Cerideleri, 1950c: 1107; Akgün, 17 Mart 1950, Sayı: 1627). Seçimler 14 Mayıs 1950 tarihinde yapılacaktı (Akgün, 28 Mart 1950, Sayı: 1630). Milletvekili seçimlerinde vatandaşların oy kullanabilmesi için seçmen kartları muhtarlar tarafından dağıtılmaktaydı. Urfa valiliği, 5545 sayılı milletvekili seçim kanununa göre Urfa merkez seçmen kütüklerine 6 Mart 1950'den itibaren başlanacağını 3 Mart 1950 basın aracılığıyla duyurdu. Seçmen kütüklerine mahalleleri itibarıyla sokak ve kapı numarasına göre 22 yaşını doldurmuş, bütün aile fertleri ve 3 aydan beri o hanede yaşayan bütün vatandaşlar yazılacaktı (Akgün, 3 Mart 1950, Sayı: 1623). Ancak aksaklık yaşanmaması için vatandaşların da seçmen kartı hususunda hassas davranması telkin edildi (Akgün, 5 Mayıs 1950, Sayı: 1640). Seçmen kütükleri çeşitli yerlerde asılarak halka duyuruldu, genellikle bu iş için okul ve camiler kullanıldı.<sup>9</sup> Urfa'da 14 Mayıs 1950 seçimlerinin sağlıklı yürütülebilmesi için oy kullanma günü umumî eğlence yerlerinin kapanması, alkollü içecek satışının yasaklanması, kolluk kuvvetleri hariç silah ve kesici aletler taşınmaması, bu kanuna riayet etmeyenler

<sup>9</sup> Gümüşkaşık Mahallesi kütüğü 10.03.1950 tarihinde Ömeriye Camisi kapısına, Göller Mahallesinin kütüğü 10.03.1950 tarihinde Hasan Paşa Camisi kapısına, Kendirci Mahallesi kütüğü 10.03.1950 tarihinde Harran Kapısı pazaryerine, Sumeydanı Mahallesi kütüğü 10.03.1950 tarihinde Kadioğlu Camisi kapısına, Karakoyunlu Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Hekimdede Camisi kapısına, Bıçakçı Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Bıçakçı meydanına, Beykapısı Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Karamusa Camisi kapısına, Eskisaray Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Belediye dairesi önüne, İnönü Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Kamberiyeye Camisi kapısına, Kurtuluş Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Tuzeken Camisi kapısına, Türkmeydanı Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Hal pazarına, Pınarbaşı Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Dabakhane Camisi kapısına, Tepe Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Arabî Camisi kapısına, Ulucami Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Mahkeme önüne, Atatürk Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Hacıbekir Camisi kapısına, Kaleboynu Mahallesi kütüğü 11.03.1950 tarihinde Eyyübiye Camisi kapısına asılarak halka duyuruldu (Akgün, 17 Mart 1950, Sayı: 1627).

hakkında cezaî işlem uygulanması kararlaştırıldı. (Akgün, 28 Nisan 1950, Sayı: 1638).

### 1.2. Urfa'da 9. Dönem Milletvekili Seçim Sonuçları

Urfa'da 14 Mayıs 1950 seçimlerinde<sup>10</sup> DP birinci gelen parti oldu (İlyas, 2015: 345). Kayıtlı 122.703 seçmenden % 88,7'sini oluşturan 108.828 kişi seçime katılım göstererek oy kullandı. CHP, bu seçmenlerden 51.924 oy aldı. Bu miktar genel oyun %48,1'ine tekabül ediyordu. DP ise seçmenlerden 55.959 oy aldı. Bu miktar genel oyun % 51,9'una tekabül ediyordu. Bu sonuca göre DP 6, CHP 1 milletvekili çıkardı (TÜİK, 2012: 88). Bu sonuçlara göre; 1917 İstanbul doğumlu Feridun Ergin 56.548, 1897 Urfa doğumlu Ömer Cevheri<sup>11</sup> 56.478, 1919 Urfa doğumlu Celal Öncel 56.464, 1917 Urfa doğumlu Necdet Açıanal 56.456, 1917 Birecik doğumlu Feridun Ayalp 56.425, 1894 Urfa doğumlu Reşit Kemal Timuroğlu 56.149 oyla DP'den, 1906 Siverek doğumlu Hasan Oral ise 53.795 oyla<sup>12</sup> 9. Dönem CHP'den Urfa milletvekili seçildi. (TBMM Milletvekili Tercüme-i Hal Mazbataları, dosya numaraları 1905, 1904, 1906, 1902, 1903, 1907, 1536). Urfa'da seçilen milletvekillerinin, mensubu olduğu aşiretlerle ilgili şunları söyleyebiliriz; Ömer Cevheri, Şeyhanlı aşiretinin önde gelen isimlerinden birisiydi. Zorunlu iskân kanununa tabi tutulan Ömer Cevheri, 1940'ların başında Urfa'ya dönmüş, bir müddet CHP Urfa il teşkilatında bulunduktan sonra 1946 yılında DP'ye geçmiştir. Celal Öncel, Öncel aşiretinin reisiydi. CHP'nin tek milletvekili Hasan Oral ise Bucak aşiretinin mensubuydu (İlyas, 2016: 181). 18 Mayıs 1950'de seçilen milletvekilleri Ankara'ya hareket ettiler (Akgün, 19 Mayıs 1950, Sayı: 1643).

### 1.3. Seçim Sonrası Gelişmeler ve DP'de Fikir Ayrılıkları

Seçimlerinin ardından Urfa için verdikleri sözler milletvekillerine hatırlatılarak vaatlerin yerine getirilmesi adına telkinler yapıldı. Urfa'nın temel ihtiyaçları şu şekilde sıralandı: Harran ovasının Fırat Nehri'nden faydalanılarak sulanması, merkez ve ilçeler arası karayolu, işsizliği önlemek için fabrika yapılması idi. Vaatlerin tutulmaması bir sonraki seçimlere yansıtılacaktı (Akgün, 2 Haziran 1950, Sayı: 1646). Ezanın tekrar aslına döndürülmesi de vaatler arasındaydı. Ezanın tekrar Arapça okunması pek çok Urfalının teveccühünü kazandı. Ancak CHP eski Urfa milletvekili ezanın Arapça okutulmasının büyük bir gerileme olacağını Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a bildirdi (Cumhurbaşkanlığı Arşivi, Belge No: 6716).

<sup>10</sup> 14 Mayıs 1950 seçimlerinin ardından Urfa'da birtakım asayiş sorunları yaşandı. Kazanan ve kaybeden taraflar arasında bir mücadele devam etti. Hatta ölümlü olayların yaşandığını CHP il teşkilatı, genel merkeze 22 Mayıs 1950'de rapor etti (CCA, 490.01.459/1887.3).

<sup>11</sup> Ömer Cevheri, milletvekili iken 18 Kasım 1952'de vefat etti (CCA, 030.10/77.514.27).

<sup>12</sup> Seçim sonuçlarına bakıldığında, milletvekillerinin aldıkları oy miktarlarında bir farklılık tespit edilmiştir. Örneğin Hasan Oral'ın aldığı oy sayısını CHP Urfa İl Teşkilatı 3482 olarak kaydetse de (BCA, 490.0.1.380.1603.3.) seçim mazbatasında oy miktarı 53.795 olarak yazılmıştır. Basın ve milletvekili seçim mazbatalarında alınan oyların toplam sayısı 392.315'tir. Ancak TÜİK verilerine göre 108.828 kişi Urfa'da oy kullandı (TÜİK, 2012: 89). 1967 yılı Urfa İl Yılığına bakıldığında, toplam nüfusun 348.199 olduğu görülüyor (Urfa İl Yılığ, 1968: 93).



DP, Mehmet Hatipoğlu il başkanlığında, her ne kadar Urfa'da seçimi kazansa da parti içi sorunlar devam etti. DP tüzüğü hükümlerine aykırı hareket eden Tüccar Fehmi Karakoyunlu, Tüccar Cemil Hacıkamiloğlu, Tüccar Nabi Bazıki, Mühendis Ali Güner, Çiftçi İhsan Tütüncü, Terzi Mahmut Şevket Taşkın, Kendirci Mahallesi ocak başkanı Hamdi Peltek ve Kurtuluş Mahallesi başkanı Hamdi Kaysı parti idare kurulu kararıyla haysiyet divanına sevk edildiler. (Akgün, 27 Eylül 1950, Sayı: 1676). Buna çok sert tepki veren Cemil Hacıkamiloğlu, “*Urfa'nın kurtuluşunda mücadele eden bir aileye mensup olduğunu, kendisine isnad edilen CHP'lilerle işbirliği yapmadığını ve dalkavukluk yapıp makam meraklısı olmadığını*” söyledi. Ardından Nabi Bazıki, Mahmut Şevket Taşkın ve Fehmi Karakoyunlu il teşkilatının keyfi hareket ettiği gerekçesiyle partiden istifa etti (Akgün, 27 Eylül 1950, Sayı: 1676). Hamdi Kaysı'ya göre, mensubu olduğu partinin muhalefetten iktidara gelmesiyle, partinin yerel yöneticilerinde bir zafer sarhoşluğu ve bunun neticesinde keyfi uygulamalar yaptıkları görüldü. Bu durumdan dolayı Lami ve Necmi Kürkçüoğlu gibi (Akgün, 15 Aralık 1950, Sayı: 1697) pek çok partili DP'den koptu (Akgün, 6 Ekim 1950, Sayı: 1679).

## 2. Urfa'da 10. Dönem Milletvekili Seçimleri

### 2.1. DP'nin Urfa'da İlk Dönem Çalışmaları

10. dönem milletvekili seçimleri aslında DP'nin ilk sınavı olarak kabul edilebilir. Çünkü 1950 seçimlerinde halk, DP'yi tam manasıyla tanııyordu. Ancak CHP'yi tanıyordu ve bir memnuniyetsizlik söz konusuydu. Dolayısıyla DP'ye gönül verdiği için dolayı oy verenlerden başka, CHP'ye karşı DP'ye oy verenlerin de varlığı bir gerçektir (Yılmaz, 2010: 542). Ancak 1954 milletvekili seçimlerine kadar halk, DP'nin icraatlarını görebek tecrübe etme fırsatı buldu. Böylece halkın, artık daha nitelikli bir değerlendirme yapma fırsatı ortaya çıktı. Yıpranmış taraf bu kez DP iktidarıydı. DP'nin 1950 seçimlerinde vaat edip de gerçekleştiremedikleri işler, CHP'nin en önemli kozlarındandı. Bu durumu dikkate alan CHP genel sekreteri Kasım Gülek bütün teşkilata bir telgraf göndererek; DP'liler tarafından düzenlenen bütün toplantılarda konuşanların isimlerini, varsa gazetede yazıların, CHP'ye yönelttikleri eleştirileri, memleketin hangi sorunları üzerinde durduklarını, verdikleri vaatleri rapor halinde genel merkeze göndermelerini istedi (CCA, 490.01.11/58.11.1).

1950 milletvekili seçimlerinde uygulanan 5545 sayılı Milletvekilleri Seçim Kanunu, bazı değişikliklerle 1954 ve 1957 seçimlerinde de uygulandı. 40.000 kişiye bir milletvekili düşmesi, seçmen yaşının yine 22 olarak kabul edilmesi, kanunda aynen yer aldı. Yine bu kanun uyarınca, 1950 yılı nüfus oranına göre 487 olan milletvekili sayısı 610'a çıktı. 1946-1957 yılları seçimlerinde, tek dereceli liste usulü ve çoğunluk seçim sistemi uygulandı (Sayarı-Yılmaz, 2002: 11). Bu sisteme göre, kullanılan oyların salt çoğunluğunu alan parti, o seçim bölgesindeki tüm milletvekillerini kazanacaktı (Arslan-Topçu, 2017: 397). Genel seçimlerin yapılması için TBMM Mart ayında çalışmalarını sonlandırarak (Akgün, 13 Ocak 1954, Sayı:



2181), 12 Mart 1954'te genel seçimlerin 2 Mayıs 1954'te yapılmasını kararlaştırdı (TBMM, Zabıt Cerideleri, 1954: 920).

1950-1954 arası DP iktidarı döneminde Urfa belediyesinin bazı hizmetleri şunlardı: elektrik jeneratörünün montajı tamamlandı ve bir ay kadar süreyle tam kapasite hizmet vermeye başladı. Köprübaşı'ndan doğuya inen sokağa ve Karakoyun deresine inen caddeye karataş döşenerek istinat duvarı yapıldı. Mevlüdühali cami önü, parke taşlarla döşendi. Belediye bahçesi önünde lüks bir kıraathane ve lokanta yapıldı. DP'nin 1954 seçimlerinde Urfa'da kullandığı enstrümanlardan birisi tarımda makineleşmenin artmasıydı. Sebze toptancılarının bulunduğu hâl ıslah edildi (Akgün, 18 Aralık 1951, Sayı: 1821). Elektrik sorununun çözülmesiyle Urfalılar özellikle de aydınlatmada yeterince hizmet almaya başladı. Urfa basını, Elektrik Müdürü Celal Alay'a teşekkürlerini bildirdi (Akgün, 14 Ocak 1952, Sayı: 1842). Ancak, belediye doktorunun 18 yaşını doldurmamış gençlerin kahvehane ve lokantalarda çalışmasını yasaklaması halkın tepkisine neden oldu. Belediye doktorunun başka hizmetlerinden de memnun olmayan halk, işsizliğin gençleri tatil aylarında çalışmaya sevk ettiğini bildiriyordu (Viranşehir, 3 Eylül 1951, Sayı: 1). Urfa'daki işsizlik sorunu kaçakçılığın da artışına sebep oluyordu (Otyam, 1994: 11-14).

Karayolu ulaşımının kötü oluşu özellikle kış aylarında seyahat edenlere büyük sorunlar yaşıyordu. Ulaşım konusunda DP iktidarına vaatleri hatırlatılıyordu. 1951 yılı bütçesinde görüşülen, 95 kilometrelik Urfa-Viranşehir karayolunun 1951 Eylül ayına gelinmesine rağmen sadece 15 kilometrelik kısmı bitmişti. Bundan dolayı Urfa'dan Viranşehir'e ulaşım yaklaşık 9 saat sürüyordu (Viranşehir, 3 Eylül 1951, Sayı: 1). Urfa basını Urfa milletvekillerinin TBMM'de Urfa'nın sorunlarına karşı ilgisizliklerini eleştiriyordu. Bütçe görüşmelerinde ödenekle ilgili gereken özeni göstermiyorlardı. Özellikle Necdet Açısal'ın karayollarıyla ilgili bir sorunun olmadığını ifade ettiği basına yansdı. Oysa Mardin bağımsız milletvekili Kemal Türkoğlu dahi Urfa-Mardin karayolunun bozukluğundan bahsetmişti. Gaziantep milletvekilleri ise 32.000.000 lira bütçe almayı başardılar ve Birecik köprüsünün yapımını hızlandırdılar. Bundan dolayı temel atma törenine Gaziantep valisi ve ileri gelenleri davet edildi (Akgün, 11 Nisan 1952, Sayı: 1893). Urfa'nın ulaşım noktasında büyük bir değişim olan Birecik köprüsü, Urfa'ya yeni bir çehre kazandıracaktı. Bununla birlikte DP, Urfa'da hem sözünü tutmuş olacak hem de ciddi bir oy potansiyeli oluşturacaktı. Urfa'nın düşman işgalinden kurtuluşunun 32. yıldönümünde TBMM Başkanı Refik Koralan, Dışişleri Bakanı Fuat Köprülülü, Bayındırlık Bakanı Kemal Zeytinoğlu ve pek çok milletvekili Urfa'ya geldi. Devlet büyüklerinin katılımıyla Birecik köprüsünün temeli atıldı (Akgün, 11 Nisan 1952, Sayı: 1893). Birecik köprüsünün yapım işi Amaç Türk Anonim Şirketi'ne verildi (CCA, 030.11.1/255.4.3.2.).

Urfa'nın ulaşımdan başka çözülmeyi bekleyen sorunları da vardı. Bunlardan birisi eğitimdi. 1951 yılında DP hükümetince başlatılan eğitim faaliyetlerini daha derinden araştırmak üzere bir komisyon "Doğu Üniversitesi

Hakkında Rapor” adlı bir çalışma hazırladı. 1952 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan raporda Urfa ile ilgili bilgiler içerisinde ulaşım, sağlık, ziraat ve ticaretle ilgili sorunların çözümü yer almaktadır. Üniversitelerin gelişimi için önemli hususlardan birisi ulaşım sorunu idi. Bunun için Gaziantep-Urfa-Mardin hattının ıslah edilmesi rapora eklendi (Doğu Üniversitesi Hakkında Rapor, 1952: 18). Bu dönemde Urfa’da en çok görülen hastalıklar arasında Brüselloz öne çıkmaktaydı. Urfa’da engelli vatandaşların toplam sayısı Türkiye ortalamasına yakın bir orandaydı (Doğu Üniversitesi Hakkında Rapor, 1952: 25-26). Ancak trahom hastalığı, Urfa’da nüfusun %56’sında mevcuttu. Hastalığın bulaşmasını engellemek için, trahomlu öğrenciler bir okulda toplanmıştı (Yeni Urfa, 10 Ekim 1956, Sayı: 328). Frengi hastalığıyla mücadele için bir dispanser bulunuyordu (Doğu Üniversitesi Hakkında Rapor, 1952: 31). Türkiye’nin doğusundaki tarım arazilerininin %25’i Urfa’da bulunuyordu. Buna mukabil olarak sulama imkânınının kısıtlı olması ziraatı olumsuz etkiliyordu (Doğu Üniversitesi Hakkında Rapor, 1952: 34). Tüm bu sorunların çözümü DP’nin hükümet programında yer alıyordu. Tarım Bakanı Nedim Ökmen ve beraberindeki heyet 2 Ekim 1952 Perşembe günü Urfa’ya gelerek, birtakım incelemelerde bulundu. Aygır Deposu ve Ceylanpınar Devlet Üretim Çiftliğini ziyaret eden bakan, çiftçilerin sorunlarını dinledi (Akgün, 3 Ekim 1952, Sayı: 2026).

DP’nin bu atakları karşısında CHP de Urfa’yı boş bırakmıyordu. CHP genel sekreteri Kasım Gülek, eski bakanlardan Cemil Sait Barlas, yazar Nureddin Artam ve Bolu eski milletvekili İhsan Yalçın 10 Temmuz 1952 Perşembe günü Gaziantep-Birecik yolundan Urfa’ya gelerek, Bediüzzaman civarında karşılanacakları ve İnci sinemasında halka hitap edecekleri duyuruldu (Akgün, 8 Temmuz 1952, Sayı: 1943). 10 Temmuz’da İnci sinemasında saat 17.00’de yapılan toplantıda Gülek, sinemaya elektriğin verilmemesini<sup>13</sup> “konuşmasını engelleme” girişimi olduğunu belirterek, iktidara eleştirilerde bulundu. Gülek’in ardından diğer heyet üyeleri iktidarı eleştiren konuşmalarda bulunduktan sonra Siverek’e gittiler. Aynı gün DP’liler de bir toplantı düzenledi (Akgün, 11 Temmuz 1952, Sayı: 1946). 11 Temmuz 1952 tarihinde DP’lilerin yaptığı toplantıda Çanakkale milletvekili Emin Kalafat, Seyhan milletvekili Sedat Barih, Aydın milletvekili Baki Öktem ve Urfa milletvekilleri Feridun Ayalp ve Celal Öncel konuşma yaptılar (Akgün, 11 Temmuz 1952, Sayı: 1946).<sup>14</sup> Bir sonraki seçim için partiler, önde gelen isimleri Urfa’ya göndererek seçimi kazanmak istiyorlardı. CHP uzun yıllar Urfa’da başarılı olmuştu, DP ise 27 yılın ardından girdiği ilk seçimde Urfa’da seçimi kazandı ve bunu da korumak istiyordu.

<sup>13</sup> 1950’li yıllarda Urfa’da iki adet elektrik jeneratörü vardı ve bunlar da genellikle randımanlı çalışmıyor, şehrin pek çok yerinde elektrik sıkıntısı yaşanıyor (Urfansesi, 20 Ağustos 1952, Sayı: 108). Kasım Gülek’in konuşması esnasında bundan dolayı mı ya da başka sebepten dolayı mı elektriğin sağlanmadığı hakkında kesin bir bilgi bulunamadı.

<sup>14</sup> DP milletvekillerinin konuşmaları esnasında elektrik kesintisiyle ilgili bir bilgi bulunamadı.

## 2.2. DP Teşkilatında İkinci Dönem Fikir Ayrılıkları

DP'nin Urfa'da bu başarılarıyla beraber birtakım olumsuz gelişmeler de söz konusuydu. İl teşkilatı müteşebbis heyetinde var olan ikilik, 11 Temmuz 1952 tarihinde Urfa'ya gelen heyetin girişimleriyle son buldu. Yeni müteşebbis heyeti Mahmut Kaysı başkanlığında, Ahmet Canbeyli, Halil Öncel, Veysi Ziya Nural, Muhittin Hatipoğlu Celal Hacıkamiloğlu, Mahmut Erbaş, Hazım Açıanal ve Orhan Tirmuoğlu'ndan oluşturuldu (Akgün, 15 Temmuz 1952, Sayı: 1950). Ancak tüm girişimlere rağmen DP il teşkilatında bir türlü sular durulmuyordu (Yeni Urfa, 30 Mart 1954, Sayı: 131). Mahmut Kaysı'nın 1 Nisan 1953'te DP il başkanlığından istifa etmesinden dolayı, DP il teşkilatı tarafından, 12 Nisan 1953 Pazar günü Arslanlı Han'da saat 09.00'da merkez kongresi yapılmasına karar verildi (Akgün, 9 Nisan 1953, Sayı: 2091). DP, Urfa'daki tabanını küstürmemek istiyor, kadroya yeni isimler ekleyerek muhalefetin karşısında daha sağlam bir ekip oluşturmaya çalışıyordu. Bu ekipte olması düşünülen isimlerden birisi de Urfa'nın sevilen ve tanınan simalarından Eczacı Musa Kazım Yazgan idi. Onun 1954 seçimlerinde DP'den aday olabilmesi için bir girişim oldu (Akgün, 12 Mart 1954, Sayı: 2199). Yazgan'ın DP'ye kaydolmasından dolayı pek çok Urfalı da CHP'den DP'ye kaydoldu (Akgün, 13 Mart 1954, Sayı: 2200). DP, 14 Mart 1954 tarihinde Urfa Hal Pazarı'nda bir ocak açtı. Açılıştta Musa Kazım Yazgan ve Belediye Başkanı Aziz Özbay konuşma yaptılar. Konuşmalarda Urfa'nın sorunları ve DP'nin 1950'den bu yana icraatı ele alındı (Akgün, 15 Mart 1954, Sayı: 2201). Ayrıca genel seçim öncesi Devlet Bakanı Samet Ağaoğlu, 31 Mart 1954 Çarşamba günü Urfa'ya gelerek DP il başkanlığında bir toplantı yaptı (Akgün, 5 Nisan 1954, Sayı: 2207). Ancak pek çok Urfalının beklediğinin aksine Musa Kazım Yazgan aday gösterilmedi.<sup>15</sup> DP'den aday gösterilmeyen Yazgan ve diğer 7 kişi bağımsız aday oldular. Mersin merkezli Müstakilleri Destekleme Cemiyeti'nin Urfa şubesi başkanlığına Yazgan seçildi. İl Seçim Kurulu bu cemiyetin desteklediği kişilerin listesini ilan etti. Eczacı Musa Kazım Yazgan, Edebiyat Öğretmeni Nahit Kemal Toker, Edebiyat Doktoru Şükrü Güllüoğlu, Mühendis Necdet Açıanal, Çiftçi Ömer Yüksel, Çiftçi Halit Gülpınar, Avukat Halil Belkis, Osmanpaşazade Halil Gürmen, Urfa'da bağımsız milletvekili adayları oldular (Akgün, 17 Nisan 1954, Sayı: 2212). Nitekim bu küskünler gurubuyla oluşan Müstakilleri Destekleme Cemiyeti 1954 seçimlerinde Urfa'dan % 10.9 oy almayı başardı (TÜİK, 2012: 88). DP, CHP ve Bağımsızların seçim hazırlıkları bu şekilde devam ederken, Urfa İl seçim kurulu, CHP, DP ve Bağımsız adayların, 14-28 Nisan 1954 tarihleri arasında seçim konuşmaları yapması için liste yayımladı. İzin verilen yerler şu şekildedeydi; Lise arası, Topçu Meydanı, Spor Sahası, Hal Pazarı, Sarraç Pazarı ve Gölbaşı meydanı. Konuşmalar saat 14.30-17.30 arasında olacaktı (Akgün, 17 Nisan 1954, Sayı: 2212). 19 Nisan 1954 Pazartesi günü Siverek'te bağımsız adaylar bir miting yaptı. Müstakilleri Destekleme Cemiyeti'nin gösterdiği adaylardan, Musa Kazım Yazgan, Cemal Nahid Toker, Necdet Açıanal

<sup>15</sup> Yazgan'ın 9. Dönem CHP'den milletvekili aday adayı olması, DP'den listeye alınmamasının bir sebebi olabilir.

ve Şükrü Güllüoğlu konuşma yaptılar. Urfa'dan Siverek'e giderken Hilvan'da halka temasta bulundular (Akgün, 20 Nisan 1954, Sayı: 2213).

Zaman yaklaştıkça seçim hazırlıkları ivme kazandı. 2 Mayıs 1954 genel seçimleri için 20 Mart 1954 Cumartesi günü saat 14.00'da Urfa Ağır Ceza Mahkemesi salonunda il seçim kurulu oluşturulması için kura çekimi yapılması kararlaştırıldı (Akgün, 17 Mart 1954, Sayı: 2202). Urfa İl Seçim Kurulu, Eskisaray mahallesi için seçim sandıklarının kurulduğu yerler ve bağlı olduğu sokakları liste halinde yayımladı. Bunlardan bazıları şu şekildeydi: 1 nolu sandık Vatan Okulunda kurulacak ve Sina, Beyler, Ferahiye, Vezir, Eğri ve Yenikapı; 2 nolu sandık Karameydani Camisinde kurulacaktı (Akgün, 17 Nisan 1954, Sayı: 2212).

DP'nin seçim öncesi topraksız köylülere toprak dağıtımını hızlandırması muhtemelen tesadüf değildi. 1954 yılı genel seçimleri öncesi Urfa'da tarım yapmak isteyen köylülere toprak dağıtıldı. Bunlardan tespit edilen bazı örnekler bakıldığında; 9 nolu toprak tevzi komisyonu 27 Ekim 1952'de Akçakale'de 5 köyde muhtaç 108 aileye 11.675 metrekare araziye 37.506 lira karşılığında dağıttı (Urfaninsesi, 3 Kasım 1952, Sayı: 135). 15 Haziran 1952 Toprak Bayramı, Toprak Komisyonunun faaliyette olduğu Akçakale'de kutlandı. 1542 nüfuslu 341 çifti ailesine 39.439 dönüm arazi tapuları Vali vekili Mehmet Ali Oran tarafından dağıtıldı (Urfaninsesi, 16 Haziran 1952, Sayı: 90). Urfa'daki topraksız köylülere verilen tarla ve meraların tapuları valilik tarafından dağıtıldı (Akgün, 13 Mart 1954, Sayı: 2200; Urfaninsesi, 15 Mart 1954, Sayı: 291). Çiftçiyi topraklandırma kanunu çerçevesinde toprak dağıtılan Urfalı 125 aileye tapuları merasimle verildi (Demokrat Urfa, 16 Mart 1954, Sayı: 443). Akçakale'de yaklaşık 1500 kişiye tapu dağıtıldı (Demokrat Urfa, 19 Mart 1954, Sayı: 445). Bu bilgiler ışığında, DP'nin Urfa'daki seçmen profilinde köylülerin önemli bir yer teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

### 2.3. Urfa'da 10. Dönem Seçim Sonuçları

Urfa'da 2 Mayıs 1954 seçimleri sonucu şöyleydi; kayıtlı 147.215 seçmenden %90,9'unu oluşturan 133.792 kişi katılım göstererek (CCA, 030.03.00/51.309.7) oy kullandı. CHP, bu seçmenlerden 51.127 oy aldı. Bu miktar gelen oyun % 39,1'ine tekabül ediyordu. Bu sonuca göre CHP milletvekili çıkaramadı. DP ise seçmenlerden 65.070 oy aldı. Bu miktar genel oyun % 48,9'una tekabül ediyordu. (TÜİK, 2012: 88). 1906 Siverek doğumlu Hasan Oral 68.339 oy, 1919 Urfa doğumlu Celal Öncel 65.556 oy, 1906 Birecik doğumlu Feridun Ayalp 64.939 oy, 1912 Urfa doğumlu Aziz Özbay 64.798 oy, 1917 Siverek doğumlu Muzaffer Timur 64.613 oy, 1892 İstanbul doğumlu Saim Önhon 64.210 oy, 1917 İstanbul doğumlu Feridun Ergin 64.132 oy ve 1899 Urfa doğumlu Mehmet Hatipoğlu 63.974 oy aldılar (CCA, 030.10/78.517.12). Bu sonuca göre DP 8 milletvekilinin tamamını liste halinde kazandı (Akgün, 10 Mayıs 1954, Sayı: 2221). Bu seçimde de aşiret mensuplarının listeye etkisi görüldü. Bucak aşiretinden Hasan Oral CHP'den DP'ye geçti. Öncel aşireti mensubu Celal Öncel ise tekrar milletvekili seçildi (İlyas, 2016: 184). 2 Mayıs 1954 seçimlerinde milletvekili seçilemeyen Yazgan ve Toker, Akçakale'den trenle

Urfa'dan ayrıldılar. Ayrılırken Urfalılara teşekkürlerini bildirdiler (Akgün, 6 Mayıs 1954, Sayı: 219). Urfa'da 2 Mayıs 1954 seçimlerinin huzur içinde geçmesi (Feryad, 1 Mart 1954, Sayı: 1), demokrasi bilincinin hâkim olması, Urfalıları sevindirmekle beraber, memleket sorunlarının milletvekillerince çözümü noktasında beklenti büyüktü (Akgün, 8 Mayıs 1954, Sayı: 2220).

### 3. Urfa'da 11. Dönem Milletvekili Seçimleri

#### 3.1. Aziz Özbay'ın Ardından Belediye Başkanlığı Seçimi

Aziz Özbay'ın 10. Dönem milletvekili seçilmesi üzerine, Reşit Rastgeldi belediye meclisince Urfa belediye başkanı seçildi. (Akgün, 26 Temmuz 1954, Sayı: 2249). 1955 yılı belediye seçimlerinde yurt genelinde olduğu gibi Urfa'da da CHP katılmadı (Yeni Urfa, 9 Ağustos 1955, Sayı: 247). Köylü Partisi ve DP arasında geçen Urfa belediye seçimlerinde, Köylü Partisi oyların % 11'ini aldı. Geriye kalan bütün oyları alan DP'nin adayı Reşit Rastgeldi (Yeni Urfa, 16 Kasım 1955: 272), 13 Kasım 1955'te neticelenen seçimle belediye başkanı oldu (Akgün, 19 Kasım 1955, Sayı: 2369). İlçelerden Birecik, Suruç, Bozova, Siverek, Hilvan ve Halfeti'de DP, Viranşehir ve Akçakale'de bağımsız adaylar kazandı (Demokrat Urfa, 15 Kasım 1955, Sayı: 627). İlerleyen zamanlarda Urfa belediye başkanı seçilen Reşit Rastgeldi'nin başkanlık haricindeki meşguliyetleri, belediye işlerinde yaşanan aksaklıklar ve kardeşine vekâlet bırakması tepki çekiyordu (Akgün, 15 Kasım 1954, Sayı: 2281). Yapılan itirazlar sonucu iptal edilen belediye başkanlığı seçimleri yenilendi. 4 Mart 1956 Pazar günü yapılan seçimlerde Urfa merkez ve Suruç'ta DP seçimi kazandı (Akgün, 6 Mart 1956, Sayı: 2389). Urfa merkezde Hacı Tefvik Saraç belediye başkanı oldu (CCA, 30.11.1.0/258.26.3; Urfaninsesi, 16 Mart 1956, Sayı: 501).

#### 3.2. Birecik Köprüsünün Açılışı

1952 yılında yapımına başlanan ve büyük umutların beslendiği Birecik köprüsünde artık son noktaya gelinmişti. 11 Nisan 1956'da köprü'nün açılışını yapmak üzere Urfa'ya gelen devlet büyükleri büyük bir coşkuyla karşılandı (Akgün, 11 Nisan 1956, Sayı: 2396). Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Başbakan Adnan Menderes ve beraberlerindeki milletvekilleri ile binlerce Urfalı eşliğinde Birecik köprüsünün açılışı gerçekleştirildi.<sup>16</sup> Hastalığı sebebiyle açılışa katılamayan Refik Koraltan, Urfalılarına tebrik telgrafı gönderdi. 12 Nisan 1956'da devlet büyükleri uçakla Ankara'ya gittiler (Akgün, 16 Nisan 1956, Sayı: 2397). Urfa Belediyesi, bu hizmet karşılığında Celal Bayar, Refik Koraltan, Adnan Menderes ve Fuat Köprülü'ye Fahri Hemşerilik beratı verdi (Celal Bayar Arşivi, Dosya Numarası: 92). Birecik köprüsünün açılmasıyla Gaziantep ve Adana'dan Urfa'ya otobüs seferleri başladı. Ayrıca köprü'nün tamamlanmasıyla doğudan gelen ticaret yolunun İskenderun limanına ulaşması hızlandı (Akgün, 16 Mayıs 1956, Sayı: 2401). Bu

<sup>16</sup> Aslında Birecik Köprüsü'nün yapılmasıyla ilgili daha önce girişimlerde bulunuldu. Ancak mevcut kayıpla taşımacılıktan elde edilen vergiler, bu vergilerden sağlanan hastane masrafları ve benzeri sebepler sonucunda köprü'nün yapım işi gerçekleşmedi (COA, DH. ID. 03.14.002).

önemli açılış sırasında Urfa'nın ileri gelen tüccarları Bayar ve Menderes'le Birecik'te bir görüşme yaptılar. Bu görüşmede tüccarlar, bankaların Urfalılara kolaylık sağlamadıklarından şikâyet ettiler (Akgün, 16 Nisan 1956, Sayı: 2397). Bu talebi dikkate alan hükümet, ihtiyacı olan köylülere tohumluk vermek için 24 Ağustos 1956'da karar alarak, bu iş için Tarım Bakanlığı ve Ziraat Bankasını yetkilendirdi (CCA, 030.18.01.02/144.71.17).

Birecik köprüsünün tamamlanmasıyla DP iktidarı Urfalılara verdiği büyük sözlerden birisini tutmuş oluyordu. DP'nin Urfa'ya en büyük hizmetlerinden bir diğeri de kuyu çalışmalarının devam etmesiydi. Harran ovasının Fırat'tan gelen suyla sulanması projesi gerçekleşene kadar kuyu çalışmalarının devam etmesi çok önemliydi. Marshall Yardım'ıyla tarımda makineleşmenin artması Urfa'da üretimi artırdı. Yalnız bu makinelerin artışı beraberinde yedek parça ve tamir sorununu doğurdu. Bu sorunun çözülmesi için Urfa'ya gelen ilgili yetkililere müracaatlar yapıldı (Akgün, 11 Nisan 1957, Sayı: 2468).

### 3.3. DP Teşkilatında Üçüncü Dönem Fikir Ayrılıkları

Urfa'ya yapılan hizmetlerle beraber yine DP il teşkilatında tekrar sular kaynamaya başladı. DP Urfa il teşkilatı üyeleri, hem belediye başkanı hem de parti il başkanı olan Tefvik Saraç'ı, il başkanlığından düşürmek istediye de genel sekreterlik vasıtasıyla Menderes, Saraç'ın görevde kalacağını bildirdi (Akgün, 13 Temmuz 1956, Sayı: 2414). Urfa merkez ve ilçelerinde DP kongrelerine eşlik etmek üzere milletvekilleri Celal Öncel, Aziz Özbay ve Feridun Ayalp Urfa'ya geldiler. Urfa DP il teşkilatında fikir ayrıkları artıyordu. Örneğin, bazı teşkilat üyeleri kongreleri merkezden habersiz yapıyordu. Bu durum Urfa'da DP tabanına zarar vermekteydi. Sıtkı Öncel'in başını çektiği muhalifler, DP'nin Urfa'da oy kaybetmesine sebep oldular (Akgün, 22 Aralık 1956, Sayı: 2445). DP il teşkilatında görülen bu tefrikaların sonucunda, yaklaşan seçim öncesi bir teftiş heyeti Urfa'ya geldi. Elazığ milletvekili Şevki Yazman, Mardin milletvekili Abdurrahman Bayar, Maraş milletvekili Mahmut Karaküçük'ten oluşan teftiş heyeti çalışmalarına başladı (Akgün, 25 Ocak 1957, Sayı: 2452). Yapılan inceleme sonunda teşkilat içinde mevcut ikilikler, yakın zamanda belediye seçiminde de görüldüğü gibi Urfa'da DP'ye oy kaybettiriyordu. Teftiş sonunda, DP Urfa teşkilatlarında önemli isimler saf dışı bırakılarak, partiye çok yakın olmayan ve hatta muhalif olanlardan teşekkül eden bir geçici heyet oluşturuldu. Ancak teftiş heyetinin bu hamlesi, samimiyetle DP'ye gönül verenleri küstürdü. Bu hatanın gerçekleşmesinde Urfa milletvekillerinin teşkilata sahip çıkmamaları ve Urfa'ya yabancı olan Maraş, Mardin ve Elazığ milletvekillerinden bir heyet oluşturulması etkiliydi (Akgün, 30 Ocak 1957, Sayı: 2454). Bunun yanında hem Belediye Başkanı hem de DP Urfa il başkanı olan Tefvik Saraç'ın da bu teftiş kurulu tarafından pasifleştirilmesi DP'nin Urfa'da zayıflamasının başlıca sebeplerini oluşturdu. (Akgün, 5 Şubat 1957, Sayı: 2455). Teftiş sonunda kurulan geçici idare heyeti şu kişilerden oluşuyordu: İl başkanı Mahmut Kaysı, Merkez İlçe İdare Kurulu Tefvik Saraç, Cemal Cevheri, Mehmet Öncel, Osman Özbay, Sadık Güven, Ziya Aksoy üyeliğe; Merkez İlçe



Başkanlığına Mehmet Saatçi, Naci Türkmen, Hasan Yetkin, Bahaddin Ulusoy üyeliğe seçildiler (Akgün, 5 Şubat 1957, Sayı: 2455). DP Urfa teşkilatının içindeki karışıklıklara değinen, 10. Dönem DP Urfa milletvekili Hasan Oral'ın Adnan Menderes'e yazdığı 6 Eylül 1957 tarihli bir mektup çok manidardır. Mektupta Oral, teftiş heyetinin hatalı kararlar verdiğini, Birecik Belediye başkanının görevine iade edilmesini, Halfeti ilçe teşkilatının feshedilmesinin yanlış olduğunu ve Birecik hükümet tabibi iken başka yere tayin edilen Mehmet Ali Göklü'nün yerine CHP eski milletvekili Atalay Akan'ın kardeşinin atanmasının yanlış olduğunun altını çiziyordu (CCA, 030.01.00.00/303.8.1-2).

Seçim hazırlıklarına başlayan DP, merkez ilçe kongresi 22 Ağustos 1957 saat 14.00'te Türkmen Sinemasında yapılacağı Merkez İlçe Başkanı Mahmut Saatçi tarafından duyuruldu (Akgün, 12 Ağustos 1957, Sayı: 2490). Ancak birtakım aksaklıklardan dolayı kongre 25 Ağustos'ta yapıldı. DP müfettişi Maraş Milletvekili Mahmut Karaküçük kongrede müşahit sıfatıyla bulundu. Kongre başkanlığına Avukat M. Reşit İpek seçildi. Kongrede, DP'nin kuruluş ve faaliyet tarzı, muhalefete takındığı tavır, eleştiriler ve son zamanlarda teşkilat içindeki ayrılıklar ele alındı. İlçe idare heyetine, Necmi Cevheri, Ömer Saraç, Ahmet Baziki, Naci Türkmen, Halil Gücüyener, Halil Yetkin ve Müslüm Beden asil üyeliğe, Faik Ersavaş, Mustafa Türkmen, Ahmet Bilgiç, Mahmut Deniz, Faik Vesves, Şükrü Sarıgül ve Vedat Saraç yedek üyeliğe seçildiler. Urfa'nın temel sorunlarından yeraltı sularından faydalanılması, bir çocuk hastanesi ve bir doğumevinin yapılması, yeni bir hükümet konağının yapılması, sınır ticaretinde kolaylık sağlanması, çiftçilerin borçlarının ertelenmesi gibi istekler ve sorunlar, Menderes'e telgrafla iletildi (Akgün, 26 Ağustos 1957, Sayı: 2493). Menderes cevaben, iyi niyetlerini belirterek, seçimlerin yaklaştığı bu dönemde partinin genel durumu ve muhalefetin hakkında tahlil yapmak için bu kongreyi çok faydalı bulduğunu belirtti. Menderes, Atatürk'e övgü sözlerinden sonra, 27 yıllık CHP iktidarının haksız uygulamalarını eleştirerek, (Akgün, 3 Eylül 1957, Sayı: 2495) 1950'de DP iktidarı ele aldığı bir enkazla karşılaştıklarını söyleyerek yaptıkları çalışmalara vurguda bulundu (Akgün, 6 Eylül 1957, Sayı: 2496).

#### 3.4. Urfa'da 11. Dönem Seçim Hazırlıkları

Yaklaşan 1957 seçimleri öncesi Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Et Balık Kombinası'nın temel atma töreni için Urfa'ya geldi (Akgün, 16 Ekim 1957, Sayı: 2505). İnşaat başladı ancak, geçen iki yıla rağmen inşaatın ilerlememesi tepki topladı. Hatta inşaat için alınan çimentoların tekrar satıldığı iddia edildi (Akgün, 10 Temmuz 1959, Sayı: 2659). Ancak daha sonradan inşaat yeniden başladı (Akgün, 6 Ekim 1959, Sayı: 2685). Fakat kombinanın açılışı çok daha sonraları gerçekleşecekti (Akgün, 13 Aralık 1960, Sayı: 2764).

Diğer taraftan yaklaşan seçimler öncesi, Urfalıların ekseriyetle beklentisi ise milletvekili adaylarının Urfa'yı bilen ve hizmet edebilecek kimseler olmasıydı (Akgün, 10 Eylül 1957, Sayı: 2497). Ardından milletvekilleri Celal Öncel, Saim Önhon, Hasan Oral, Feridun Ayalp, Aziz Özbay ve Mehmet Hatipoğlu Urfa'ya

gelerek seçim çalışmalarına başladılar (Akgün, 16 Eylül 1957, Sayı: 2499). 1957 seçimlerinde DP'den aday olanlar ve olmayanlar parti menfaati için el ele çalışacaklarını davranışları ile topluma yansıttılar (Akgün, 9 Ekim 1957, Sayı: 2504). DP'nin bu seçimdeki milletvekili listesi, Celal Öncel, Mehmet Hatipoğlu, Aziz Özbay, Tefvik Saraç, Hasan Oral, Suphi Sözman, Saim Önhon, Sabri Tek, Mehmet Mutlugil'den oluşuyordu (Akgün, 9 Ekim 1957, Sayı: 2504). Mevcut belediye başkanı Tefvik Saraç'ın aday olmasından dolayı, Urfa İl Emniyet Müdürünün kısa vekâletinden sonra, 15 Kasım 1957 Cuma günü saat 10.00'da belediyede yapılan seçimle Cemil Hacıkamiloğlu 20 oyla hariçten seçilerek belediye başkanı oldu (Akgün, 18 Kasım 1957, Sayı: 2513; Resmî Gazete, 23 Aralık 1957, Sayı: 9789). 9 Aralık 1957'de Cumhurbaşkanlığınca başkanlığı tasdik edildi (CCA, 030.11.1.00/267.34.7.2).

CHP Urfa Teşkilatı 1957 seçimleri öncesi çalışmalarını hızlandırdı (Akgün, 23 Ekim 1957, Sayı: 2507). Urfa'da müstakilleri destekleyenler de CHP'ye oy verdiler (Yeni Urfa, 15 Ekim 1957, Sayı: 389). CHP'nin karşısında artık yıpranmış bir iktidar vardı. DP'yi eleştirmek için pek çok yanlış uygulamasına örnekler bulan CHP, bu fırsatları büyük oranda iyi kullandı. Özellikle Urfa'da sağlık alanında iyileştirmenin olmaması ve 1954 DP Urfa milletvekillerinden memnuniyetsizliği en önemli kozlardandı. DP Urfa il teşkilatında yaşanan ayrılıklar, CHP'nin işini daha da kolaylaştırıyordu. Bunun en büyük sebepleri ise il teşkilatının yetersiz faaliyetleri ve milletvekili adaylarının yanlış seçilmesiydi. Oysa Lami Akgün bu sonucu daha önceden tahmin ederek, bazı bakanlara ve Üzeyir Avunduk'a<sup>17</sup> bu durumu bildirmişti (Akgün, 30 Ekim 1957, Sayı: 2508). Aynı minvalde, Hasan Oral'ın 6 Eylül 1957 tarihli Menderes'e gönderdiği mektubu her şeyi açıkça ortaya koyuyordu. Oral mektubunda, son gelen müfettiş heyetinin müdahalelerinin bir işe yaramadığından ve seçimin kaybedileceğinden bahsediyordu (CCA, 030.01.00.00/303.8.1). İktidarı bazen eleştirmekle beraber ekseriyetle destekleyen Urfa'nın yerel gazetelerinden Akgün, DP'nin 1950'den bu yana hizmetlerini seçimden önce yazdı. Bu yazılarda, DP iktidarının en büyük eksikliklerinden birisi, Urfa'da ekonomik hayatın iyileşmemesiydi (Akgün, 26 Eylül 1957, Sayı: 2501).

### 3.5.Urfa'da 11. Dönem Seçim Sonuçları

27 Ekim 1957 tarihinde gerçekleştirilen milletvekili seçimlerinde DP, Urfa'da geniş bir tabana sahip olmasına rağmen kaybetti. Kayıtlı 166.416 seçmenden % 75,7'sini oluşturan 126.035 kişi (CCA, 010.09.459/1330.6.) seçime katılarak oy kullandı (CCA, 030.03.00.52/311.1.2). CHP, bu seçmenlerden 65.096 oy aldı. Bu miktar, gelen oyun % 51,9'una tekabül ediyordu. Bu sonuca göre CHP tüm liste halinde 9 milletvekili çıkardı (CCA, 030.03.00.52/312.1.3). DP ise seçmenlerden 57.017 oy aldı. Bu miktar, genel oyun % 45,4'üne tekabül ediyordu.

<sup>17</sup> Üzeyir Avunduk, DP döneminde kurulan Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği'nin 1952-1959 yılları arasında başkanlığını yapmıştır. ([https://www.tobb.org.tr/EskiBaskanResimleri/uzeyir\\_avunduk.JPG](https://www.tobb.org.tr/EskiBaskanResimleri/uzeyir_avunduk.JPG) erişim tarihi: 07.05.2018)



Bu sonuca göre DP Urfa'dan milletvekili çıkaramadı (CCA, 030.03.00.52/312.1.1). Cumhuriyetçi Millet Partisi ise % 2,5 oran ile 3.136 oy aldı (TÜİK, 2010: 88)., 1905 doğumlu Osman Ağan 63.237 oyla, 1913 doğumlu Hacı Atalay Akan 63.279 oyla, 1924 doğumlu Yaşar Alhas 63.286 oyla, 1915 doğumlu Aziz Gökkan 63.245 oyla, 1917 doğumlu İbrahim Etem Karakapıcı 63.272 oyla, 1902 Esat Mahmut Karakurt 63.292 oyla, 1919 doğumlu Abdullah Hulusi Köksel 63.208 oyla, 1924 doğumlu Abdurrahman Odabaşı 63.251 oyla ve 1922 doğumlu Ömer Yüksel 63.244 oyla 11. dönem CHP Urfa milletvekili seçildiler (TBMM Albümü, 757-758; TBMM Milletvekilleri Tercüme-i Hal Mazbataları, dosya numaraları: 1497, 1498, 2486, 2487, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494). 1957 seçimlerinde milletvekili seçilen aşiret üyeleri ise şöyleydi: Kırvar aşireti reisi Abdurrahman Odabaşı, Dınai aşireti reisi Ömer Yüksel,<sup>18</sup> Şeddadi aşireti reisi Aziz Gökkan ve Barazi aşiresi reisi Yaşar Alhas (İlyas, 2016: 188).

Seçimin bu şekilde tamamlanmasından sonra, Kadri Erdoğan'ın valiliği döneminde Atatürk caddesinin yapımına hız verildi. Bunun sonucunda bugünkü Kürkçüoğlu iş hanında olan Sümerbank'ın önünden Köprübaşı'na giden yolda 9'ar metrelik gidiş-geliş yolu kaldırımlarla beraber genişliği 32 metre olacağı kararlaştırıldı (Karakoyun, 7 Şubat 1959, Sayı: 8). Urfa'da hububat alım fiyatlarının artırılarak çiftçi büyük oranda desteklendi (Cumhurbaşkanlığı Arşivi, Belge No: 230279). Urfa'daki imar çalışmaları sonuncu tarihi mekânların bozulması Urfalıların tepkisini çekmişti (Otyam, 1994: 35-36; Karakoyun, 7 Kasım 1958, Sayı: 1). Bu dönemde Urfa'nın en büyük sorunlarından birisi içme suyu teminiydi. Demokrat Türkiye gazetesi müdürü Nuri Okutan, bu durumu ilgili bakana anlatmak üzere, Gaziantep DP il kongresine katıldı ve Nafia Bakanı Tevfik İleri'ye durumu bildirdi. İleri, gönderilen iki sondaj makinasının yetersiz kaldığını duyunca, bu sorunla daha yakından ilgileneceğini bildirdi (Demokrat Türkiye, 9 Temmuz 1959, Sayı: 42). Diğer taraftan Birecik köprüsü tamamlanmıştı ancak Urfa-Birecik arası karayolu henüz düzeltilmemişti.<sup>19</sup>

## Sonuç

Türkiye'de çok partili siyasî hayatın en hararetle yaşandığı illerden birisi Urfa oldu. Uzun süren tek partili siyasetin yorgunluğu üzerinden atarak DP'ye fırsat veren Urfalılar, 9. ve 10. dönemde yeni oluşuma destek verdiler. Bu desteğin sağlanma usullerinden birisi de basın oldu. Çok partili hayatın Urfa'ya yansımalarından birisi de gazete sayılarında artışların yaşanmasıydı. Uzun yıllar ilgisizlikten yakınan Urfa için, DP iktidarını denemek iyi sonuçlar doğurabilirdi. Asırlık sorunlardan birisi olan Birecik Köprüsü DP döneminde hizmete açıldı. Daha

<sup>18</sup> 11 Dönem CHP Urfa milletvekili seçilen Ömer Yüksel, beraberindeki yaklaşık 10.000 kişi ile CHP'den istifa edip DP'ye geçti (Demokrat Urfa, 7 Kasım 1958, Sayı: 931).

<sup>19</sup> Urfalıların DP'ye kırıncılıklarını dile getiren Naci İpek, "Evet, Urfa İktidara küskündür, iki defa reyini ümit beslediği DP'ye 1957 seçiminde vermedi. Bunun türlü sebeplerinin yanında üvey evlat muamelesi görmenin psikolojik tesiri çoktur. Evet, biliyoruz ağlamayana meme verilmez. Sadece seçimden seçime hatırlanmak yetmez. Hiç olmazsa 1961 seçimlerinde Et ve Balık kombinasyonunun açılışında hatırlanmak isteriz. O zaman yetkililer yolların durumunu da görmüş olurlar. Oysa yurdun başka yerlerinde yol yapımı devam etmektedir." (Karakoyun, 10 Ocak 1959, Sayı: 7).

önceleri defalarca girişimlere rağmen, gerek yerel idarecilerin gerek merkez idarecilerinin ihmalkârlığı, Urfa'nın Batı'ya açılan köprüsünü geciktirdi. Bu köprü'nün tamamlanmasıyla, ticarî hayatta canlanma, yol mesafelerinin kısalması, köprü yapılmadan önce küçük gemilerle yapılan taşımacılığa göre maliyetin düşmesi, yerli ve yabancı turistlerin Urfa'ya gelişlerinde bir artış görüldü.

Urfa tarıma elverişli arazilere sahip şehirlerden birisidir. Bu gerçeği DP hükümeti de göz ardı etmedi. Sulama imkânlarının kısıtlı olmasına rağmen kuyu çalışmaları Harran ve Akçakale başta olmak üzere çeşitli bölgelerde devam etti. Bundan başka Marshall Yardım'larıyla elde edilen traktör ve benzeri tarım araçları Urfa'ya gönderildi. Bununla birlikte bazı sorunlar da baş gösterdi. Tamir ve yedek parçanın bulunamaması Urfalı çiftçileri zor durumda bırakıyordu. Tamir ve yedek parça işleri için Urfalılar, Gaziantep ve Adana'ya gitmek zorunda kalıyorlardı (Demokrat Urfa, 13 Mayıs 1954, Sayı: 466). Bundan başka 1955 yılından sonra Türkiye genelinde yaşanan kurak iklim de çiftçileri zor durumda bıraktı. Çiftçiler, ürün alamadığı gibi, tarım makinelerinden dolayı bankalara borçlanmış ve borcunu ödeyemez duruma düşmüştü. Nitekim topraksız çiftçiyi topraklandırma çabaları Urfa'da başarılı olamadı. Çiftçi hala ağaya muhtaç, topraksız ve sosyal haklardan mahrumdu. DP'nin oy potansiyeli çiftçilerdi ve onlar yeni iktidardan pek çok şey bekliyorlardı.

70

Günümüzde olduğu gibi, siyasî partilerin oluşturdukları milletvekili listesi, seçimlerin sonucunu öngörmedeki rolü, 1950'li yıllarda da bir gerçektir. 1950 ve 1954 yılı seçimlerinde yapılan bazı hatalar sonraki seçimlerde DP'nin Urfa'da kaybedeceğinin göstergesiydi. 1957 seçimlerinde DP'nin listesi Urfalıları memnun etmemişti. Nitekim basına baktığımızda, adayların arasında Urfa'yı iyi bilmeyen, DP'nin teşkilatlanmasında çok emeği geçmeyen kişiler vardı. Ve beklenen oldu, DP Urfa'da 1957 seçimlerini kaybetti. Tabi ki kötü sonucu tamamen yanlış aday seçimine bağlamak yanlış olur. Seçim sistemi de -liste usulü- bu sonuçta etkiliydi. DP, 1957 seçimlerinde Urfa'dan % 45,4 oy almasına rağmen hiçbir milletvekili çıkaramadı. Aynı duruma 1954 seçimlerinde % 39,1 oy almasına rağmen milletvekili çıkaramayan CHP de maruz kalmıştı.

Genel olarak Urfa'da 1950-1960 arası süreç, tüm Türkiye'deki siyasî havayı yansıtıyordu. DP ilk döneminde Urfa'ya ilgi göstermiş, asırlık sorunlara neşter atmış ve pek çok başarı elde etmişti. Bu sorunların başında, Birecik köprüsü üzerinde transit geçişin sağlanması, 1957 yılında daha yüksek kapasiteli elektrik jeneratörünün hizmete sunulması, verem savaş dispanserinin açılması, içme suyu şebekelerinin düzeltilmesi, Et Balık Kombinasyonu'nun temeli atılması, pek çok sorunun çözümü için müspet adımlardı. Ancak sonraki dönemde bu başarılarının devam edememesi tüm Türkiye'de olduğu gibi Urfa'da DP'nin kaybetmesine sebep oldu. Oysa Urfalılar yeni oluşuma elinden gelen desteği sağlamıştı. Bu süreçte aşiret-siyaset ilişkisinin de rolünü unutmamak gerekir. 9. ve 10. dönemde Urfa'da seçimi kazanan DP, 11. dönemde milletvekili seçimlerinde Urfa'dan milletvekili çıkaramadı.

## Kaynakça

### Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA)  
 Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CCA)  
 Cumhurbaşkanlığı Arşivi  
 Celal Bayar Arşivi  
 TBMM Arşivi

### Gazeteler

T.C. Resmi Gazete  
 Akgün  
 Demokrat Türkiye  
 Demokrat Urfa  
 Feryad  
 Sivereğinsesi  
 Urfaninsesi  
 Viranşehir  
 Yeni Urfa

### Kitaplar, Tezler ve Makaleler

- Ahmad, F. (2007). Bir Kimlik Peşinde Türkiye, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ahmad, F. (1995). Modern Türkiye'nin Oluşumu, İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Ahmad, F. (1996). Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980, İstanbul: Hil Yayınları.
- Ahmad, F., Ahmad, B. T. (1976). Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Akın, F. (2004). Türkiye'de Çok Partili Dizgeye Geçiş Sürecinde Demokrat Parti-Cumhuriyet Halk Partisi İlişkileri (1946-1947), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Albayrak, M. (2004). Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Anonim, (1952). Doğu Üniversitesi Hakkında Rapor, Ankara: MEB Yayınevi.
- Anonim, (1968). Urfa İl Yıllığı 1967, Sivas: Doğu Matbaası.
- Anonim, (1982). TBMM Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü, Seçim, Seçim Sistemleri ve Türkiye'de Uygulamalar, Ankara: TBMM Yayınları.
- Anonim, (2010). TBMM, Milletvekili Albümü Cilt: II, Ankara: TBMM Yayınları.
- Anonim, (2012). Türkiye İstatistik Kurumu, Milletvekili Genel Seçimleri, Ankara: TÜİK Matbaası.
- Armaoğlu, F. (2015). 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Atayakul, F. A. (2007). Türkiye'de Demokrat Parti Döneminde Genel Seçimler (1950-1954-1957), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Aydemir, Ş. S. (1991). İkinci Adam Cilt: II, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Black, J. (2009). Savaş ve Dünya Askeri Güç ve Dünyanın Kaderi 1450-2000, Ankara: Dost Yayınları.
- Çavdar, T. (1995). Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, Ankara: İmge Yayınevi.
- Deringil, (2015). Denge Oyunu; İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin Dış Politikası, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Duverger, M. (1993). Siyasi Partiler, Çev. Ergun Özbudun, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ekinci, A. (2006a). Ortaçağ'da Urfa, Efsane, Tarih, İnanç, İlim ve Felsefe Kenti, Ankara: Gazi Kitapevi.
- Ekinci, A. (2006b). Müze Şehir Urfa, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ekinci, A., Paydaş, K. (2008). Taş Devrinden Osmanlıya Urfa Tarihi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eroğul, C. (2013). Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi, İstanbul: Yordam Kitap.
- Goloğlu, M. (1982). Demokrasiye Geçiş, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Hart, L. (1998). II. Dünya Savaşı Tarihi Cilt: 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hayes, E. R. (2002). Urfa Akademisi, İstanbul: Yaba Yayınları.
- Heper, M., Landau, J. M. (1991). Political Parties and Democracy in Turkey, London: Tauris Published.
- İlyas, A. (2015). "1950 Seçimlerinin Urfa'ya Yansıması", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 37, 341-346.
- İlyas, A. (2016). Ağa, Aşiret, Siyaset, Ankara: Kadim Yayınları.
- İnönü, İ. (2003). İsmet İnönü, Konuşma, Demeç, Makale, Mesaj ve Söyleşiler, Ankara: TBMM Yayınları.
- Karpat, K. H. (2010). Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oran Arslan, N., Topçu, İ. (2017). "Kars'ta 1950-1954-1957 Milletvekili Seçimleri ve Demokrat Parti", Atatürk Üniversitesi TAED, Sayı: 58, 389-407.
- Oran, B. (2009). Türk Dış Politikası Cilt: 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Otyam, F. (1994). 40 Yıl Önce 40 Yıl Sonra, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Pınar, M. (2016). "Cumhuriyet Halk Partisinin Urfa Teşkilatlanması", Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 26, 375-400.
- Soysal, İ. (2000). Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları Cilt: 1, Ankara: TTK Yayınları.
- Şahin, E., Tunç B. (2015). "Demokrat Parti'nin Kuruluş Süreci ve DP – CHP Siyasal Mücadelesi (1945-1947)", Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 2, 31-69.
- Tamkin, N. (2009). Britain, Turkey and The Soviet Union 1940-1945, New York: Palgrave Macmillan Published.
- TBMM Milletvekili Albümü Cilt: 2, (2010). Editörler: Sema Yıldırım-Behçet Kemal Zeynel, Ankara: TBMM Yayınları.
- TBMM, Milletvekilleri Tercüme-i Hal Mazbataları
- Timuroğlu Bozkurt, S. (2006). "Esat Mahmut Karakurt'un Roman(s)larında Erkek Kahramanlar", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

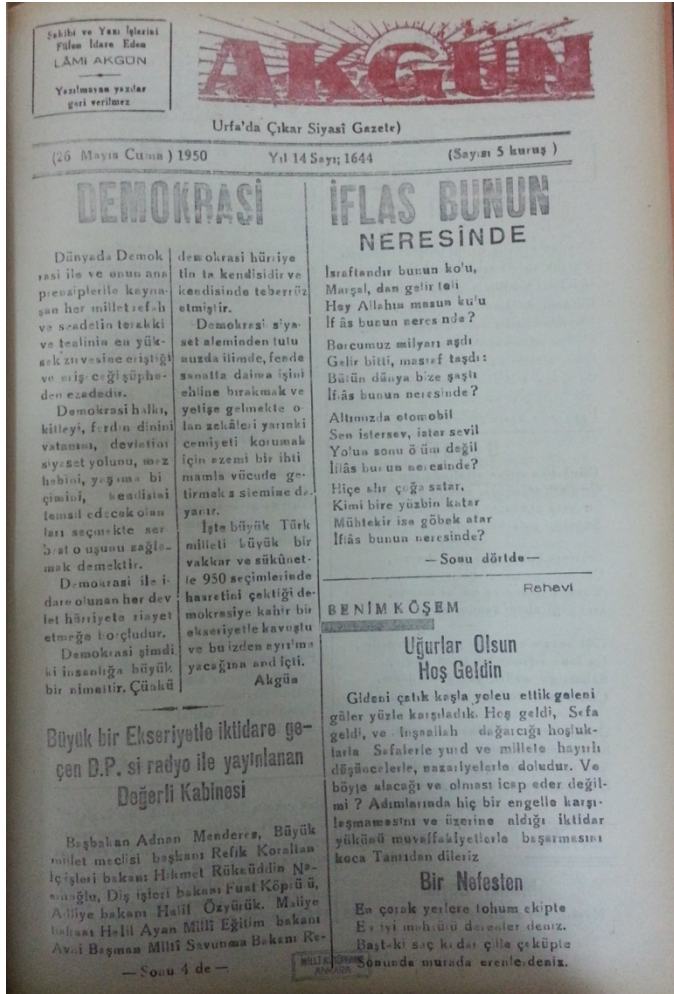
- Ünlü Soylu, P. (2015). Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı Sonrasında İktisadi Politikanın Dönüşümü (1945-1950), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Yılmaz, E. (2010). "1954 Seçimlerinin Önemi, Öne Çıkan Özellikleri Ve Siyasi Sonuçları", e-Journal of New World Sciences Academy, Volume: 5, Number: 4, 541-551.
- Zürcher, E. J. (2015). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, İstanbul: İletişim Yayınları.

### İnternet Kaynakları

- [https://www.tobb.org.tr/EskiBaskanResimleri/uzeyir\\_avunduk.JPG](https://www.tobb.org.tr/EskiBaskanResimleri/uzeyir_avunduk.JPG) erişim tarihi: 07.05.2018
- [https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461\\_194\\_6.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461_194_6.pdf?sequence=1&isAllowed=y) Erişim Tarihi:25.06.2018.



Birecik Köprüsü'nün tamamlanmasından dolayı, Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü'ye Urfa Belediyesinin verdiği fahri hemşerilik beratı. **Kaynak:** Celal Bayar Arşivi, Dosya Numarası: 92.



Demokrat Parti'nin ilk zaferi olan 14 Mayıs 1950 seçimlerinin Urfa basınına yansması.



Devlet MÜHÜRÜ

**AKGÜN**

(Urfa'da Çıkar Siyasî Günlük Mütakelî Gazete)

TEKSTON ÜZERİNE İLANIN SANTI MI 200 KURUŞTUR

(Nispetiye 5 Kr.)

11 - Çaramba Nisan - 1956

Yıl - 20

Sayı 2396

Sahibi: Lami Akgün  
Yeni işler için idare eden ve  
Müessir Müdürü  
**ALİ DÖĞÜCÜ**  
Yayıncıya yazılar guri  
verilmez  
İlhalardan me'aliyet kabul  
edilmez  
Basıldığı yer Akgünbasarçevri

**Sayın misafirlerimiz hoş geldiniz. şehrimizi refah  
ve saadete kavuşturacak sefalar getirdiniz**

**11 Nisan Bayramı Urfa Kurtuluşunun 36 ı Yıl Dönümü Kahraman  
Hemşehrimize Kullu Olsun**

**Urfanın Kurtuluş Bayramı  
Münasabetsile**

**Enerjimiz Sonsuzdur  
Toprağımız Susuzdur**

**Gayemiz Fırat Nehri ile  
Harra Ovasını Barıştırmaktır**

Kahraman Urfa Millî Mücadelenin temelini atıp günün vasiyetine bir göz gezdirilim.

Bir çöl sahrasında her tarafı kara bulutlar çevirmiş gışmeler çakıyor. Öyle bir karanlık gecede cadılar üzerinden gitmiş, bütün öm'leri kırılmış ancak bu aralığı kırılsın demenin nuru ile vatan ve memur hissi olmuştur. Kendisini yaradana şükranarak seditinden kalan ay tükellerle kılınca sarımsak s o s sistem silahlarla mışcaheş zifiri karanlıkta şimşekler çakan bir orduya değil o güne başta gelen hükümetine karşı koymuştur. Saatler günler geçiyor vuruyor varılıyor ve nihayet 62 gün çarpıştıktan sonra 11 Nisan günü düşmanları yere seren kahraman Urfa birde bakıyor ki yeni bir güneş doğdu! O da Gazi Mustafa Kemal'dir. Bayramınız kullu olsun dedi.

İşte sayın hemşehrilerim

kulladığımız bu gün böyle bir şereflî gündür ki hakikaten Millî Mücadelenin temelini kahraman Urfa atmıştır.

Bu aziz gün kahraman Urfa'lara kullu olsun.

Ali Döğücü

Sayın Büyüklüğümüz bu gelişmiş şehrimiz için kudümlü ve şehrimizi inkişafa doğru götürmeye ümitler bahşetmiştir.

Çünkü; Asırlardan beri hiç bir iktidara nasip olmayan bu muazzam aseri yalnız Urfa'ya değil bütün yurda bahşettiniz. Bu eser sayesinde Urfa yükselcek refah ve saadete kavuşacak ve 36 senelik bir gerilgi telafî edecektir.

Üzerine köprü kurduğunuz Fıratın suyununda mübahit arazilerimizi sulamak için lazım gelen tedbirlerin altınmasın sayın büyüklüğümüzden memleket namına rica ve temenni ederiz.

de yatarak düşmanın zafî tarafını arayıp üzerine atıldı, kimisini öldürüp 19 ritni de subayları ve mevcut silahları ile birlikte esir olarak şanlı bağrağımız tepeye dikip eserlerini büyüklüğüne getiren şanlı gazilerimiz ne kadar övünse hakî değildilerdir.

Millî Savaşımızda Silâhsız bu kuvvet silâhlı kuvveti nasıl esir aldı

Karlı bir gecede alınması her halde lazım gelen Kûlâfî tepesini elde etmek için fedai istendi. Bir saat sonra araziye ummak için ve ölmeden beyaz gömlüklerini giyen kahramanları Beladiye Reisî Hacı Mustafa ve arkadaşları böyle cesaretili bir topluluğa hayran kalarak kendilerine metenet vermek için haydi hemşehrilerim istisilâll karanlık için böyle çalımız gerektir. Yapacağınız kahramanlıklar şanlı tarihimizde yer alsın

Biri birileri ile görüşüp ve helâlaşarak gösterilen müstahkem tepeye doğru ilerleyen ve kalpleri vatan hissi ile çarpan bu asil Türk evlatlarının gâliğini hisseden düşmanları bir yayılım ateşi yaparak mevcut kuvvetini izhar edip bir mağmur çarınar gibi eliyle bulmuş ağır ve hafif makineli tüfekler ve bombalar ile karışıldı ise de 5 te bir tüfaklı diğeri ise de pusu ile kılınçlı olan bu kahramanları arızinin zerrece sarmadı.

Saatlerce karın üzerin-

Birecik Köprüsü'nün açılışının Urfa basınına yansımaları.





## Birlikte Yaşama Tecrübesine ve Ortak Yaşam Alanına İşaret Eden Kavramsal Bir Çalışma: Ebrulî Kültür (Mardin Örneği)

Halit Yeşilmen<sup>1</sup>

**Öz:** Bir toplumdaki etnik ve dinî çeşitliliği ifade etmek için genellikle çokkültürlülük kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram, iç dinamikleri tanımlamada yetersizdir. Bu nedenle Mardin örneğinde yeni bir kavrama odaklanılmıştır: Ebrulî kültür. Kavramsallaştırmada “değer” yaklaşımı esas alınmıştır. Makalede ebrulî kültür kavramını açıklamak ve bundan hareketle farklı etnik ve dinî grupların yüzyıllara dayanan etkileşim dinamiğine işaret etmek amaçlanmıştır. Bu amaçla mozaik, gökkuşağı ve melez gibi kavramlar sorgulanmıştır. Bu kavramlar Türkiye’deki sosyo-kültürel dinamikleri tanımlamada yetersiz olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Türkiye’deki farklı etnik ve dinî gruplar arası etkileşimin “değer” üzerinden inşa edildiği vurgulanmıştır. Bu etkileşim biçimi, uzun tarih geçmişi dayanmasına rağmen günümüzde değişmektedir. Bununla birlikte, sosyo-kültürel alana dönük iyileştirmelerin “değer” merkezli yaklaşımlarla ele alınması gerektiği sonucuna da ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebrulî Kültür, Mozaik, Ortak Yaşam, Değer, Mardin.

### A Conceptual Study Pointing to the Experience of Living Together and Common Life Area: Ebrulî Culture (Example of Mardin)

**Abstract :** The concept of multiculturalism is, often used to express ethnic and religious diversity in a society. This concept is insufficient to describe internal dynamics. For this reason, we have focused on a new concept in the example of Mardin: Ebrulî Culture. In the conceptualization process, we took “value” approach as basis. In the study, we aimed to explain the concept of Ebrulî Culture and point out the dynamics of interaction of different ethnic and religious groups for centuries. For this purpose, we questioned some concepts such as mosaic, rainbow and hybrid. We concluded that these concepts are insufficient to describe the socio-cultural dynamics in Turkey. In addition, we emphasized that the interaction among different ethnic and religious groups is constructed

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü, halitiesilmen@artuklu.edu.tr  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4907-1366>

based on "value" in Turkey. However, this type of interactions change nowadays, even though it has a long history. Moreover, we reached the result that the socio-cultural improvements need to be addressed with the basis of "value" approaches.

**Keywords:** Ebrulî Culture, Mosaic, Common Life, Value, Mardin.

## Giriş

Modernleşme ve küreselleşme sürecinde Türkiye, sosyo-kültürel olgulara dönük Batı merkezli işlenen ve oradan dünyaya yayılan literatürü ve kavramları kullanagelmıştır. Bu bir yönüyle kaçınılmazdır fakat kavramların sosyo-kültürel alana ne kadarıyla işaret edebildiği sorgulanmalıdır. Bu açıdan makalede, Türkiye'deki mevcut etnik ve dinî grupların ortak yaşam tecrübesini vurgulayan yeni bir kavrama yer verilmiştir: *Ebrulî Kültür*. Ebrulî kültür kavramının hangi yönleriyle ortak yaşam alanına işaret edebildiği sorgulanmaktadır. Bu sorgulama sırasında Mardin örneği üzerinden ebrulî kültür kavramıyla işaret edilen etkileşimlerin temel özellikleri ortaya konmaya çalışılmakta ve bir takım hassasiyetlere dikkat çekilmektedir.

Çokkültürcülük politikalarıyla Batı ülkeleri, siyasi yasalar yoluyla farklı grupların ve ulusların etkileşimlerine alan açarak sosyal mutabakat ve entegrasyon için bir takım düzenlemelere ihtiyaç hissetmektedirler (Berry, Poortinga, Breugelmans, Chasiotis ve Sam, 2015: 339-340; Kymlicka, 2015: 40-43). Bu bağlamda Türkiye, Batı ülkeleriyle aynı tarihi geçmiş paylaşmamaktadır.<sup>2</sup> Mardin örneğinden hareketle Araplar, Kürtler ve Süryaniler (Hristiyanlar) gibi farklı etnik ve dinî unsurların yüzyıllara varan birlikte yaşama tecrübesi hesaba katıldığında çokkültürlülük, mozaik ve melez gibi kavramlar üzerinden Türkiye'deki sosyo-kültürel yapıyı tanımlamanın yetersiz olduğu söylenebilir.<sup>3</sup>

Görece etkileşimler söz konusu olmakla birlikte genel olarak Türkiye, özelde ise Mardin ve çevresi farklı etnik ve dinî unsurları içinde barındırmaktadır. Bu unsurların arasında çapraz kategorizasyon biçiminde tanımlamalar söz konusu olmuş, etnik-içi grupların diğer etnik-içi gruplarla diyakritik (ayırt edici/eleştirel) yoruma dayalı etkileşimleri günümüze kadar taşınabilmiştir. Bu etkileşimler, "değer" merkezli olmak üzere ortak bir ufkun ve kültürün oluşmasına neden olmuştur. Mardin, bu yönüyle canlılığını hala koruyarak gündemde yer aldığı ve kavramsallaştırmaya uygun örnekleri –azalarak da olsa- barındırdığı için ön planda tutulmuştur.

Ebrulî, alegorik biçimde farklılıkların (renklerin) ortak zemindeki konumlanma durumuna gönderme yapmaktadır. Değer kavramı ise ebrulî kültürdeki farklı etnik ve dinî unsurların karşılıklı dinamiklerini açıklamaya dönük değerlendirilmektedir. Ebrulî kültür kavramı, özellikle antropolojik bir yaklaşımla

<sup>2</sup> Savaş nedeniyle Suriye ve Iraktan Türkiye'ye gelen göçmen/mülteci/misafir gruplar makalede söz konusu edilmemiştir.

<sup>3</sup> Ortaylı (2001: 19), farklı kavramlar üzerinden yaptığı değerlendirmelerde bu şekildeki kullanım yetersizliğini/hatalarını "terim ve tarihi uyumsuzluk" olarak nitelemektedir.

değer, deşmek, dişer ve deşişmek olgularıyla ilişkili ele alınmaktadır. Bununla birlikte bu kavram, uzun tarihî geçmişe, birikerek gelen yaşam tecrübesine ve “diyakritik yorumbilgisi”<sup>4</sup> yaklaşımıyla sürdürülebilir etkileşimlere dayandırılarak kavramsallaştırılmaktadır. Çeşitli sosyal krizlerin de yaşanabildiğı bu kültürde, krizlerin ve çatışmaların aşılmasını sağlayan kuşatıcı değer(ler)in azalarak da olsa günümüze kadar geldiğı söylenebilir.

Melez ve mozaik ifadelerine kıyasla, yabancı yazında ebrulî kültür kavramını yakın olarak karşılayan “variegated culture” (renkli/rengarenk kültür) ifadesinden bahsedilebilir (Halliwell’in, 2007: 20). Burada farklı kültürlerin birlikteliğı, elit kültürün katmanlaştırıcı belirleyiciliğinden uzak bir şekilde tanımlanmaya çalışılmaktadır.

Yerel literatürde ebrulî ifadesi, Mardin’deki farklı enik ve dinî grupların ahenkli birlikteliğine vurgu yapmak için daha önceki çalışmalarda kullanılmıştır. Farklılıklar arasındaki ahenkli durum, sanatsal bir şekilde ebru sergisine ve “Ebrulî Mardin” (Barutçuğil, 2010) adlı çalışmaya konu olmuştur. Bunun dışında Tarhan (2010: 255-256) da “gruplar arasındaki diyalog” perspektifinden üç tip toplum koalisyonuna değinirken “ebru” ifadesini kullanmaktadır: Gökkuşağı, mozaik ve ebru. Gökkuşağı, Avrupa örnek verilerek renkler arasındaki hiyerarşik bir konumlanmaya; mozaik ifadesi, ABD ve Sovyetler Birliğı örneğı ile zayıf bir bağ ve görece yalıtılmış bir konumlanmaya; “ebru koalisyonu” ise Osmanlı örneğı üzerinden birbirinden ayırlamayacak derecedeki yatay etkileşimlerle yoğrulmuş bütünlüğe göndermeyle kısaca açıklanmaktadır.

Ebrulî kültür kavramı, “Mahallemiler” (Yeşilmen, 2017) adlı çalışmada da önerilmiştir. Makalede ise bu kavram, geniş ve ayrıntılı bir şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır.

Batılı araştırmacılar, sosyo-kültürel yapılarına dönük farklılıkların etkileşimini, alışverişini ve neticede oluşan kolektif zihniyet evrenini ifade etmek için genellikle melez kavramını kullanmaktadırlar. Bourse’nin (2009) ve Burke’nin (2011) çalışmaları bunlara örnek verilebilir. Bu örneklere Göle de eklenebilir. Göle (2008), “Melez Desenler” adlı çalışmasında, melez olgusunu iki yönden ele almaktadır: Birincisi, negatif yönüyle, soy saflığının yokluğuyla neticelenen ve köken belirsizliğini/gerginliğini vurgulayan melezlenme; ikincisi ise birlikte yaşamının, öğrenmenin, birbirinden etkilenmenin bir koşulu olarak melezlenme. Bu nitelikteki çalışmalarda melez olgusu; saflık üzerinden, daha doğrusu saf ırk

<sup>4</sup> Bu yaklaşımda Kearney’in (2012) değerlendirmeleri göz önünde bulundurulmaktadır. Kearney, konuyla ilgili hem olgusal hem de Batı kültürünün öteki sorunsalını aşmaya dönük değerlendirmeler yapmaktadır. “Öteki”nin korkular üzerinden şeytanlaştırıldığını belirten Kearney, değerlendirmelerinde “romantik” ve “radikal yorumbilgisinden” ayrı üçüncü yolu izlemektedir. Romantik yorumbilgisinde iki özne bilincinin “birleşmesi” söz konusudur ki, bu bir yönüyle “mutlak aşinalık” anlamında değerlendirilmektedir. Radikal yorumbilgisinde ise “indirgenemez bir farklılık”, ayrılık, mutlak yabancı veya “sonsuz başkalık” söz konusudur. Kearney ise diyakritik yorumbilgisi yaklaşımıyla mutlak aşinalığın ve mutlak yabancı olmamağı vurgulayarak “farklı olmakla beraber birbirine benzetilebilen benlikler arasında kurulabilecek karşılıklı ilişkileri” incelemektedir. Bu açıdan Kearney, “benin içindeki yabancıyı ve yabancıların içindeki beni” açıklamaya çalışır (Kearney’in, 2012: 31-34).

ölçüsü üzerinden değerlendirilmektedir. Ebruî kültür kavramsallaştırmasında ise merkeze alınan husus; tarihî kökleri yadsımayan, aynı zamanda karşılıklı etkileşimleri belirleyen, kültür dinamiğine içkin değer yaklaşımıdır.

Türkiye'deki sosyo-kültürel yapıya işaret etmek için melez kavramının yanı sıra daha çok mozaik kavramına başvurulmaktadır. Mardin ve Hatay gibi çeşitli etnik ve dinî farklılıkları yoğun biçimde bünyesinde taşıyan şehirlerin sosyo-kültürel yapılarına dönük çalışmalarda, mozaik kavramı kullanılmakla birlikte şehirlerin kendine has özelliklerine de dikkat çekilmektedir (Doğruel, 2013: 243; 273). Doğruel'in (2013) "İnsanîyetleri Benzer..." adlı çalışması buna örnek verilebilir. Ebruî kültür kavramsallaştırmasını konu alan bu makale, mozaik konumlanmanın ötesindeki özgül yapıyı tanımlamada tamamlayıcılık niteliğini taşımaktadır.

Türkiye'nin kültürel yapısını ifade etmek için mozaik kavramının kullanılmasına doğrudan karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Yuvalı (1996) ve Türkdoğan'ın (1999) çalışmaları buna örnektir. Bu çalışmalarda kültür dinamiğinin, statik bir niteliğe işaret eden mozaik kavramıyla açıklanamayacağı, Türkiye'ye dönük bu kullanımın "kavram kargaşası"ndan ve oryantizm merkezli "sulandırıcı" yaklaşımlardan kaynaklandığı vurgulanmaktadır (Yuvalı, 1996: 212; Türkdoğan, 1999: 14-15). Yuvalı ve Türkdoğan'ın çalışmalarında Türkiye'deki farklı etnik ve dinî unsurların yüzyıllar boyunca karşılıklı etkileşimlerde buldukları ve özgül bir mayaya sahip oldukları çeşitli örneklerle belirtilmektedir. Bunların dışındaki birçok çalışmada da Türkiye'nin özgül yapısının belirtilmesi açısından mozaik, melez ve gökkuşağı gibi kullanımların yetersizliği bir şekilde ifade edilmektedir. Fakat kavramsallaştırma eksikliğinin olduğu dikkat çekmektedir. Bu açıdan makalede ebruî kültür kavramı önerilmektedir. Ebruî kültür kavramı, dinamik boyutuyla kültür olgusuna, ortak yaşam alanına ve birlikte yaşama tecrübesine dönük Türkiye'nin özgül yapısına gönderme yapmaktadır.

### **Çokkültürlülük Bağlamında Yeni Bir Kavram İhtiyacını Gerektiren Temel Sebepler**

Kavram sorunsalı, ekseriyetle konuşulan konu ile işaret edilen alan arasındaki mesafenin artmasına ve beklenmedik çeşitli problemlere sebep olabilmektedir. Bu durum, çokkültürcülük (multiculturalist) tartışmalarıyla birlikte dünyada yükselişe geçen çokkültürlülük (multiculturalness), mozaik, melez ve gökkuşağı kullanımları için de geçerlidir.

Çokkültürcülük, farklı kültürel grupların ve bireylerin aynı çatı içindeki siyasî tanınma hakları ve bu farklılıkların yasal güvenceye alınma gerekliliği ile ilgilidir (Taylor vd., 2014: 46; Kymlicka, 2015: 50-53). Çokkültürlülük kavramı ise bir toplumun içindeki değer, inanç ve etnik gruplar gibi farklılıklara dönük çeşitliliği

ve/veya bu çeşitliliği -yeniden üretilen kimliklenmeler yoluyla- talep etme durumunu vurgulamak için kullanılır (Berry vd. 2015: 338).<sup>5</sup>

Çeşitlilik olgusu itibariyle çokkültürlü toplumlar, modern ulus-devlet yapılarından önce de söz konusudur. Çokkültürlülük, Kılıçbay'ın ifadesiyle “tarih boyunca var olan ve devlet kuracak kadar karmaşık ilişkiler ağı kurmuş her toplum için” tabiatı gereği zorunludur. Dolayısıyla çokkültürlülük, talep edilecek bir durum değildir. Çünkü yapısı gereği toplumlar, bu özelliği kendi içinde barındırmaktadır (Kılıçbay, 1998: 172).<sup>6</sup>

Batı ülkelerindeki ilgili tartışmalar, dikey (siyasi ve tarihî) ve yatay (karşılıklı etkileşimler) düzlemde entegrasyonel dengeyi ve farklı kültürlerin devamlılığını vurgulamak içindir (Berry vd., 2015: 339-340). Bu yöndeki tartışmalar, C. Taylor – Berry ve Kalin- ile birlikte farklı kültürel grupların kamusal kabulü ve algısı üzerinden başlayarak devam etmiştir (Berry vd., 2015: 341). Taylor, bireysel kimliğin inşasında kültürel kimliklerin vazgeçilmez olduğunu ve bunun diyalojik olarak diğerleriyle ve özellikle de kültürel grup-içi dinamiklerle sağlıklı bir şekilde gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, hem birey hem de grup için önemsenen ve ancak kültürel kimliğin dinamiklerince içkin olarak sağlanabilecek olan “şeref” olgusunun önemine işaret etmektedir. Taylor, bu sürecin ahlak ve sahicilik problemini de dikkate almaktadır. Kültür çeşitliliği, bir imkân yaklaşımıyla daha derin ve aynı zamanda kuşatıcı bir ufuk için araç olarak değerlendirilmekte, Gadamer'in “ufukların kaynaşması” yaklaşımı da hatırlatılmaktadır (Taylor, 2014: 52-93). Bu tartışmalarda değinilen hassasiyetler, makale içerisinde, ebrulî kültürdeki değer dinamikleri özelinde imlenmeye çalışılmaktadır.

Belirtilen tartışmalar bağlamında şunun belirtilmesi gerekir ki, tarihî arka plan itibariyle Türkiye'nin çokkültürlü alanı, Batı ülkelerinden farklıdır. Tarihî arka plan itibariyle ilkin, Batı ülkelerinin çokuluslu devlet yapısına sahip olmaları hususu zikredilebilir. Birçok Batı ülkesi çokulusludur. ABD buna örnektir (Kymlicka, 2015: 40-42). Söz konusu edilen “çokuluslu” nitelemesi, önceden kendine has sosyo-politik örgütlenmeye sahip farklı grupların/ulusların, sonradan tek bir çatı altında toplanmalarına ilişkin bir durumdur ve aynı zamanda aşağıda açıklanacağı gibi mozaik konumlanmaya gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte, çokkültürcülük politikalarının ekonomiyi içkin biçimde “Avrupalı” veya “Amerikalı” üst kimliğini oluşturmaya dönük yapısal bir düzenleme olduğu söylenebilir. Bu çerçevede çokkültürcülük politikalarını tek çatı entegrasyonu bağlamında ekonomik, siyasi ve kültürel sorunları aşmak için uygulanan bir yapılanma biçimi olarak değerlendirmek mümkündür.

<sup>5</sup> Kavram olarak çokkültürcülük, İngilizcede ilk kez 1941 yılında, kozmopolit bir toplumu nitelemek için kullanıldı. 1970'li yılların başlarında ise ilk defa Avustralya ve Kanada'da azınlık ve göçmenlerin kültürel çeşitliliğine dönük devlet politikaları için kullanılmaya başlandı. Sonraki on yılda bu terim, ABD, Britanya, Yeni Zelanda, Avrupa ve Latin Amerika'ya yayıldı. Bu zaman diliminde sözlükte geçmeyen bu kavram, nihayet 1989 yılında Oxford İngilizce Sözlük'te yerini alabildi (Doytcheva, 2009: 12-16).

<sup>6</sup> Bazı yaklaşımlarda çokkültürlülük kavramı, kültürel olarak çeşitliliği ifade etmekten ziyade tercih olarak çok kültürlülüğün teşvik edilmesi yönünde açıklanmaktadır. Başka bir deyişle, kültürel çeşitliliğin nasıl anlaşılacağı yönünde de tartışmalar kendini gösterebilmektedir (Berry vd., 2015: 339).

Çokkültürcülük kavramının ikinci temel tarihî kaynağı ise uluslararası göçtür. Göç, çok sayıda kişi veya ailelerden oluşan göçmen gruplardan oluşmaktadır.<sup>7</sup> Bu nitelikteki göç dalgaları Avusturya, Kanada ve ABD için her zaman önem taşımaktadır. Çünkü dünyadaki göçlerin yarısından fazlası bu ülkelere yapılmaktadır. Bu durum İngiltere ve Fransa gibi ülkeler için de geçerlidir (Kymlicka, 2015: 40-50; Doytcheva, 2009:10-11). Batı ülkelerindeki göçmenlerin nüfus hareketliliği, onların geniş toplumla adaptasyonunu çeşitli faktörlerle sorun haline getirmiş ve süreç içerisinde çokkültürcülük çerçevesindeki tartışmalar kaçınılmaz olmuştur.

Çokkültürlülük kavramının genel kullanım çerçevesini ve Batı ülkelerindeki temel tarihî arka planını belirttikten sonra problemin anlaşılabilirliğini açıklayabilmek için melez, mozaik ve gökkuşağı kullanımlarına da değinmek gerekir.

Irka gönderme yapan melez (hybrid/metis) kelimesi, ayrı ırklardan olan anne-babadan doğan çocuklar için kullanılmaktadır. Fransızcada melez kavramı, insanlar için *métis*; bitki ve hayvanlar için *hybride*; beyaz (ak) ve zenci (kara) ırkların karışımında ise *mulâtre* ifadeleriyle dile getirilmektedir (Hançerlioğlu, 2012: 127). Bu kavramın ABD ve Avrupa ülkelerinin siyasi, tarihî ve sosyo-kültürel anlam bağlamlarına uygun olduğu söylenebilir. Her şeyden önce bu kavram, irksal durumlara işaret etmektedir.

Bir sanat türünü ifade eden moza(y)ik kavramı ise Türkçe sözlükte şu anlamda yer almaktadır: “1- Küçük ve renkli taş veya cam parçaları ile yapılan duvar resmi veya zemin döşemesi. 2- Çimento içine küçük mermer parçaları katılarak meydana getirilen zemin veya merdiven döşemesi. 3- Bu döşemeyi yapmakta kullanılan mermer parçaları.” (Doğan, 2008: 1157). Bu anlamlara göre mozaik ifadesi, kültürel etkileşimlere işaret etmekten ziyade donuk bir konumlanma biçimini göstermektedir. Dolayısıyla analitik bir değer olarak mozaik ifadesinin tek çatı altındaki farklı ulus ve grupların görece yalıtılmış, mesafeli ve çoklu konumlanmalarına işaret ettiği söylenebilir. Bu yönüyle çokkültürcülük politikalarını da mozaik mesafeleri birbirine “değer”li (ebrulî) kılma gayretleri olarak yorumlamak mümkündür.

Mozaik mesafesine kıyasla gökkuşağı konumlanması ise nispeten biraz daha yumuşatılmış esnek kabulleri içermektedir.<sup>8</sup> Yan-yanlık durumunun kabul edilmiş halini açıklar, buna rağmen farklılıkların (renklerin) etkileşim problemi devam etmektedir; burada etkileşimlerin sürdürülebilirlik esası yoktur. Gökkuşağı mesafesinde farklılıklar arasında kabul görmüş, nostalji ve turizm cazibesinde bir yan-yanlık vardır. Mozaik durumda ise kabul sorunsalı hala söz konusudur.

<sup>7</sup> Burada söz konusu olan göç, daha çok ekonomik sebeplerle vuku bulan nüfus hareketliliğidir. Irak ve Suriye örneğinde olduğu gibi savaşın sebebiyet verdiği göçler (mülteci hareketliliği) ayrı bir değerlendirme konusudur.

<sup>8</sup> Gökkuşağı değerlendirmesi için ayrıca bkz. (Tarhan, 210: 255-256).

Yukarıda ifade edildiği gibi Batı ülkeleri, farklı unsurların etkileşimlerini siyasi(dikey) ve sosyal(yatay) düzlemde ayrımcılıktan uzak ve değerli hale getirmeye çalışmaktadır. Türkiye ise hem tarihî arka planı hem de sosyo-kültürel yapısı bakımından Batı ülkelerinden farklı bir durum arz etmektedir. İdealize niteliğindeki çokkültürcü yaklaşımlar, Türkiye'deki dinamikler itibariyle yeni, icat edilmiş kimliklenmelere yol açacağı gibi ebrulî kültür içindeki konumlanmayı mozaik yapıya dönüştürebilir. Kimlik, "bilince yükselme" yoluyla oluşur (Assmann, 2001:131-132). Bu itibarla söylemler, gruplar arası etkileşimleri doğrudan etkileyecektir. Uzun yıllara dayanan birlikte yaşama tecrübesine Batı merkezli çokkültürcü söylemlerle ve stratejik biçimde dokunmak (etnopolitikanın gerektirdiği konumlanmayla yani etnik bileşenleri kültürden ayıklayarak bilince yükseltmek), yaşanmışlık tecrübesini dönüştürmekle (mozaikleştirmekle) eşdeğerdir. Ebrulî kültür kavramsallaştırması, bu yöndeki hassasiyetlere dikkat çekmektedir. Kavramın içeriğini açıklamadan önce pratik yaşamdan bazı örnekler vermek konuya açıklık getirecektir.

### **Birlikte Yaşama Tecrübesine Dair Ebrulî Kültürden Bazı Örnekler**

Mardin, farklı etnik ve dinî grupların değer merkezli etkileşimlerine ev sahipliği yapan bir il konumundadır.<sup>9</sup> Köyler bağlamında düşünüldüğünde; birçok köyün kendi içindeki farklı akrabalık grupları arasında etkileşimler söz konusudur. Farklı etnik yapılara sahip olan köyler için de bu durum geçerlidir. Kürt kökenli olmasına rağmen Arap köylerinde yaşamını idame ettirmiş ya da Arap kökenli olup Kürt köylerinde yaşamını sürdüren aile/fert örnekleri fazlasıyla vardır. Bu durum, farklı etnik gruplar arasında akrabalık bağlarının oluşmasına ve etnisizmin aksine, hem köyler hem de etnik kimlikler itibariyle grupların birbirlerine dayamca vurgusuyla hitap etmelerine sebep olmuştur. Benzer etkileşimlerle farklı etnik-içi grupların diğer etnik-içi gruplarla olan değer merkezli etkileşimleri de günümüze kadar taşınabilmiştir.

Diğer etnik grubun içine giden aile ve fertler, gittikleri etnik kültürü etkiledikleri gibi daha çok o kültürü özümsemişlerdir. Bu süreçte değişim kaçınılmazdır. Bu açıdan ebrulî kültürün asimilasyon kavramı üzerinden bir konumlanmayı veya etki-tepkiyi barındırmadığı da söylenmelidir.

Köyler arası göç, akrabalık bağları, ticaret ve komşuluk ilişkileri, bölgede kabul gören karizmatik dinî liderler, ziyaret ve mesire alanları, her kesime hitap eden şifaya dönük sağaltıcı yöntemler gibi değer merkezli etkileşimler, farklı etnik ve dinî grupların arasındaki sınırları geçişken kılarken aynı zamanda etkileşimleri de beslemektedir.

<sup>9</sup> Mardin ve çevresi, geçmişten günümüze çeşitliliği azalarak da olsa Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar, Şemsiler, Yezidiler, Ermeniler, Araplar, Kürtler, Kareçiler ve Mitirbiler gibi etnik ve dini grupların yaşam alanına sahne olmuştur. Farklı etnik ve dini kimliklerin, özellikle de farklı dini kimliklerin sosyo-kültürel alandaki etkileşimleri günümüze kıyasla geçmişte daha yoğundu. Bu açıdan günümüzdeki Mardin'i idealize etmek sakıncalı olabilir. Çünkü birlikte yaşama tecrübesini bugüne taşıyabilen anlam bağlamı ve refleksler giderek zayıflamaktadır.



Ebrulî kültürde gruplar arası bir takım önyargılar ve stereotipler (kalıp yargılar) de söz konusudur, fakat ileride açıklanacağı üzere “değer” ve “diyakritik yorumbilgisi”ne dayalı etkileşimler esastır.

Gruplar arası krizler, genellikle iç-dış olmak üzere siyasi-politik manevralardan kaynaklı olmaktadır. Bununla birlikte ebrulî kültür, pek çok krizi kendi içinde aşarak günümüze kadar gelebilmiştir. Bu durum, etnik ve dinî gruplar arasındaki etkileşimler için de geçerlidir:<sup>10</sup> Kürt, Arap ve Süryanilerin İngilizlere dönük 1918'deki mukavemetleri bunun bir göstergesidir (Dolapönü, 1972:102-103). Yapılan araştırmalar göstermektedir ki, XIX. yüzyılda Mardin'de, görece nüfus oranlarıyla sadece Müslümanların veya sadece gayrimüslimlerin yaşadığı izole mahalleler söz konusu değildir (Özcoşar, 2017: 11). Şer'îye sicilleri, Müslüman ve Hristiyanlar arasındaki birçok komşuluk örneklerinden bahsetmektedir. O dönemin mahkeme kayıtlarına göre din merkezli bir çatışmanın vuku bulmaması dikkat çekicidir. Siyasi düzenlemelerde bazı ayırt edici standartlar mevzubahis olsa da güncel yaşamda bu standartlar belirleyici olmamıştır (Öztürk, 2006: 521). Bir Müslümanın sabununu çalan gayrimüslim birinin kendi dindaşları tarafından şikayet edilmesi ve mahkemede aleyhine şahitlik yapılması; Müslüman bir kadının, eşini boşadıktan sonra gerekli mülkünü kocasından alamadığına dair açtığı davada vekil olarak Süryani Kadim Abdulhad Efendi'yi seçmesi; Müslümanlarla ilgili davalarda Keldani ve Süryani Katolik birinin görev alması gibi yaşanmışlık örnekleri, etkileşimlerin birbirini dışlama merkezinde cereyan etmediğini göstermektedir (Özcoşar, 2009: 103).

Günümüzde örnekleri olduğu gibi XIX. yüzyılda da Müslüman ve gayrimüslimlerin birbirlerine selam verdikleri Buckingham'ın kayıtlarında yer almaktadır. Buckingham (1827: 185), her ne kadar merhabalaşma telaffuzunu Müslümanların kullanım biçimi üzerinden “Salâm Alaikom” olarak aktarmaktaysa da Süryanilerin kendi içinde birbirlerine selam vermeleri de Müslümanların kullanımına yakın bir telaffuzla gerçekleşebilmektedir: “Şlomo” veya “Şlomo Ahlaykhu”. Bu yönüyle selamlaşmanın, Süryani ve Müslümanlar arasında değerli etkileşimlere alan açtığını söylemek mümkündür.

Süryani ve Müslümanların birbirlerinin taziyelerine ve davetlerine iştirak etmeleri, komşuluk ilişkilerinde bulunmaları gibi hususlar -örnekleri geçmişte daha fazla olmasına rağmen- Mardin ve ilçelerinde bilinen bir durumdur. Ramazan ayında dışarıda sigara içtiği için oğluna kızan Süryani bir baba ile evine gelen Süryani komşusundan özür dileyerek sofradan “et”i kaldıran Müslüman bir babanın davranışları, karşılıklı hürmete güzel bir örnektir.<sup>11</sup> Bunun dışında zikredilebilecek benzer örnekler de söz konusudur.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Süryanilerin Müslümanlarla tanışmaları, onlarla bir arada yaşamaları ve Bizans'a karşı gösterdikleri mukavemete dönük birliklikleri hakkında geniş bilgi için bkz. (Akyüz, 2006; Azimli, 2005).

<sup>11</sup> Süryaniler, tuttıkları büyük oruçta “et” yemezler. Bu nedenle et, sofradan kaldırılır.

<sup>12</sup> Farklı örnek biçimleri için ayrıca bkz. (Ağırakça, 2009: 41-43; Bulaç, 2009: 146-147).



Süryaniler ile Müslümanların, etkileşim bağlamına ve seviyesine bağlı olarak birbirlerine *kiriv(kirve)* dedikleri de yakın zamana kadar bilinen bir durumdur. Süryanilerle konuşulduğunda “Allahımız bir, tek bir Allah vardır.” sözünü duymak her zaman olasıdır. Kilise, cami ve mezarlıklar merkezinde dinî sınırların olduğu vakidir, fakat bu sınırlar, hem komşuluk hem de çarşı-pazardaki sürdürülebilir nitelikteki etkileşimlere engel olmamaktadır.

Bölgede konuşulan Süryanice, Arapça ve Kürtçe dillerinin birbirinden alışveriş yapması da belirtilen etkileşimler sebebiyledir. Bahsedilen örnek etkileşim biçimleri, ufukların kaynaşması yaklaşımını da örneklemektedir. Hakkari Keldanilerinden Aziz Yalap’ın belirttiği gibi; köylüler ile olan tartışmalar, dinden ziyade arazi sınırları sebebiyle olmuştur (Yalap, 2011: 90). Bazı sosyal meselelerin imam ve papaz eşliğinde çözüme kavuşturulmaya çalışılması da konuyu örneklemesi açısından önemlidir (Yalap, 2011: 78).<sup>13</sup>

Verilen örnekler, ebrulî kültür içindeki farklı etnik ve dinî grupların, aşağıda açıklanacağı üzere, birbirlerine değen olarak nasıl değer atfettikleri ve değerken aynı zamanda birbirlerini değerlendirdikleri/yorumladıkları ve değer standartlarını da ona göre belirledikleri ile ilgilidir.

Ebrulî kültürün değere bağlı olarak değişmeye veya etnisizm mesafesine gelmeye açık olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Yaşanmış tecrübelerde bunun örneğini görmek mümkündür: 1915’te kendini gösteren Süryanilere dönük girişimler, herkesçe bilinmektedir. Bilinen bir gerçek daha var ki, o da bölgede kabul gören karizmatik Şeyh Hamid’in torunlarından olan Şeyh Fethullah Efendi’nin bu yıkıcı girişimlere engel olmak için gösterdiği gayretlerdir. Şeyh Fethullah’ın bu yöndeki uğraşları da ebrulî kültürün kendi dinamikleri içinde açıklanabilecek bir husustur.

Şeyh Fethullah, Mardin’in Midyat ilçesine bağlı Gülgöze (Aynverd) köyünde üç ay süren çatışmaları engellemek için kendi yeğenini –diğer bir görüşe göre kendi oğlunu- Süryanilerin güvenini kazanmak adına rehin bırakmıştır. Bununla birlikte Süryanilerin canlarının, mallarının ve ırzlarının haram olduğu fetvasını da vermiştir (Omay ve Dinç, 2009: 83). Bu girişimlerin neticesinde tarafların sakinleşebilmesi ve olayların olumlu yönde neticelenmesinin temel sebeplerinden biri, vaat edilen güvenli ortamın tarihî süreç içerisinde yani yaşanmışlık içinde bir karşılığı/değeri olmasından kaynaklanmaktadır.

Şu da belirtilmelidir ki, o dönemde yaşanan sosyo-politik çatışmalara sebep olan kriz, aynı zamanda değer krizidir. Buna rağmen içsellik kazanan kolektif değer ufku, kriz zamanında tarafları kendinde tutmaya güç yetirebilmiştir. Bu yöndeki değer, lokal krizlere indirgenmemelidir. Belirtilen ortak ufkun Türkiye için geçerli olduğunu, hatta Türkiye’nin sınırlarını da aştığını söylemek mümkündür.

<sup>13</sup> Aziz Yalap’tan aktarılan örnekler, benzer etkileşimlerin farklı bölgelerde de geçerli olduğunu vurgulamak içindir.

Bahsedilen örnek etkileşim biçimleri mozaik, melez ve gökkuşağı kelimeleri üzerinden tanımlanamayacak kadar yaşanmışlık tecrübesini içinde barındırmaktadır. Ebrulî kültür kavramı, tarihî süreçte birikerek gelen farklı etnik ve dinî gruplar arasındaki yaşanmışlığın iç dinamiklerini vurgulamakta ve bu yöndeki hassasiyetleri de imlemektedir.

### Yeni Bir Kavram Olarak Ebrulî Kültür

Teknik anlamda ebru, kendine has yöntemlerle yoğunlaştırılmış su yüzeyine serpilerek çeşitli doğal boyalarla elde edilen desenlerin suyun üstüne kapatılan kağıda aktarılmasıyla yapılan bir süsleme sanatıdır. Farklı dillerde *bulut*, *bulutumsu*, *su yüzü*, *damarlı*, *dalgalı* anlamlarına gelen ebru ifadesi *ebri*, *abru* gibi isimlerle anılmış olmasına rağmen günümüzde *ebru* olarak zikredilmektedir. (Barutçugil, 2010: 7).<sup>14</sup> Sıfat olarak kullanıldığında “üzerinde farklı renkler bulunan” anlamında *ebrulî* ifadesi kullanılmaktadır. Kavramsallaştırma çerçevesinde vurgulanan kullanım, özellikle *ebrulî*dir. Farklı grupların diğerine değen karşılıklara sahip olarak konumlandıkları zemin de *ebrulî*deki su olmaktadır. Başka bir ifadeyle, gruplar arası etkileşimleri vurgulamak için *ebrulî* kültür denilirken durgun, değişmeyen, kapalı ve yalıtılmış bir alandan bahsedilmemektedir. Ebrulî kültür, hem değişimi hem de değer merkezli olmak üzere diğerlerinin kendinden değerini/anlamını ve karşılıklı değerlendirmelerini kendi içinde barındırmaktadır. Buradaki yapıyı kendi inşa süreciyle özdeş olarak değerlendirmek mümkündür.

Alegorik bir biçimde *ebrulî*, renklerin su zemininde konumlanarak birbirine değmesi, renklerin kimi durumlarda değişmesi veya –değişmemiş (!) olsa bile- renginin kendine özgül olması (özgül, çünkü *ebrulî*deki bir renk, en azından, diğerlerinden yansımalar aldığı için her haliyle özgüldür) durumu, farklı etnik grupların karşılıklı etkileşimlerine ve değişim durumlarına gönderme yapmaktadır. Ebrulî ifadesi, tüm bu etkileşimleri ve konumlanmaları örneklemesi açısından bir metafor olarak da değerlendirilebilir. Bu itibarla hiçbir renk diğerinden ayrı olarak düşünülemez. Her bir renk diğeriyle beraber varlığını sürdürür. Ortak zemin, bir rengi –değişmiş halleriyle de olsa- özgül kılar. En yalıtılmış haliyle, diğer renklere değmemiş(!) ve değişmemiş(!) olsa bile mavi, ortak zeminin dışında duran mavi gibi değildir: Ebrulî'nin mavisidir.

Ebrulî ifadesi, sadece renklerin birbirine dönük konumlanmalarını değil, tüm bu etkileşimlerle beraber, uzun tarihî geçmişe dayanan kuşatıcı ufuk bütünlüğüne ve ortak zemine de işaret etmektedir: Sadece renk(ler) değil, içinde konumlandıkları su ile birlikte *ebrulî*. Başka bir ifadeyle, bu ortak alanda yaşayan

<sup>14</sup> Sözcüğün aslen Orta Asya dillerinden Çağatayca'daki *ebre* (damarlı, dalgalı) kelimesinden geldiği kabul edilir. Bu sanat, İran'da yaygınlaşmasıyla birlikte “bulut gibi”, “bulutumsu” anlamlarına gelen *ebri* veya Farsça bir kelime olan *abru* (su yüzü) sözcüğü ile anılır. İslam sanatları arasında da önemli bir yeri olan ebru sanatının ilk nerede ortaya çıktığı kesin olmamakla birlikte yaygın kanaatin Çin, Türkistan veya Hindistan olduğudur. Fransızlar, desenlerin mermer benzeyen damarlarından dolayı ebruya “papier marbre”, İngilizler de “marbled paper” adını verirlerken, Araplar da damarlı kâğıt anlamına gelen “varak'ül-mücezza” sözcüğünü kullanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. (Barutçugil, 2010: 7).

Süryaniler, Hindistan’da yaşayan Süryaniler gibi değildir. Belirtilen özgül konum Müslümanlar veya Araplar ve Kürtler için de geçerlidir.

Ebrulî kültürdeki etkileşimlerin dinamiklerini *değer yaklaşımı* ile açıklamak mümkündür. Değer yaklaşımı, farklı etnik ve dinî grupların -tarihi kökenlerini yadsımadan- karşılaşmalarına, temas etmelerine, alış-verişlerine, sınırlarına ve sınırlarının geçişken durumuna içkin olarak kullanılmaktadır. Makale içindeki değerlendirmelerde değer kavramının kullanımında bir yoğunluğun göze çarpması, kavramın bu doğal özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Değer olgusu; genellikle iyi, uygun, arzu edilir davranışlar/anlayışlar, harcanılan enerjiyle ölçülen eşya/nesne ve mal üretimi merkezindeki etkileşimlere işaret eden mübadele ve eylem perspektifinden ele alınmaktadır. Yapısal çerçevede ise “anamlı farklılık” (üst anlam bütünlüğü içerisinde karşılıklı öznelerin içinde bulunduğu konum) yaklaşımıyla öne çıkmaktadır (Graeber, 2015: 18). Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, “fark”lı olma durumu, bizzat değer(li) değildir; farklılığı belirleyen husus anlam bağlamındaki değerdir. Bu çerçevede değer, anlam ile ilişkili bir durumdur. Fark ise değer ve önemin başkasının gözünde var olmasıyla alakalıdır. Bu açıdan temel değer(ler), karşılaşma ve temas yoluyla diğer toplumların varlığından haberdar olduğunda tanım kazanır. Ayırt edici unsurlar, teması ve ek olarak -etkileşim temeli için- ortak paylaştıkları bir konunun -ki bu değer ve anlam alanıdır- olmasını zorunlu kılmaktadır (Graeber, 2015: Bölüm 2).

Bir terimin sistem (dil) bütünlüğü içindeki yerine göre anlam kazanması gibi eylem(ler) de aktör açısından daha büyük toplumsal bir bütünlüğe dahil edilerek anlamlı hale gelebilmektedir. Başka bir ifadeyle değer, aynı zamanda daha geniş bir kavramsal kategori içindeki tanımlamayla da ilgilidir. Dolayısıyla daha derin ve daha kuşatıcı olan alan/anlam daha değerli olabilmektedir (Graeber, 2015: Bölüm 1).

Değer kavramı, hem anlam hem de ahlak ve parasal olarak biçilen kıymet gibi hususların hepsine işaret edebilmektedir. Kavramın muğlak gibi görünen bu özelliğini şu şekilde açıklığa kavuşturmak mümkündür: “Değer” kelimesi, yapılan işe karşılık gelmesi (karşılık olma) ya da karşılık gelmemesi anlamında dile getirilen “değmek” kökünden türemiştir. Bir şeyin bir şeye “değme’si”, birinin diğerine karşılık gelmesi anlamındadır. Bununla birlikte değer kelimesi; “paha”, “kıymet” anlamına da gelmektedir. Paha ve kıymet anlamındaki değer kelimesi ile “karşılık gelmek”, “temas etmek”, “dokunmak” anlamına gelen değmek kelimesi aynı kökten doğan ve anlamsal ilişkileri olan kelimelerdir. Dolayısıyla değer kavramının hem maddi karşılığı anlamında, hem dokunmak, temas etmek anlamında hem kıymetine karşılık olarak kullanılması hem de kavramlar düzeyinde karşılık olarak kullanılması mümkündür (Göktaş, 2016: 48-49).

Eylemin ve nesnenin toplumsal ilişkiler bağlamında tanınmış bir alana karşılık gelmesi/değer olması/değmesi, eylemi kabul edilebilir kılarken; aktörün

yaptığı eylemle içinde bulunduğu konumdan tanınmış daha büyük bir toplumsal alana dahil olması ise o eylemi anlamlı kılmaktadır. Bu itibarla gruplar arası etkileşimler açısından değer, anlamla da içkin bir şekilde, eylem/değmek/etkileşim/karşılaşma yoluyla ortaya çıkmaktadır.

“Değmek” eylemi, karşılıklı iki şeyin birbirine değmesi veya karşılaşması durumunda “değişmek” (değişim ve mübadele) durumunu da beraberinde getirmektedir. Bu durumda iki şey birbirini eksiksiz olarak karşılıyorsa – hem değişim hem de mübadele anlamında- değışme(k) kaçınılmaz bir hal alır. Dolayısıyla, her iki tarafı da değer olan (diğer/i: aynı değerde olan) bir eylem, istikrarlı biçimde söz konusuysa değışme/k de gerçekleşir. “Eğer bir yerde bir değer varsa, onun değebileceği, onun karşılayabileceği bir başka şey de olmak durumundadır. Aksi takdirde değer, değerini ne kadar korusa korusun karşılık geldiği bir şeyi yoksa onun değerinin bilinmesi beklenemez.” (Göktaş, 2016: 49-51).

“Değer” ile ilgili yapılan değerlendirmelerin –karşılaşma, eylem, etkileşim bağlamında- hem kültürün oluşumu hem devamı hem de değişimi ile ilişkisi açıktır. Kültür, karşılıklı etkileşimler/karşılaşmalar yoluyla kurulurken hem tarihî köklerinden getirdiği veya kendi içinde taşıdığı anlam(lar)ı değerler yoluyla kurumsallaştırıp derecelendiriyor hem de diğerleriyle kendi değeri üzerinden değerlenirken değışebiliyor.<sup>15</sup> Bu açıdan bakıldığında farklı etnik kimlikler arasındaki etkileşimleri farklılıklara indirgemek, grubun kendi içindeki kendine dönük pahasını arttırıyor fakat grup dışı etkileşimlerde onu değersiz hale getirebiliyor; karşı tarafı değer olmaktan çıkartıyor ve önemsizleştiriyor.<sup>16</sup> Bu noktada ötekileştirme sorunsalı, değersizleştirme yoluyla kendini gösteriyor.<sup>17</sup> Ebrulî kültür ise hem değer alanı açmaktadır hem de kimliği, “kıymeti kendinden” (kök yapı ile birlikte anlamlı farklılık) bir özne olarak kabul etmektedir.<sup>18</sup> Kıymeti kendinden vurgusu, tarihî köklere işaret etmekle birlikte literatürde kullanılan kültürün “değer standartları”, “değer yargıları” ve “anlam sistemleri” ile de doğrudan ilişkilidir.

Değer, değmek, diğer ve değışmek zeminindeki bu yaklaşım, ebrulî kültürün değerini, aynı zamanda diğerine (değerine/öz-saygı) hak ettiği kadar değer vermek (eleştirel sorumluluk) temelindeki etkileşimleri ve ortak yaşam ufğunun/alanının neye göre kuşatıcı olduğunu vurgulamaktadır.

Etkileşimlerin sürdürülebilirliğini açıklamak, daha doğrusu birbirinden farklı ama aynı zemindeki değerli konumlanmaları açıklamak için “diyakritik

<sup>15</sup> Bu makalede karşılaşma (ve aynı zamanda uyanılma) olgusu, doğumla başlayan ilk andan itibaren birinin evren, coğrafya, insan gibi unsurlarla karşılaşması, tanışması, konum alması sürecini de içerecek şekilde kullanılmaktadır.

<sup>16</sup> Bir varlığı veya nesneyi “yerli yerinde kullanmamak/değerlendirmemek” ve “gereğinden az değer vermek”, “zulüm” kavramıyla eşdeğer bir durumdur. Dolayısıyla ötekileştirme sorununu aşabilmek, sağlıklı bir ontolojik anlamlandırmayı da gerektirmektedir.

<sup>17</sup> Bu açıdan “ötekileştirme” kavramının da sorunlu bir kullanım olduğu söylenebilir. Bunun üzerinden tartışılan sorunsal konumlanmaların “değer” merkezli yorumlanması gerekir.

<sup>18</sup> “Kıymeti kendinden” vurgusu için ayrıca bkz. (Göktaş, 2016: 49).

yorumbilgisi” yaklaşımı önemli ipuçları sunmaktadır. Bu yaklaşım biçiminde diğerleriyle aynılığa düşmemek kadar kendini nüfuz edilemez bir başkalık konumunda tutmamak da esastır. Burada ahlaki etkileşimler ön plandadır. Karşılaşmadan sonraki etkileşimleri eleştirel sorumluluk üzerinden sürdürülebilir kılmak ya da bunun derecesini belirlemek ön plandadır. Diğeri ne mutlak anlamda yabancı ne de mutlak anlamda aşınadır. Diğerini fazla aşkın veya yabancı kabul etmek değerli etkileşimleri ortadan kaldırırken, fazla aşına ve yakın kabul etmek de ahlaki mesafeyi kaybettirir. Bu yönüyle asgari özsaygı da ahlakiliğin olmazsa olmazıdır (Kearney, 2012: 24). Başka bir ifadeyle diğerinin karşısında iki biçimde durulur: Biri “başkası olarak kendisi” (özne), ikincisi ise “diğerinin bir başka benlik olarak tanınması” (özne) biçimindedir (Kearney, 2012: 104-105). Kendi benlik değerinden değdiği kişinin değerini bilmek söz konusu olduğu gibi diğerini mutlak anlamda aşına olarak kuşatılmış veya bizce kontrol edilebilecek uzantımız olarak görmemek de söz konusudur. Her biri “diğer bir değer”lidir. Sınırları bilmek ve sınırları karşılıklı kollamak, etkileşimlerin devamı açısından vazgeçilmezdir. Mahremiyetler korunur, fakat bu birbirine “misafir” olmaya engel değildir.<sup>19</sup> Ahlakiliğin asgari düzeyde kendine ve diğerlerine karşı güveni (güvenlik) ve öz-saygıyı gerektirdiği, aksi takdirde sosyal ilişkilerin zaten sürdürülemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, bu yöndeki konumlanmanın kimlik sorununu da barındırmadığı söylenebilir. Çünkü bu konumlanmada var olan asgari öz-saygı, güven ve değer, kimliğin işlevselliğini de yerine getirebilmektedir (Hortaçsu, 2007: 16-17). Bu açıdan ebrulî kültür, birey ve gruba dönük kimliksel sorunların aşılmasında önemli bir alan açmaktadır.

### Temel Özellikleri İtibariyle Ebrulî Kültür

Ebrulî kültür, kısa vadeli politik stratejiler ve ideolojik kamplaşmalar merkezinde oluşmamıştır. Bu çerçevede ebrulî kültürün uzun tarihi geçmişine ve bazı özelliklerine değinilmelidir.

#### a. Ebrulî Kültür Uzun Tarihi Geçmişe İşaret Etmektedir

Ebrulî kültürdeki etkileşimlerin uzun tarihî geçmişe dayanmasında İslam fetihlerinin önemli bir yeri vardır. Aynı zamanda antik çağdan günümüze uzanan bölgenin (Mardin ve çevresinin) tarihî sürecinde Aramiler, Asurlar, Persler, Yunanlılar, Romalılar, Araplar, Kürtler ve Türkler önemli roller oynamışlardır.

İslam fetihlerinden hemen önceki süreçte bölgede Roma ve Fars imparatorluğunun etkisi söz konusudur (El-Batâyine, 2000: 870-871). Bu iki imparatorluğun stratejileri ve hâkimiyet savaşları, Süryaniler başta olmak üzere yaşamı uzun yıllar olumsuz etkilemiştir. Öyle ki Süryaniler, VII. yüzyılda başlayan İslam fetihlerini sevinçle karşılamış, hatta desteklemişlerdir. Halife Ömer’in, ehl-i kitaptan olan gayrimüslimlere dönük *zimmî* statüsünü tanımlayan fermanı da uzun tarihî süreçte esas alınmıştır.<sup>20</sup> Antlaşma (ahitname) içeriği itibariyle zimmî

<sup>19</sup> Ayrıca bkz. (Kearney, 2012: 32-33;92).

<sup>20</sup> İslam dininin zimmîlere dönük yaklaşımının genel bir değerlendirmesi için bkz. (Karlığa, 2009; Ağırakça, 2009).

statüsünde olan gayrimüslimlerin canı, malı, namusu haram kılınmış, dinleri ile birlikte koruma altına alınmış ve Müslümanların emaneti olarak ilan edilmiştir (Şer, 2002: 372-385). Bu süreçte derin ve kuşatıcı olan anlama dönük değerler –ki tarafların mülkiyet konusu yapılamaz- temelleri atılmıştır. Yapılan antlaşmanın sosyo-kültürel alandaki etkisi asırlarca devam etmiştir. Kaldı ki XX. yüzyılda bile Şeyh Fethullah Efendi'nin aynı gerekçelerle krizi aşabilmesi dikkat çekicidir. Bu krizin aşılmasında uzun yıllara dayanan dinamikler ve/veya “değer”ler etkili olmuştur.

İslam fetihlerinden sonraki süreçte Süryaniler, Selçuklu ve Artuklularla da iyi ilişkiler kurmuşlardır. Osmanlılarla olan ilişkileri ise XIX. ve XX. yüzyıllarda inişli çıkışlı olmuştur (Akyüz, 2009: 63-73).<sup>21</sup> Çok yönlü etkenlerin sebep olduğu en temel krizler, bu dönemde kendini göstermiştir.

Osmanlı, farklı dinî gruplara dönük *zimmî ve millet* sistemini icra etmişti.<sup>22</sup> Gayrimüslimler, zimmî statüsünde değerlendirilerek kendi geleneklerini yaşamada serbest bırakılmışlardı (Seyfeli, 2005: 264). Sistem, sadece belli bir coğrafyada yaşayanları değil, dağınık yerleşme biçimi gösteren grupların da dinî kimliklerini güvenceye almıştı (Ortaylı, 2001: 19). Shaw'ın tespitiyle, “Osmanlılar, dünya tarihi boyunca başka yerlerde başka istilacıların yaptıkları gibi yaşayanları din değiştirmeleri için zorlamayı reddetmemiş olsalardı, Osmanlı İmparatorluğu'nu son yüzyılda büyük zaafa düşürecek hiçbir azınlık sorunu da olmayacaktı.” (Shaw, 1985: 1003).

Osmanlı millet sisteminin, Müslüman tebaa azınlıkta da olsa, diğer dinleri (ve toplumları) de kapsayacak şekilde can ve din selametini, din güvenliğini, selamı ve karşılıklı güveni yayarak istikrar ve nizamı tesis etme ilkesini esas aldığını söylemek mümkündür. Nitekim XVI. yüzyıla kadar Osmanlı'da Müslüman tebaa azınlık konumundaydı (Soykan, 2005: 2). Bununla birlikte şu da belirtilmelidir ki sistem, modern azınlık anlayışının çatışmalı konumlanmasının aksine güvenlik esasına dayanıyordu (Özcoşar, 2005: 214).

Günümüz itibarıyla Türkiye, Osmanlı'nın sosyo-kültürel mirasından izler taşımaktadır. Ebruî kültür, genel hatlarıyla yukarıda belirtilen asırlarca uygulanmış istikrar ve nizam esaslı millet teşkilatlanmasının etkilerini ve izlerini barındırmaktadır. Buna ek olarak farklı etnik ve dinî grupların sosyo-kültürel alanda kendilerine has konumlanmalarıyla bir değer alanı oluşturduklarını da belirtmek gerekir.

### **b. Ebruî Kültürde Sürdürülebilir Etkileşimler Esastır**

Ebruî kültürdeki etkileşimlerin sürdürülebilir olması, diğerinin özne (özne-nesne değil; özne-özne konumlanması) konumunda değerlendirilmesiyle

<sup>21</sup> Ayrıca Süryanilerin Araplarla tanışmaları, Müslümanlarla bir arada yaşamaları ve Bizans'a karşı gösterdikleri mukavemete dönük birliktelikleri hakkında geniş bilgi için bkz. (Akyüz, 2006; Azimli, 2005).

<sup>22</sup> İlgili araştırmasında Seyfeli (2005), Tanzimat öncesi dönemi zimmilik, sonrasını ise millet sistemi içerisinde değerlendirerek böyle bir ayırımla konunun daha anlaşılır olacağını belirtmektedir.

gerçekleşebilmektedir. Birinin diğerine sınırları dayatmasından ziyade, sınırın gerektirdiği hassasiyetlere göre konum alması söz konusudur ve buna kendi değer(ler)i ölçüsünde riayet edilir. Yaşanmışlığa dair verilen örnekler bunun bir göstergesidir.

Farklılıklar ve sınırlar gökkuşağı konumlanmasında olduğu gibi değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi gökkuşağı modelinde şöyle bir tablo vardır: Tarafların oruç zamanlarında biri, diğerinin hassasiyetini gözetmeden serbest davranabilir. Yani Ramazan ayının oruç vaktinde bir Müslümanın karşısında yiyecek yemek ve Müslümanın “buna saygılıyım”(!) demesi ya da büyük oruçta Süryani birinin yanında et yemek ve Süryani olanın bunu saygıyla(!) karşılması durumu söz konusudur. Gökkuşağında tahammül gerektiren bir durum varken, ebrulî kültürde içsel/kuşatıcı, kabul gören bir fedakarlık/diğergamlık ve hürmet söz konusudur. Bu açıdan günümüzde Mardin’in ve Türkiye’nin gökkuşağı konumlanmasına doğru evrildiği söylenebilir.

Ebrulî kültür, süreç içerisinde karşılaştığı problemlere çözümler üreterek günümüze kadar gelebilmiştir. Mesela, etnisizmin dil merkezli *dışlama-dâhil etme* sorunsalı, “bir dil, bir insandır”; iki dil bilmek, iki insan ufkudur yaklaşımıyla aşılabılmıştır. Böylece diğerlerinin etnik diline karşı konumlanmada bilinçli bir sınırlamanın veya mesafenin ötesinde öğrenmeye açık bir alan açmıştır. Etnisizmde olduğu gibi etnik dil üzerinden dış-grubun/diğerinin yabancı olmasına izin verilmez.

Diğer dilleri de akıcı konuşabilmek, özellikle ticaret ehli insanlarda kendini gösteren bir durumdur. Bu noktada ebrulî kültür, “dil”e değer üzerinden yaklaşım sergilemektedir; yaşam pratiklerini kolaylaştıracak bir imkan sunarak öğreneni de kıymetli hale getirmektedir. Ebrulî kültürde dil öğrenimi, zenginliğe (maddi-manevi) ve samimi etkileşimlere kaynaklık etmektedir. Bundan hareketle şu söylenebilir: Bir yerde dilin öğrenilmesi isteniyorsa değerli seçenek imkanlarının da verilmesi ve ebrulî kültürde olduğu gibi hem kıymet hem de değer olarak değerinin ortaya konması ve hatta bu değerın yükseltilmesi gerekmektedir.

Ebrulî kültürde oluşan krizler şeyh, imam, papaz, metropolit, muhtar, belediye başkanları ve karizmatik liderler gibi bilirkişiler yoluyla aşılmaya çalışılır. Krizde ısrarcı olmak, temel konumlanma biçimi değildir, aksi takdirde telafi edilemeyecek sonuçlar ortaya çıkacaktır ve bu durum taraflarca da bilinir. Daha büyük/kuşatıcı olan toplumsal alanın/üst değerın yitimi, krizin sürekliliğini de beraberinde getirecektir. Tam da Graeber’in (2015: 377-378) benzer bir şekilde belirttiği gibi üst değer alanı –Graeber’e göre hayali bütünlükler- yerinden edilmişçesine gözden kaybolduğunda bile yeniden ortaya çıkma eğilimindedir. Bu değeri temsil eden bir aktör veya bir sembol, krizlerin aşılmasına aracılık edebilir. Tüm bunlarla birlikte şu da belirtilmelidir ki, belirtilen çerçevede ebrulî kültürün değer bağlamının kuşatıcılığı günümüz itibarıyla azalmaktadır.



### c. Ebrulî Kültürdeki Stereotiplerin Genel Değeri Yoktur

Stereotip denilen kalıp yargılar, bir grubun kültürel bilgisinin bir parçası haline gelerek etkileşimleri yönlendirebilen yargılardır (Eriksen, 2004: 41-42). Bu yargılar, çevreyi basitleştirerek tanımlaması yönüyle işlevseldir ve aynı zamanda güncel yaşamın bir parçasıdır (Bilgin, 2007: 120).

Sosyo-kültürel yaklaşım itibarıyla stereotiplerin temeli kültürel çevredir. Bireyler, sosyalleşme sürecinde öğrendikleri stereotipler üzerinden etkileşim sergileyebilirler. Kişilerin kalıp yargıları benimseme düzeyleri birbirinden farklıdır (Yapıcı, 2004: 38-41). Bu nedenle stereotipler, her zaman için insanların gerçekte ne şekilde davrandıklarını iyi açıklamazlar. Çünkü bu yargılar, hem zamanla gerçekliğini kaybedebilir hem de yapıları gereği mutlak gerçek olmak zorunda değildir (Eriksen, 2004: 42; Yapıcı, 2004: 11).

Farklı etnik ve dinî gruplar arasında da stereotipler söz konusudur ve görece etkileşimlerden kaynaklanmaktadır. Etkileşimler, sınırları keskinleştiren etnik ve dinî konumlanma biçiminden ziyade kendi değerlendirme biçiminden hareketle –ki bu, aynı zamanda bilinç seviyesiyle ilgilidir- diğerine ya da kendi değerine hak ettiği kadar değer vermek esasına dayanmaktadır.<sup>23</sup> Sorun, olumsuz yargılar üzerinden aşırı genellemeler yoluyla tutumlar sergilemektir (Berry vd., 2015: 351). Mevcut kalıp yargılarını “Aslında bunlar (farklı etnik ve dinî gruplar) anlayış ortamında yaşamıyorlar, kendi içlerinde önyargıları var.” şeklinde formüle etmek gereksizdir. Ebrulî kültürün tecrübî kuşatıcılığı, etkileşimleri krizlere indirgemeye engeldir. Değersel krizlerin aşılması, ancak karşılıklı biçimde anlamlı farklılık kategorisindeki değerlerin korunması ile mümkündür.

Farklılıklar arasındaki etkileşimlerin yoğunluğu kalıp yargıların sürekliliğini de belirlemektedir.<sup>24</sup> Yoğun etkileşimler komşuluk, akrabalık, ticari alışverişler ve dostluk gibi yakınlıklar üzerinden söz konusu olabilmektedir. Komşuluk gibi yakın mesafeden tanışma, genelleştirilmiş olumsuz yargıların dışına çıkmaya da alan açabilmektedir. Bu alan büyüklüğüne bağlı olarak krizlerin aşılmasına da aracılık etmektedir.

### d. Ebrulî Kültürde Değişim Değerseldir, Krizler Değer Kaybıdır

Farklı etnik ve dinî gruplar arası etkileşimler bağlamındaki değişim olgusu, değer bağlamının dönüşümü ile ilgilidir.<sup>25</sup> Farklılıklar arasındaki temas, konularına

<sup>23</sup> Bölgede yaşayan Hıristiyan Süryanilerin, Müslüman Kürt ve Arapların birbirine dönük bazı kalıp yargı, olumsuz tutum örnekleri ve ilgili değerlendirmeler için bkz. (Özmen, 2006:226-234; Sarı, 2010: 322-334). Özellikle olumsuz yargı ve tutumların, ekonomik, politik ve güncel menfaatler sebebiyle krizleri destekleyebileceğini söylemek mümkündür.

<sup>24</sup> Temas kuramına göre kültürler arası temas ile olumsuz yargıların azalması arasında doğru orantı söz konusudur. Bu durum, bazı ortak amaçları paylaşma, belirli düzeyde işbirliği gibi koşulların yokluğunda bile söz konusu olabilmektedir (Berry vd., 2015: 347-346). Ebrulî kültür, açıklanan bağlamda, farklı gruplara bu alanı açmaktadır.

<sup>25</sup> Sosyal bilimlerde değişim olgusu, modernleşme sürecine eşdeğer ele alınmakla birlikte ilgili yaklaşımlar, genellikle büyük, orta ve küçük boy kuramlar ile hızlı-yavaş, radikal-yumuşak, iradî (planlı)-gayr-i iradî (plansız) değişimler olarak tasnif edilebilmektedir. Kültürün öğeleri açısından maddi ve manevi değişimlerin kıyaslaması da yapılmaktadır. Bununla birlikte değişim, modernleşme süreci itibarıyla “geleneği red” süreci olarak da söz konusu



bağlı olarak kültürel alışverişler hususunu ifade etmektedir. Burada değişim, kavramsallaştırmada bahsedilen değmek, diğer ve değer olgularıyla içkin olarak ele alınmaktadır.

Ebrulî kültürdeki farklı etnik ve dinî gruplar, hem etno-kültürel açıdan hem de din itibarıyla birbirinden etkilenirler. Karşılıklı alışverişler, özellikle konu yakınlığının olduğu alanlarda söz konusudur. Bu durum gündelik hayatta kullanılan dilde de kendini göstermektedir: Kürtler, Süryaniler ve Araplar birbirlerinden alışveriş yaptıkları için birçok kelimeyi ortak biçimde kullanılabilmektedir. Bu anlamda dillerin saf olmadığını ve fasih dilden farklılık arz ettikleri söylenebilir. Dillerin saf olmaması, farklı grupların uzun tarihi süreçteki yoğun etkileşimlerinin bir göstergesidir.

Birikerek günümüze kadar gelebilen ortak ufkun/tecrübenin yeni kimliklenmeler yoluyla tek bir unsura/gruba indirgenme riski de söz konusudur (Özcoşar, 2009: 105). Buradaki değersel zenginliğin sadece Kürtlere, sadece Araplara veya sadece Süryanilere ait görülmesi değersizleştirme sorununu da beraberinde getirecektir. Günümüz itibarıyla bu değerlerin modernleşme ve küreselleşme olguları gibi çeşitli sebeplerle gökkuşağına doğru dönüşerek zayıflamaya doğru gittiği söylenmelidir.

Gökkuşağı konumlanmasındaki etkileşimler, eleştirel sorumluluk yakınlığında değildir, süreklilik de arz etmezler. Buradaki etkileşimler geçiciliğe ayarlıyken, ebrulî kültürde ise sürekli biçimde varlığı diğerleriyle beraber sürdürülen bir alan ve yakınlık söz konusudur. Başka bir ifadeyle değer, idealize biçimde üzerinde konuşulan değil, içinde yer alınan bir konumlanma gerektirir. Bu yönüyle değer kaybının olduğu krizler de söz konusudur.

Değer krizinin tezahürlerinden biri, pratik yaşamı parçalayan retoriktir. Siyasi-politik (dikey) ve sosyo-kültürel (yatay) alan itibarıyla “değerin ne olduğunu belirleme mücadelesi” kendini gösterebilir (Graeber, 2015: 143; Eriksen ve Nielsen, 2014: 219). Etnopolitik süreçlerde olduğu gibi yatay ve dikey düzlem arasındaki çatışmalar karşılıklı retorik üretirken, tarihî geçmişi olan gündelik yaşamdaki değer ise davranış üretecektir. Sosyo-kültürel zeminin kayganlığı arttıkça değersel davranışlar da yerini retoriğe bağlı edimlere ve krizlere bırakacaktır.

Ebrulî kültürdeki değer kaybı, tarihî süreçte birikerek oluşan ufuk bütünlüğüne kıyasla söz konusudur. Daha önce bahsedilen bir Süryani ile bir Müslüman babanın davranışları, kolektif düzeyde hem tanınmış bir alana karşılık gelmektedir hem de daha büyük bir toplumsal alanda/anlamda konumlanmaktadır. Ters durumda ise krizler vuku bulabilmektedir. Değer kaybı, krizin taraflarından biri veya her biri için söz konusu olabilir. Ebrulî kültürde krizler çikabilir, fakat mevzu bahis olan husus ebrulî kültürün krizleri aşma tecrübesidir.

Krizler süreklilik göstermeye başladığında ebrulî kültürden bahsetmek de zorlaşacaktır.

Yukarıda işaret edilmeye çalışılan ebrulî kültürün temel özelliklerine şunlar da ilave edilebilir:

Ebrulî kültürde yaşayan farklı etnik ve dinî gruplar arasında kültürel alışverişler (kültürleşme) olduğu gibi dinî senkretik (bir inanç pratiğinin farklı bir dinin unsurlarını barındırarak yeni bir form kazanması) pratikler de söz konusudur. Varlığını günümüze kadar devam ettiren bu unsurlar, istikrar ve huzur dönemlerine bağlı olarak gelişebilmektedir, çünkü böyle dönemlerde sınırlarda esneklik ve etkileşim daha fazladır (Su, 2009: 197; Güvenç, 1994: 126).

Ebrulî kültürdeki etnik kimlik tanımlamaları, çapraz kategorizasyonlar biçiminde kendini gösterebilmektedir. Bu durum, özellikle Müslümanlar için geçerlidir. Köken gözetilmeden, kendini hem Kürt hem de Arap olarak ifade eden tanımlama biçimleri olabilmektedir. Bu yönüyle ebrulî kültür, etnisizmi barındırmamaktadır. Bununla birlikte, etnomerkezcilik (dışarıdakilere engel olmaktan çok kendi grubuna dönük aidiyet bilinci) tanımlamaları da söz konusudur. Fakat bu, ebrulî kültürün etnisizme giden dinamikleri barındırdığını söylemeye engel değildir.

94

Tüm bu açıklamalara ek olarak şunu söylemek mümkündür: Ebrulî kültür, kendi birliğindeki ben(grup) ve diğer(ler)inin birbirlerine dönük öznesel/değersel konularına olduğu gibi öznelin içinde bulunduğu daha kuşatıcı (bir bütün olarak ebrulî) olan varlık alanına da işaret etmektedir. Varoluş içindeki yer(imiz): “Ben’in kendini varlıkla beraber tanımaya çalışması, hatta kendinden önce varlığın ne olduğu konusunda açık seçik bir fikre sahip olması gerekir. Varlık, “ben” dâhil her şeyi kuşatıp öncelediğine göre “ben” bilgisine, varlık bilgisinden başlamak gerekir.” (Kalın, 2016: 457). Bu açıdan ebrulî kültürün değerini kaybetmemesi *irfân*’ı da gerekli kılmaktadır.

### Sonuç

Batı ülkeleri, sosyo-kültürel meselelerine kendi anlam kodlarından yaklaşım sergileyerek çokkültürcülük politikalarını tartışmışlardır. Zamanla bu tartışmalar, Türkiye’de de yükselişe geçmiş, fakat kavram sorunsalı da kendini göstermiştir.

Türkiye, tarihî geçmişi ve sosyal yapısı itibariyle Batı ülkelerinden farklı bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla Türkiye’nin sosyo-kültürel durumuna çokkültürlülük, mozaik, melez ve gökkuşağı gibi kavramlarla işaret etmek yeterli değildir, hatta yanıltıcı olabilmektedir. Bu nedenle ebrulî kültür kavramı önerilmiştir.

Ebrulî kültür kavramı karşılaşma, etkileşim ve değişimi, değer merkezli olmak üzere deneyimlemiş farklılıkların, erimeden ve birbirini dışlamadan/yalıtmadan, aynı zamanda özgül sınırlara ve etkileşimlere içkin

biçimde bir arada yaşama tecrübesine ve bu tecrübeyi kuşatan bir alana işaret etmek üzere kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır.

Ebrulî kültürdeki farklı etnik ve dinî grupların (renklerin) çapraz kategorizasyonlar biçimindeki konumlanmaları, diğerine (ve aynı zamanda kendi değerine) hak ettiği kadar değer vermek temelindeki etkileşimler ve sürdürülebilirlik esasıyla günümüze kadar gelebilmiştir.

Ebrulî kültür alanı, küreselleşme sürecinde kendini gösteren yeni kimliklenme stratejileriyle değerini kaybetme riski taşımaktadır. Yeniden icat edilen etnik kimliklenmeler, kavrayıcı ve derin bir şekilde farklılıkları kuşatan ebrulî kültürün etkileşim alanını etnik bileşenlere indirgeme özelliğiyle ön plana çıkabilmektedir. Bu yönüyle dışlama sorunu, değersizleştirme biçiminde kendini göstermektedir.

Etnisizmin barındırdığı, özellikle dil merkezindeki dışlama ve dâhil etme stratejisi yönündeki problemleri elimine eden ebrulî kültür, krizleri çözebilme potansiyeline sahip olmuştur, fakat günümüzde bu potansiyel azalmaya doğru gitmektedir. Makalede bu azalma, tarihî süreçte yaşanmış bazı çatışmalı krizler dışında, gökkuşağı örnekleriyle de vurgulanmıştır: Ebrulî kültüre kıyasla gökkuşağı ve mozaik mesafesi, etkileşimlerin sürekliliğinden ziyade geçici ve nispeten yalıtılmış bir konumlanma biçimi olarak yorumlanmıştır.

Ebrulî kültür, ideolojik konumlanmalardan ziyade yüzyıllardır birikerek günümüze kadar gelebilen yaşanmışlık birikimine dayanmaktadır. Bu kültür, hem gündelik yaşamın inşasında hem de geleceğe dönük sosyal, ekonomik ve siyasi bilimlerin gelişmesinde önemle okunması gereken hassas bir alandır. Dolayısıyla ebrulî kültürün kendi içinden ve bağlamına uygun okumalarla araştırılması gerekir.

### Kaynakça

- Ağırakça, A. (2009). İslâm Tarihi Boyunca Mardin’de Birlikte Yaşamının Dini ve Sosyal Boyutları. Türkiye’de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği içinde (s.35-43). T.C. Mardin Valiliği.
- Akyüz, G. (2006). Süryanilerin Hıristiyan ve Müslüman Araplarla Olan İlişkileri. İ. Özcoşar (Ed.). I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu 26-27-28 Mayıs 2006 içinde (s.527-537). Mardin.
- Akyüz, H. G. (2009). Bizanslılar, Selçuklular, Artuklular ve Osmanlılar Döneminde Antakya Süryanî Kadim (Ortodoks) Kilisesi’nin Patriklik Merkezinin ve Süryanîlerin Durumu. Türkiye’de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği içinde (s.59-73). T.C. Mardin Valiliği.
- Assmann, J. (2001). Kültürel Bellek (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Azimli, M. (2005). Müslüman-Süryani İlişkilerine Giriş. A. Taşgın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli (Yay. haz.). Süryaniler ve Süryanilik içinde (Cilt. I, s. 37-47). Ankara: Orient.
- Barutçugil, H. (2010). Ebrulî Mardin. T.C. Mardin Valiliği.

- Berry, J. W., Poortinga, Y.P., Breugelmans, S. M., Chasiotis, A. ve Sam, D. L. (2015). *Kültürlerarası Psikoloji* (3. bs.). L. P. Tosun (Çeviri Ed.). Ankara: Nobel.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşına Kitaplar.
- Bourse, M. (2009). *Mezleliğe Övgü* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Buckingham, J.S. (1827). *Travels in Mesopotomia*. London: H. Colburn.
- Bulaç, A. (2009). *Bir Arada Yaşama Tecrübesi Mardin Modeli. Türkiye’de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği içinde* (s.139-153). T.C. Mardin Valiliği.
- Burke, P. (2011). *Kültürel Mezlelik* (M. Topal, Çev.). İstanbul: Asur.
- Dolapönü, H. (1972). *Tarihte Mardin*. P. C. Aydın (Yay. haz.). İstanbul: Hilal Matbaacılık.
- Doğan, M. (2008). *Büyük Türkçe Sözlük* (4. bs.). İstanbul: Pınar.
- Doğruel, F. (2013). *Hatay’da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü* (3. bs.). İstanbul: İletişim.
- Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük* (T. A. Onmuş, Çev.). İstanbul: İletişim.
- El-Batâyine, M. D. (2000). *Arap Kökenli Hıristiyanlar ve İslam Fetihleri ile Olan İlişkileri* (A. Bakır, Çev.). *Belleten*, Aralık 1999, Cilt. 63 (238), 869-934.
- Eriksen, T. H. (2004). *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış* (E. Uşaklı, Çev.). Ankara: Avesta Basın Yayın.
- Eriksen, T. H. ve Nielsen, F. S. (2014). *Antropoloji Tarihi* (4.bs., A. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Göktaş, H.R. (2016). *Bensenöğ: Türkçenin Ruhu*. İstanbul: Külliyyat.
- Göle, N. (2008). *Melez Desenler* (3. bs.). İstanbul: Metis.
- Graeber, D. (2017). *Değer Teorisi* (B. Kıcı, Çev.). İstanbul: Sel.
- Güvenç, B. (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi.
- Halliwel, Martin (2007). *American Culture in the 1950s*. Edinburgh: Edinburgh Universtiy.
- Hançerlioğlu, O. (2012). *Felsefe Ansiklopedisi* (5. Baskı, Cilt. 4). İstanbul: Remzi.
- Hortaçsu, N. (2007). *Ben Biz Siz Hepimiz: Toplumsal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler*. Ankara: İmge.
- Kalın, İ. (2016). *Ben, Öteki ve Ötesi* (5. bs.). İstanbul: İnsan.
- Karlığa, B. (2009). *İslam ve Batı Dünyasında Çoğulculuk ve Birlikte Yaşama Tecrübesi. Türkiye’de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği içinde* (s.27-33). T.C. Mardin Valiliği.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak* (B. Özkul, Çev.). İstanbul: Metis.
- Kılıçbay, M. A. (1998). *Siyasetsiz Siyaset*. Ankara: İmge.
- Kymlicka, W. (2015). *Çokkültürlü Yurttaşlık* (2. bs., A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Omay S. B. ve Dinç, F., (2009). *Mardin Tasavvuf Geleneğinin Birlikte Yaşama Kültürüne Katkıları. Türkiye’de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği içinde* (s.75-85). T.C. Mardin Valiliği.
- Ortaylı, İ. (2001). *Osmanlı Toplumunda Aile* (3. bs.). İstanbul: Pan.

- Özcoşar, İ. (2005). Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Süryani Kadimler. A. Taşğın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli (Yay. haz.). Süryaniler ve Süryanilik içinde (Cilt. II, s. 209-238). Ankara: Orient.
- Özcoşar, İ. (2009). Etnik ve Dinsel Sınırlar Bağlamında Mardin. Türkiye'de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği içinde (s.101-105). T.C. Mardin Valiliği.
- Özcoşar, İ (2017). Şehir ve Kimlik: Mardinli Kimliklerin Tarihi Arka Planı. Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(1), s.1-29.
- Özmen, A. (2006). Turabdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Öztürk, A. (2006). 19. Yüzyıl Mardin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkilerine Örnekler. İ. Özcoşar (Ed.). I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu 26-27-28 Mayıs 2006 içinde (s. 519-524). Mardin.
- Sarı, E. (2010). Mardin'de Kültürlerarasılık. İstanbul: İletişim.
- Seyfeli, C. (2005). Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı. A. Taşğın, E.Tanrıverdi ve C. Seyfeli (Yay. haz.). Süryaniler ve Süryanilik içinde (Cilt I, s.251-265). Ankara: Orient.
- Shaw, S. (1985). Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu. A. Günlük (Çev.). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi içinde (Cilt. 4, s. 1002-1006). İstanbul: İletişim.
- Soykan, T. (2000). Osmanlı İmparatorluğunda Gayri Müslimler. Nuri Bilgin (Der.). İstanbul: Bağlam.
- Su, S. (2009). Hurafeler ve Mitler. İstanbul: İletişim.
- Şer, A. (2002). Siirt Vakayinamesi (C. Kabadayı, Çev.). İstanbul: Yaba.
- Tarhan, N. (2010). Toplum Psikolojisi (2. bs.). İstanbul: Timaş.
- Taylor, C., Appiah, K. A., Habermas, J., Rockefeller, S. C., Walzer, M. ve Wolf, S. (2014). Çokkültürcülük (4. bs.). A. Gutman (Yay. haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Türkdoğan, O. (1999). Etnik Sosyoloji (3. bs.). İstanbul: Timaş.
- Yalap, A. (2011). Bizim Köyün Papazıdır. İstanbul: İletişim.
- Yapıcı, A. (2004). Din Kimlik ve Ön Yargı. Adana: Karahan.
- Yeşilmen, H. (2017). Mahallemiler: Değişim-Kimlik-Din. Konya: Çizgi.
- Yuvalı, A. (1996). Mozaik Kültür Kavramının Türk Kültür Tarihi Bakımından Değerlendirilmesi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7, 211-217.



## Mardin Dinî Mûsikî Kültüründe Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir

Egecan Aydın<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışmanın konusu, Mardin dinî mûsikî kültüründe “Mevlidhânlık” geleneği içinde yetişen Hâfız Mehmet Ali Demir’in yeri ve önemidir. Mardin’in dinlerin bir arada yaşayabildiği kadim bir şehir olması dinî mûsikîyi geliştirmiş; câmi mûsikîsi de böylelikle zengin bir kültürel yapı oluşturmuştur. Hâfız Mehmet Ali Demir, Mardin’de câmi mûsikîsinin önde gelen önemli bir icrâcisidir. Aynı zamanda Demir, yörede var olan “Mevlidhânlık” geleneğinin yaşayan son temsilcilerinden biridir. Bu çalışmanın amacı, Mardin’de var olan dinî mûsikî kültürünü genel hatlarıyla ifade edebilmek ve bu kültür içinde yetişen Hâfız Mehmet Ali Demir’in yörede ön plana çıkan icrâ örneklerini sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mardin, dinî mûsikî, mevlidhân, Hâfız Mehmet Ali Demir.

### Mawlidhan Hâfız Mehmet Ali Demir in Mardin Religious Music Culture

**Abstract:** The subject of this study is the place and importance of Hâfız Mehmet Ali Demir, who has been raised within Mardin religious music culture and Mawlidhani tradition. The fact that Mardin is an ancient city where religions can live together has led to the development of religious music, and thus the mosque music has reached a form of rich cultural structure. Hâfız Mehmet Ali Demir is a prominent performer of the mosque music in Mardin. At the same time, Demir is one of the last living representatives of the Mawlidhâni tradition. The aim of this study is to express the religious music culture that exists in Mardin in general and to present prominent-in-region performance examples of Hâfız Mehmet Ali Demir, who has been raised within this culture.

**Keywords:** Mardin, religious music, the mawlidh, Hâfız Mehmet Ali Demir.

<sup>1</sup> Uzman Sınıf Öğretmeni, Mardin Kızıltepe Şenyurt İlkokulu, [egecanaydin@hotmail.com](mailto:egecanaydin@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3702-7322>



## Giriş

Mardin tarihi, yapılan arkeolojik kazılarla M.Ö. 8000-7000 yılları arasındaki Erken Neolitik döneme kadar gitmektedir (Mak, 2017: 39). M.Ö. 4500'lerden (Ahunbay, 2005: 78) günümüze kadar Subariler, Sümerler, Akadlar, Babiller, Hititler, Midiler, Asuriler, Urartular, Sityaniler, Midyaniler, Persler, Makedonyalılar, Slokiler, Partlar, Abgarlar, Romalılar, Rumlar, Araplar, Emeviler, Abbasiler, Kundaçoğulları, Hamdaniler, Büveyhliler, Mervaniler, Selçuklular, Artuklular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler ve Osmanlılar olmak üzere birçok uygarlığın devlet kurduğu Mardin şehrinin kim tarafından ve ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir (Dolabeni, 1972: 21-74).

Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki Mezopotamya toprakları üzerinde yer alan, tarihsel süreçte birçok uygarlığa ev sahipliği yapan, “Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet” gibi semavî dinlerin buluşma noktası olan (Mak, 2017: 60-69) Mardin şehri, tarih boyunca “Marde, Maridin, Merdin, Maridin” gibi isimlerle anılmıştır. “Mardin” ismini ise tarihte ilk defa Romalı tarihçi Ammianus Marcellinus ifade etmiştir (Taşdemir, 2003: 43).

Günümüz Mardin'in merkezde ağırlıklı olarak Arap ve Türkmen nüfusu yaşamaktadır. Toplumun en kalabalık nüfusunu Kürtler ve Araplar oluşturmaktadır. İslam dininin “Şâfiî” mezhebine mensup insanların oluşturduğu bu topluluklar merkez başta olmak üzere Midyat, Savur ve Nusaybin ilçelerinde yaşamaktadır (Mak, 2017: 64).

Mardin'de -geçmişten günümüze- farklı kültür ve dinler bir arada varlığını sürdürmektedir. İnsanlar arasında din, dil, ırk gibi ayrımlar görülmemektedir. Kültür ve dinlerin iç içe yaşadığı bu kadim kentte insanlar, birbirlerinin dinî bayramlara saygı göstermekte, önemli gün ve gecelerdeki programlarda birbirlerine yardıma koşmakta, hoşgörüyü ön planda tutarak iyi komşuluk ilişkileri kurmaktadır. Müslüman birinin selamına diğer dinlerden başka biri aynı selam hitabı ile karşılık vermekte, Hristiyan birinin bayramına yine diğer dinlerden insanlar aynı şekilde saygı göstermektedir. Bu ve benzeri örneklerle farklılık ve çeşitliliğin hoşgörüyü birleştirdiği bir ortamda mûsikî de, kültürlerin etkileşimi sonucu manevî bir münasebet halini almıştır. Neyzen Niyazi Sayın'ın “iki ses arasındaki manevî münasebet” (Tan, 2008: 21) olarak tanımladığı mûsikî, Mardin'de “câmi, kilise, manastır, medrese, ev ve türbelerde görülmektedir (Özdem, 2005: 334).

Mûsikînin bir kolu olan dinî mûsikî, dinî duygu ve düşüncelerin mûsikî kuralları içinde sözlü ve sözsüz icrâsına denir (Çakır, 2009: 13). Mardin dinî mûsikî kültüründe câmi mûsikî içerisinde, “ezan, kamet, mahfel sürmesi, salâ, salât, salâvat, tekbir, istiğfar, temcid, ferâciye, tevşih, ilâhi, mevlid” formları icrâ edilmektedir (Aydın, 2018: 32-161). Bu formlardan “mevlid” diğerlerinden daha

<sup>2</sup> Çalışmanın öznesini oluşturan Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir, Mardin merkezde yaşayan Şâfiî mezhebine bağlı Arap kökenli Müslüman bir vatandaşdır.

çok öne çıkmaktadır. Mevlid,<sup>3</sup> önemli dinî gün, gece ile diğer önemli gün ve olayların genelinde icrâ edilmektedir. “Ferâciye, temcid, salât-ı kemâliye, salât-ı aşr, teravih salâvatı, mevlid salâvatı” ise ülkemizin başka şehirlerinde nadir olarak görülebilecek, Mardin’e özgü olan câmi mûsikîsi formlarıdır.

Mardin’in Arap topraklarına yakınlığı ve Müslüman kesimin Arap kökenli olması gibi faktörler doğrultusunda dinî mûsikî kültüründe Arap mûsikîsi esintileri görülmektedir (Aydın, 2018: 200). Halk tarafından kullanılan “mensuri, şelgai, hâkimi, dîvan, ibrâhîmî” gibi ülkemizin başka şehirlerinde görülmeyen makamlar bunun örneğidir (Aydın, 2018: 25, 26). Türk mûsikîsi makamlarının da özelliklerini gösteren bu makamlar, dinî mûsikîde Türk-Arap etkileşimi ile yeni bir sentez doğurmuştur. Mevlidhan Hâfız Mehmet Ali Demir de bu sentez kültürünün içinde yetişen günümüz Mardin dinî mûsikî kültürünün yaşayan bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 1. Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir

Mardin dinî mûsikî kültüründe Artuklular’dan (1110-1409) günümüze birçok mevlidhân yaşamıştır. Bu mevlidhânlar, yaşadıkları dönemde halk tarafından saygı gören ve sevilen kişiler olmuştur (Aydın, 2018: 180-186). Bunların içinden, günümüzde gerek yaşayışı gerek kişiliği gerekse icrâsı ile öne çıkan bir mûsikîşinas vardır. Bu mûsikîşinas, Mardin’de var olan dinî mûsikî kültürü içinde “mevlidhân” geleneği ile meşk usûlü yetişmiş, halk arasında “Hâfız Ali” olarak ün salan Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir’dir.<sup>4</sup>

Mehmet Ali Demir, 1943 yılında Mardin ilinin Kabala mahallesinde doğmuştur. Demir, küçük yaşta geçirdiği bir rahatsızlık sebebiyle gözlerindeki görme yetisini yitirmiştir. Ulu Câmiî merhum imamı Mevlidhân Hâfız Mehmet Esad Aydınöz, Demir’i çok sevmiş ve onu diğer talebelerinden ayrı tutmuştur. Demir, hafızlığı Aydınöz’ün kendisine gösterdiği özel ilgi ve hocalığı sayesinde 1 Şubat 1961 tarihinde, “iyi” dereceyle almıştır (Aydın, 2018: 187, 188). Demir, hocası ile birlikte uzun yıllar katıldığı mevlidlerde hocasından meşk ederek “mevlidhân” geleneğine dolaylı olarak katılmış ve bu geleneğin günümüzde yaşayan son temsilcilerinden biri konumuna ulaşmıştır.

Demir’in içinde yer aldığı meşk silsilesi şu şekildedir: Abdurrahman İnan (1896-1982), Abdülkerim Atasayar (1905-1975), Kemav Heve (doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir), Mehmet Ürün (1919-1996), Mehmet Esad Aydınöz (1920-1983), Halil Bilgin (1923-1987), Şeyhmus Tatlıdede (1934-1990), Cevat Aygüler (1939,...), Mehmet Ali Demir (1943,...), Zeki Çalka (1944,...), Hasan Yenigün (1957,...), Adnan Oyman (1958,...) (Aydın, 2018: 182-186).

<sup>3</sup> Mardin’de, Ahmed İbn-i Hacer el-Heytemî’ye ait “en-Nî’metü’l-Kübrâ Ale’l-Âlem Fi Mevlidi Seyyidi Veleli Âdem” isimli mevlid icrâ edilmektedir.

<sup>4</sup> Mehmet Ali Demir, talebeliği ile birlikte müezzin olarak emekli olduğu Ulu Câmiî’nde yaklaşık elli yıl geçirmiştir (Aydın, 2018: 175) Ulu Câmiî ile bütünleşen Demir, âmâ gözleriyle, Ulu Câmiî minâresinin içinde kaç basamak merdiven olduğundan şehrin herhangi bir yerinden Ulu Câmiî’ne nasıl gideceğine kadar birçok insandan daha bilgilidir.

### 1.1 İcrâ Ettiği Formlar

Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir, dinî mûsikîye ait “beş vakit ezan, kamet, mahfel sürmesi, Cuma salâsı, cenaze salâsı, salât-ı ümmiye, salât-ı kemâliye, salât-ı aşr, teravîh salâvatı, mevlid salâvatı, tekbir, istiğfar, tilavet-kıraat, temcid, ferâciye, mevlid, tevşih, ilâhi, kaside, şuşul” formlarını icrâ etmektedir (Aydın, 2018: 31-166).

Mardin’de Ramazan ve Kurban Bayramı sabahları özellikle Ulu Câmii’nin minaresinden sabah namazı vaktinden önce fasıl şeklinde yöreye özgü makam ve tavir içerisinde sırasıyla “temcid, istiğfar, istiğfar duası, tekbir, kasîde, tekbir, ezan, salâvat ve ferâciye” icrâ edilir (Aydın, 2018: 30). Bu geleneği Mardin’de yıllardır mevlidhânlar sürdürmüştür. Gelenek, günümüzde Demir tarafından devam ettirilmektedir. Ulu Câmii’nin yanında, Akkoyunlu Devleti döneminde (1433-1473) yapılan Kasımiye Medresesi’nin (1445) avlusunda Ramazan aylarında açık havada teravîh namazı kılınmaktadır. Osmanlı Devleti döneminde (1514-1922) yapılan Reyhaniye Câmii’nde asırlardır her perşembe ikindi namazının farzının hemen bitiminde cemaat tarafından cumhur halinde salât-ı kemâliye; şehirdeki câmilerin genelinde sabah ezanlarından önce temcid, genellikle cuma günleri Cuma ezanından hemen önce ise ferâciye icrâ edilmektedir (Aydın, 2018: 176). İcrâları, sesi ile ön plana çıkan mûsikîşinasların yanında câmilerde görevli olarak bulunan müezzin ve imamlar yapmaktadır. Demir’e gittiği her mekânda halk tarafından saygı duyulduğu için icrâların kendisine bırakıldığı görülmektedir.



Şekil 1. Hâfız Mehmet Ali Demir, 21 Eylül 2018, Mardin Ulu Câmii, Fotoğraf: Egecan AYDIN.

### 1.1.1. Tevşih

Halkın sevgisini kazanmış olan Demir, günümüzde Mardin'deki mevlid merasimlerinin genellikle büyük bir bölümüne icrâcı olarak katılmaktadır. Demir tarafından mevlid aralarında okunan tevşihler 2018 yılında yayınlanan yüksek lisans tezinde ilk defa notaya alınmıştır.<sup>5</sup> Örneğine daha önce hiçbir yerde rastlanılmayan tevşihler, mevlidin bölümleri<sup>6</sup> arasında geçişi sağlamaktadır. Mevlidin her bölümü ayrı makamlarda icrâ edildiği için tevşihler makam geçişlerini sağlamak gibi bir görevi de üstlenmekte, aynı zamanda icrâcılara kısa süreli dinlenme imkânı sağlamaktadır.

Mevlid aralarında tevşihler “sabâ, hicaz, hüseynî, uşşâk, hüzzam, segâh, hicaz-hümâyun, bûselik” makamlarında icrâ edilmektedir. Sabâ makamı ile başlayıp yine sabâ makamı ile son bulan on iki tevşih, Mardin'de mevlidin belirli bir gelenek içerisinde icrâ edildiğinin göstergesidir (Aydın, 2018: 140-160).

Mevlid içinde icrâ edilen tevşihlerin büyük bölümü özgün birer örnek durumundadır. Mevlidin başlangıcına hazırlayan ve aynı zamanda tevşihlerin ilki olan Arapça güfteli bu örnek, saba makamının özelliklerini ana hatlarıyla yansıtmaktadır. Dügah perdesinden başlayıp yine aynı perdede karar verilen bu eser inici ve çıkıcı bir özellik göstermektedir. Demir tarafından icrâ edilen tevşih şu şekildedir (Aydın, 2018: 139, 140):

“Mevlâye sallı ve sellim dâimen ebedâ ‘alâ habîbike hayri’l-halki küllihimi (Hilmi, 2005: 146)! Muhammedün seyyidü’l-kevneyni ve’s-sekaleyn. Ve’l-ferîkayni min ‘urbin ve min ‘acemini (Kaya, 2014: 50). Bûşrâ lenâ ma’şere’l-islâmi inne lenâ. Mine’l-‘inâyeti ruknen gayre münhedimi (Kaya, 2014: 132)! Mevlâye sallı ve sellim dâimen ebedâ. ‘alâ habîbike hayri’l-halki küllihimi (Kaya, 2014: 146)!”

*Efendime (c.c.), sevgiline (s.a.s.), mahlukatın hepsinin en hayırlısına daimâ ve ebediyyen salâtü selam olsun! Hz. Muhammed (s.a.s.) iki dünyanın, insanların ve cinlerin, Arap ve Arap olmayan her iki kesimin de efendisidir. Ey İslâm toplumu! Allah’ın (c.c.) ezeli bir lütfu olarak bizim yıkılmayan bir dayanağımız vardır, ne mutlu bizlere! Ey sahibimiz bütün yarattıklarının en hayırlısı olan sevgilini Hz. Muhammed’e (s.a.s.) sürekli ve ebedi olarak rahmetinle kuşat ve ona esenlik ver!”*

<sup>5</sup> Egecan Aydın, Mardin’de Dinî Mûsikî (Hâfız Mehmet Ali Demir Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

<sup>6</sup> Mardin’de icrâ edilen mevlid dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler, “ed-Dibâce, es-Siffât, Bişâret, el-Vâkıd”dir.

## (SABÂ) TEVŞİH 1

Kaynak: Hâfız Mehmet Ali Demir  
Yöre: Mardin

Derleyen: Egecan Aydın, Muhammet Fatih Kılıç  
Notaya Alan: Murat Birer, Egecan Aydın



Mev lâ ye  
Mu ham me  
Büş râ le  
Mev lâ ye



sa l li ve se l lim dâ i  
dü n sey yi dü l kev ney ni  
nâ ma şe re l is lâ mi  
sal li ve se l lim dâ i



me n e be dâ ha bî bi ke hay  
ve s se ka leyn vel fe rî kay ni min ur  
in ne le nâ mi nel i na ye ti ruk  
me n e be dâ a lâ ha bî bi ke hay



ril hal ki kül li hi mi  
bin ve min a ce mi ni  
nen gay re mün he di mi  
ril hal ki kül li hi mi

## 1.1.2.Salât-ı Aşr

Salât-ı aşr, mevlidin ilk bölümü olan “ed-Dibâce”nin bitiminden sonra bir koro ve bir solo şeklinde -solo icrâsı genellikle Demir tarafından- uşşâk makamında icrâ edilmektedir. İcrâ, çargâh perdesi üzerinden başlayarak inici ve çıkıcı bir seyir göstererek düğâh perdesinde karar vermektedir. Demir tarafından icrâ edilen salât-ı aşr şu şekildedir (Aydın, 2018: 70-73):

“Sallû ‘aleyhi ve sellimû teslimâ! Hattâ tenâlû cenneten ve ne‘imâ! Allahü yeczi men yusallî merreten. ‘Aşran ve yudhâ fi’l-cînâni mukîmâ. Ya ‘âşikîne Muhammeden hayre’l-melâ! Sallû ‘aleyhi ve sellimû fi’l-evvele! Men kad rakâ seb’a’t-tibâki’l-‘âliyah! Sallû ‘aleyhi ve sellimû fi’s-sâniyah! Fî na’tihî kütübü’l-ilâhi bâhisâ. Sallû ‘aleyhi ve sellimû fi’s-sâlisah! Min keffihî ‘aynü’l-mekârimi nâbi’â! Sallû ‘aleyhi ve sellimû fi’r-râbi’ah! ‘Aynü’l-vikâyeti lem tezel lehü hârisâ. Sallû ‘aleyhi ve sellimû fi’l-hâmiseh! Ve-bihî ru’ûsü’l-küfri adhat nâkisah. Sallû ‘aleyhi

ve sellimû fi's-sâdisah! Âyâtühû mislü'l-bürûdi't-tâli'a. Sallû 'aleyhi ve sellimû fi's-sâbi'ah! Vallâhi lem telidi'n-nisâü ke-Âmine! Sallû 'aleyhi ve sellimû fi's-sâmineh! Ve rahmetü'l-lâhi'l-'azîmi'l-vâsi'ah. Sallû 'aleyhi ve sellimû fi't-tâsi'ah! Envâruhû tecli'l-'uyûne'n-nâzıra. Sallû 'aleyhi ve sellimû fi'l-'âşirah!

*Ona teslimiyetle salât ü selâm edin! Böylece cennete ve nimete erişesiniz! Allah (c.c.) bir kere salât edeni bile mükafatlandırır. On kez salât edeni ise cennetlerde kalıcı kılar. Ey seçkinlerin en hayırlısı olan Muhammed'e (s.a.s.) âşık olanlar! Ona birinci kez salât ü selâm edin! Ey yedi kat yüce semaya yükselen! Ona ikinci kez salât ü selâm edin! İlâhî kitaplar onu övme konusunda araştırma içindedir. Ona üçüncü kez salât ü selâm edin! Avcundan asalet pınarı çıkan! Ona dördüncü kez salât ü selâm edin! Onu koruyucu gözü devamlı onun bekçisidir. Ona beşinci kez salât ü selâm edin! Ve onunla küfrün başları eksilir. Ona altıncı kez salât ü selâm edin! Onun varlığının delilleri tıpkı doğan serinlik gibidir. Ona yedinci kez salât ü selâm edin! Allah'a (c.c.) yemin olsun ki hiçbir kadın Âmine gibi çocuk doğurmamıştır! Ona birinci kez salât ü selâm edin! Yüce Allah'ın (c.c.) rahmeti geniştir. Ona dokuzuncu kez salât ü selâm edin! Onun nurları bakan gözlere tecelli eder. Ona onuncu kez salât ü selâm edin!"*

## UŞŞÂK SALÂT-I AŞR

Kaynak: Hâfız Mehmet Ali Demir  
Yöre: Mardin

Derleyen: Egecan Aydın, Muhammet Fatih Kılıç  
Notaya Alan: Murat Birer



Sal lû a ley hi ve sel li mû tes li mâ  
Al la hü yec zî me n yu sal lî mer re ten  
ya â şî kî ne Mu ha m me den hay re l me lâ  
men ka d ra kâ seb a t ti bâ kul â li yeh  
fi na ti hî kü tü bü l i lâ hi bâ hi sâ  
min ke f fi hî ay nü l me kâ ri mi nâ bi â  
ay nü l vi kâ ye ti le m te zel le hû hâ ri sâ  
vebi hî ru û sül kü f ri ad hat nâ ki sah  
a yâ tü hû mis lü l bü rû dit tâ li a  
val lâ hi lem teli di n ni sâ ü ke Â mi ne  
ve ra h me tül lâ hil a zî mi l vâ si ah  
en vâ ru hû tec lil u yû ne n nâ zı ra

106



hat tâ te nâ lû ce n ne ten ve ne î mâ  
aş ra n ve yud hâ fi l cî nâ ni mu kî mâ  
sal lû a ley hi ve sel li mû fil e v ve le  
sal lû a ley hi ve sel li mû fis sâ ni yeh  
sal lû a ley hi ve sel li mû fis sâ li seh  
sal lû a ley hi ve sel li mû fir râ bi ah  
sal lû a ley hi ve sel li mû fil hâ mi seh  
sal lû a ley hi ve sel li mû fis sâ di seh  
sal lû a ley hi ve sel li mû fis sâ bi ah  
sal lû a ley hi ve sel li mû fis sâ mi neh  
sal lû a ley hi ve sel li mû fit tâ si ah  
sal lû a ley hi ve sel li mû fil â şî ra h

### 1.1.3. Ferâciye

“Kurtuluş” ve “ferahlık” anlamlarına gelen ferâciye, Arapça “f-r-c” kökünden gelir. Ferâciye, doğum yapacak kadının doğumunun rahat geçmesi, hastanın sağlığına ve mahkûmun özgürlüğüne kavuşması, ölüm sırasındaki birinin son nefesini kolay vermesi, Allah’tan (c.c.) hayırlı eş, iş, sağlık, mutluluk, gibi



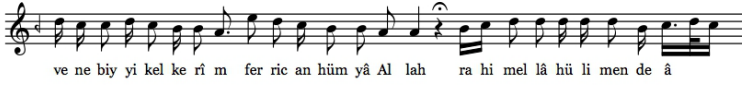
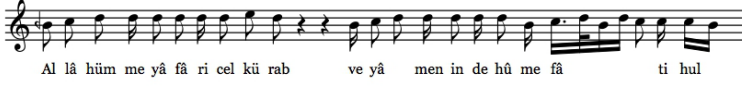
konularda bir şey istemek sebebiyle istenilen vakitte icrâ edilebilen bir câmi mûsikîsi formudur (Akpınar, 2008: 190).

Genellikle uşşâk makamında okunan ferâciyeye segâh perdesi üzerinden başlanılır. Çıkıcı ve inici bir seyir ile düğâh perdesinde karar verilir. Demir tarafından icrâ edilen ferâciye şu şekildedir (Aydın, 2018: 91, 92):

“Allâhümme yâ fârice'l-kürab! Ve yâ men 'indehû mefâtihu'l-ferac!  
İlâhi feracüke karîb. Ve kâsîdüke lâ yahîb yâ Allah! Allahüme ferric 'an  
külli merîdin ve gâibin ve mehmûmin ve megmûmin ve medyûnin ve  
mescûnin ve dîkatin ve 'usrin min ümmeti Muhammed! Bi-câhi'l-  
Kur'âni'l-'azîm! Ve nebiyyike'l-kerîm! Ferric 'anhüm yâ Allâh! Rahîme'l-  
lâhü li-men de'â lehüm. Bi's-sihhati ve's-selâmeti ve'l-'âfiyeh!

*Ey Allah'ım (c.c.), ey sıkıntılıların ferahlatıcısı! Ey ferahlığın anahtarlarının kendisinde olduğu Allah'ım (c.c.)! Senin ferahlatman yakındır. Vereceğin rahatlık boşa çıkmaz yâ Allah (c.c.)! Ey Allah'ım (c.c.)! Kur'ân-ı azîmü'ş-şân ve şerefli Peygamber'in (s.a.s.) hürmetine, ümmet-i Muhammed'den (s.a.s.) olan her hasta, kaybolmuş, kederli, dertli, borçlu, hapsedilmiş, darda ve sıkıntıda olan kimseleri feraha eriştir! Yüce Kur'ân hürmetine! Şerefli Peygamber'in (s.a.s.) hürmetine! Onları feraha eriştir yâ Allah (c.c.)! Onlar için duâ edene Allah (c.c.) rahmet etsin! Sağlık, esenlik ve âfiyetle!”*

## UŞŞÂK FERÂCIYE

Kaynak: Hâfız Mehmet Ali Demir  
Yöre: MardinDerleyen: Egecan Aydın, Muhammet Fatih Kılıç  
Notaya Alan: Murat Birer

## 1.1.4. Temcid

Ezandan ayrı olarak okunan bir dua niteliğinde olan temcid, “ululama, ağırlama anlamlarına gelmektedir (Sezikli, 2011: 410). Allah’ı (c.c.) öven sözlerden oluşan temcid, genellikle sabah ezanı vaktinde genellikle saba makamında okunur. Dügâh perdesiyle başlayıp yine aynı perdeyle karar veren icrâ, inici ve çıkıcı bir seyir göstermektedir. Demir tarafından icrâ edilen temcid şu şekildedir (Aydın, 2011: 88, 89):

“Allahümme ya Hayy ya Kayyûm! Yâ Bedî‘a’s-semâvâti ve’l-ard! Yâ mâlike’l-mülki yâ ze’l-celâli ve’l-ikrâm! Allahümme ya müfettiha’l-ebvâb! Ve yâ müsebbibe’l-esbâb! Yâ kâdiye’l-hâcât! İftah lenâ hayre’l-bâb. Yâ Allah (c.c.)!

Hayy ve Kayyum olan ey Allah'ım (c.c.)! Ey gökleri ve yeri eşsiz bir şekilde yaratan! Ey mülkün yegâne mâliki! Ey azamet ve ikram sahibi! Ey kapıları ardına kadar açan Allah'ım (c.c.)! Ey sebeplerin ilk sebebi! Ey ihtiyaçları karşılayan! Bize hayırlı bir kapı aç. Yâ Allah (c.c.)!"

### SABÂ TEMCİD

Kaynak: Hâfız Mehmet Ali Demir  
Yöre: Mardin

Derleyen: Egecan Aydın, Muhammet Fatih Kılıç  
Notaya Alan: Murat Bîrer



#### 1.1.5. Salât-ı Kemâliye

Salât-ı kemâliye Kadîrî, Halvetî ve Rıfâiyye tarîkatları tekkelerinde zikir öncesinde (Özcan, 2009: 16) okunan bir salâvattır (Akpinar, 2011: 70). Salât-ı kemâliye, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) olan sevginin bir ürünü olarak onu övmek için yazılmıştır. (Yılmaz, 2016: 12). Salât-ı kemâliyenin güftesi, Mustafa Kemâleddin Bekrî Efendi'ye aittir (Kılıç, 2015: 311).

Salât-ı kemâliye, genellikle uşşâk makamında icrâ edilir. Dügâh perdesiyle başlayıp yine aynı perdeyle karar veren icrâ, inici ve çıkıcı bir seyir

göstermektedir. Demir tarafından icrâ edilen salât-ı kemâliye şu şekildedir (Aydın, 2018: 62-66):

“Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ seyyidinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih! Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ rasûlinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih! Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ rasûlinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih! Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ nebiyyinâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih. Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ şemsi’d-duhâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih! Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ bedri’d-dücâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih! Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ hayri’l-verâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih! Allahümme salli ve sellim ve bârik ‘alâ nûri’l-hudâ Muhammedin ve ‘alâ âlihî ‘adede kemâli’l-lâhi ve kemâ yelîku li-kemâlih!

Allah’ım (c.c.)! Efendimiz Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve selleme âline senin nezdindeki kemâlât adedincede ve O’ndaki (s.a.s.) kemâlâta yaraşacak tarzda salâtu selâm ve bereketler ihsân eyle! Allah’ım (c.c.)! Resulümüz Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve selleme âline senin nezdindeki kemâlât adedincede ve O’ndaki (s.a.s.) kemâlâta yaraşacak tarzda salâtu selâm ve bereketler ihsân eyle! Allah’ım (c.c.)! Nebiyyimiz Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve selleme âline senin nezdindeki kemâlât adedincede ve O’ndaki (s.a.s.) kemâlâta yaraşacak tarzda salâtu selâm ve bereketler ihsân eyle! Allah’ım (c.c.)! Kuşluk vaktinin güneşi Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve selleme âline senin nezdindeki kemâlât adedincede ve O’ndaki (s.a.s.) kemâlâta yaraşacak tarzda salâtu selâm ve bereketler ihsân eyle! Allah’ım (c.c.)! Karanlığın aydınlığı Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve selleme âline senin nezdindeki kemâlât adedincede ve O’ndaki (s.a.s.) kemâlâta yaraşacak tarzda salâtu selâm ve bereketler ihsân eyle! Allah’ım (c.c.)! Mahlûkâtın en hayırlısı Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve selleme âline senin nezdindeki kemâlât adedincede ve O’ndaki (s.a.s.) kemâlâta yaraşacak tarzda salâtu selâm ve bereketler ihsân eyle.”

## UŞŞÂK SALÂT-I KEMÂLİYE

Kaynak: Hâfız Mehmet Ali Demir  
Yöre: Mardin

Derleyen: Egecan Aydın, Muhammet Fatih Kılıç  
Notaya Alan: Murat Birer



Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ  
Al la hüm me sal li ve sel lim ve bâ



ri k a lâ sey yi di nâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ hay ril ve râ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ nû ril hü dâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ be ş i ri nâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ ne zi ri nâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ ken zil a tâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ ş em sid du hâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ Ra s û s û nâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ ne biy yi nâ Mu ham me din ve a lâ  
ri k a lâ bed rid du câ Mu ham me din ve a lâ

â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ  
 â li hí a de de ke mâ

lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ  
 lil lâ hi ve ke mâ

ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih  
 ye li ku li ke mâ lih

## Sonuç

Mardin’de bazı dinî mûsikî formları ve bu formların icrâ tavırları ülkemizin diğer bölgelerinden farklı olarak kendine has bir niteliğe sahiptir. Câmî, kilise, manastır, medrese, ev ve türbelerde karşımıza çıkan dinî mûsikî kültüründe, yöreye özgü gelenekleşen uygulamalar görülmektedir.

Ülkemizin diğer şehirlerinde unutulmasına rağmen Mardin’de halk tarafından yaşatılan salât-ı aşr, salât-ı kemâliye, temcid, ferâciye gibi dinî mûsikî formları vardır. Salât-ı aşr, mevlidin “ed-Dibâce” ve “es-Sıffât” bölümleri arasında icrâcıları dinlendirmek için okunur. Koro ve solo dönüşümlü olarak çargâh ile rast perdeleri arasında ritmik bir şekilde seyredilerek uşşâk makamında icrâ edilmektedir. Tekke zikirlerinde icrâ edilen salât-ı kemâliye, Mardin’de câmi mûsikîsi kültüründe yaşatılmaktadır. Gerdaniyye ve uşşâk perdeleri arasında seyredilen kemâliye, Mardin’de özellikle teravîh ve bayram sabahlarının vazgeçilmez bir salâttır. Genellikle sabah namazı vakitlerinde icrâsı duyulan temcid, düğâh ile nevâ perdeleri arasında, okunması için belirli bir vakti olmayan ferâciye ise düğâh ile hüseyinî perdeleri arasında seyredilerek icrâ edilmektedir. Genellikle dört-beş ses aralığında icrâsı yapılan bu formlar hem halkın geçmişten gelen kültürlerini benimseyip yaşattıklarını hem de Mardin dinî mûsikîsindeki okuyuş tavrını göstermektedir.

Mardin’de icrâ edilen dinî mûsikî, makam ve tavır bakımından Arap mûsikîsi ile benzer bir özellik taşımaktadır. Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir ise Mardin’de “Mevlidhânlık” geleneği içinde yetişmiş ve bu silsilenin yaşayan son temsilcilerinden olmasıyla dinî mûsikî formlarının en güzel uygulayıcılarından biri olarak ön plana çıkmaktadır.

Küçük yaşta görme yetisini kaybetmesine rağmen Kur’an-ı Kerim’i dinlemek sûretiyle ezberleyen ve talebeliği ile birlikte Ulu Câmiî’nde yaklaşık elli yıllık bir geçmişi olan Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir, günümüzde özellikle mevlid merasimlerinin baş icrâcisidir.

Mardin’in Arap topraklarına yakın olması ve Arap kültürüne ait insanların fazlalığı mûsikîde Arap etkisini göstermektedir. Bu durum kültürel ve coğrafi yakınlığın doğal bir sonucudur. Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir tarafından icrâ edilen dinî mûsikî formlarının büyük bir bölümü Arapça sözlerden oluşmaktadır. Çalışmamızda bahsedilen formların yanında Demir tarafından “ezan, kamet, mahfel sürmesi, salâ, salât, salâvat, tekbir, istiğfar, Kur’an tilâveti, mevlid, ilâhi ve kaside” formları da icrâ edilmektedir.

Mevlidhân Hâfız Mehmet Ali Demir’in icrâlarında Arap kültürünün yanında İstanbul tekke ve câmi mûsikîsinin de etkilerini görmek mümkündür. Salât-ı kemâliye ve temcid gibi ortak formların varlığı bunun en güzel örneğidir. Aynı zamanda Demir, tok ve gür bir sese sahiptir. Genellikle belli bir makam dizisi olan icrâları birkaç ses aralığındadır. İcrâlarında en çok ön plana çıkan özelliklerden birisi de yöreye özgü bir tavır ile sesini dalgalandırmasıdır.

### Kaynakça

- Ahunbay, M. (2005). *Taşın Belleği Mardin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.  
 Akpınar, H. (2008). *Bir Câmi Mûsikîsi Formu: Feraciye*. 16 Aralık 2018 tarihinde <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/260749> adresinden alındı.  
 Akpınar, H. (2011). *Şanlıurfa’da Dinî Mûsikî*. Ankara: Yayınevi Yayınları.



- Aydın, E. (2018). *Mardin’de Dinî Mûsikî (Hâfız Mehmet Ali Demir Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çakır, A. (2009). *Müziğe Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Dolebeni, M. H. (1972). *Tarihte Mardin*. İstanbul: Resim Ofset Yayınları.
- el-Bûsayrî, M. (2005). *Kasîde-i Bürde* (Ö. F. Hilmi, Çev.) İstanbul: Fatih Yayınevi. (Çalışmanın orijinali 1287’de basılmıştır.)
- Kaya, M. (2014). *Kasîde-i Bürde’yi Türkçe Söyleyiş*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Kılıç, M. (2015). *Mardin’de Bir Salât-ı Kemâliyye Örneği*. 18 Aralık 2018 tarihinde <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/download/article-file/184169> adresinden alındı.
- Mak, M. (2017). *Müziğin Çokkültürlü Kodları; Mardin*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özcan, N. (2009). *Salâ. Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> adresinden alındı.
- Özdem, F. (2005). *Taşın Belleği Mardin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sezikli, U. (2011). *Temcid. Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> adresinden alındı.
- Tan, A. (2008). *Niyazi Sayın’ın Ney Tavrında Perde Pozisyonları*. Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşdemir, M. (2003). *Mardin. Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> adresinden alındı.
- Yılmaz, S. (2016). *Şanlıurfa’daki Teravihlerde Okunan Salât-ı Kemâliyeler*. Sanatta Yeterlilik Tezi: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

## Mimar Dâvud Ağa'nın İmzalı Eserleri ve Üslûbu<sup>1</sup>

Abdülhamit Tüfekçioğlu<sup>2</sup>  
Şerif Tümer<sup>3</sup>

**Öz:** Mimar Sinan'ın çıraklarından olup onun ölümüyle birlikte Hassa Mimarlar Ocağı Teşkilatı'nın başına geçen Dâvud Ağa 1588-98 yılları arasında imparatorluğa başmimarlık yapmıştır. Henüz Mimar Sinan'ın sağlığı ve başmimarlığı döneminde inşa edilen Çarşamba Mehmed Ağa Camisi kitâbesine imzasını koyma şansını elde eden Dâvud Ağa'nın Sinan tarafından başarılı bulunup desteklenen mimarlardan olduğu açıktır. Daha sonra Divanyolu Koca Sinan Paşa Külliyesi ve Sinan Paşa Kasrı'nın çeşme üstündeki kitâbesine imzasını koyan Dâvud Ağa Osmanlı mimarlığı ve Sinan ekolünün devamacısı olmakla birlikte kendi üslup anlayışını da inşa ettiği eserlere yansıtmıştır. Sinan'dan edindiği mimari birikime kendine has üslup özelliklerini de ekleyen Dâvud Ağa kendisinden sonraki mimarları da etkilemiştir. Bu çalışmada Dâvud Ağa imzalı eserler her bakımdan incelenerek başmimarın üslûbu belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Mimarisi, Mimar Dâvud Ağa, Kitâbe, Külliye, Mimar Sinan.

### Style and Signature Work of Architect Dâvud Agha

**Abstract:** Dâvud Ağa, who was one of the apprentices of Mimar Sinan (1588-89), took over the Institution of the Hassa Architects Organization after the death of Sinan, and became chief architecture in the Ottoman State. The Çarşamba Mehmed Ağa Mosque was build in the time of Mimar Sinan, also the Mosque's inscription had arhitect Dâvud Agha's signature. After that, the inscription in the fountain of the Divanyolu Koca Sinan Pasha Complex and Sinan Pasha Kasri had his signature. Dâvud Agha revealed that artifacts in the framework of Ottoman architecture and reflects his unique style of understanding. Sinan also influenced the architects after him, adding his unique stylistic characteristics to the architectural accumulation which he acquired from the network. In

<sup>1</sup> Bu makale "Mimar Dâvud Ağa'nın hayatı, eserleri ve üslup anlayışı" konulu yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, [abdulhamit.tufekcioglu@marmara.edu.tr](mailto:abdulhamit.tufekcioglu@marmara.edu.tr) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5116-0624>

<sup>3</sup> Ar. Gör. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, [serif\\_tumer@hotmail.com](mailto:serif_tumer@hotmail.com) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0108-9647>

addition to the distinctive stylistic features of Dâvud Agha, he was influenced from not only Architect Sinan but also he influenced successor self-styled other architects. In this study, the works signed by Dâvud Ağa, from every aspect and the style of the chief architect will tried to be determined.

**Keywords:** Ottoman Architect, Architect Dâvud Agha, Inscription, Complex, Arthitect Sinan.

## Giriş

Başlangıcından günümüze dek Türk sanatında sayısız mimari eser meydana getirilmiş olup bu eserler mimar ve sanatkârlar eliyle vücut bulmuştur. Ancak bu mimar ve sanatkârlar içerisinde Mimar Sinan'ın tartışılmaz bir yeri vardır. Kendisinden önceki Osmanlı mimarlarından edindiği birikimlere çeşitli yollarla edindiği bilgileri de ekleyen Sinan, Osmanlı mimarlığında klâsik dönem dediğimiz devre damgasını vurmuştur. Kendinden sonra başta Mimar Dâvud Ağa olmak üzere Sedefkâr Mehmed Ağa, Dalgıç Ahmed Ağa gibi çeşitli mimar ve sanatkârlar yetiştiren Sinan, Türk ve İslâm sanatının devamlılığını sağlamıştır.

Türk Sanatı tarihinde en çok tanınan mimar ve sanatkâr Mimar Sinan, yine en fazla tanınan eserler Mimar Sinan'ın eserleridir. Sinan gibi bir dâhinin ardından başmimar olmak beklentilerin karşılanması bakımından oldukça dikkat çekici bir konumda olmaktır. Osmanlı mimarlığının zirve noktalarından olan klâsik dönem (XVI-XVII yüzyıl), Sinan üslûbundan yetişerek onun takipçisi olan Dâvud Ağa tarafından XVI. yüzyılın son çeyreğinde başarılı bir şekilde devam ettirilmiştir. Sinan üslûbuna hâkim olan Mimar Dâvud bilgi, beceri ve mühendislik kabiliyetini kendi üslûp potasında eriterek Sinan sonrası Osmanlı mimarlığının bu geçiş dönemini başarıyla temsil etmiştir.

Bu çalışmada, Mimar Dâvud Ağa'nın hayatına, başmimarlık yolundaki sürecine, deneyimlerine ve eserlerine değinilmiştir. Makaledeki asıl amaç, mimarın üslûp özelliklerini ortaya çıkararak diğer mimarlarla arasındaki üslûp farkını belirlemek bu bağlamda eserlerini diğer sanatkârlardan ayırabilme noktasında yeni görüşler sunabilmektir. Bu noktada Mimar Dâvud Ağa'nın ustası Mimar Sinan'dan farklı olarak eserlerine açıkça imzasını koyduğu ve bu geleneğin kendisinden sonra gelen Sedefkâr Mehmed Ağa, Kasım Ağa gibi mimarlarca devam ettirildiği tespit edilmiştir. Ayrıca Mimar Sinan tarafından sıkça uygulanan mihrap sofası çıkıntısı Dâvud Ağa tarafından Nişancı Mehmed Ağa Camisi'nde çift kademeli olarak uygulanmış ve mihrap sofası çıkıntısı Dâvud Ağa imzalı Koca Sinan Paşa Medresesi'nde de kendisini göstermiştir. Dâvud Ağa döneminde sıkça uygulanan küçük ölçekli (medrese-türbe merkezli) külliyelerdeki türbe sebil birlikteliği yine mimarın kendine has üslûp özelliklerindedir. Bu bilgiden hareketle Gazanfer Ağa külliyesi kesin olarak Dâvud Ağa'ya mâledilebilmiştir.

## 1. Mimar Dâvud Ağa'nın Hayatı Ve İmzalı Eserleri

### 1.1. Mimar Dâvud Ağa'nın Hayatı

Mimar Dâvud Ağa'nın doğum yerine, kökenine ve baş mimarlık dönemine kadar geçirdiği yetişme dönemi hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Mimarın suyolu nâzırlığı<sup>4</sup> (bakanlığı) dönemi haricinde hangi aşamalardan geçtiği hangi görevlerde bulunduğu ve nasıl yetiştiği noktasındaki bilgiler ne yazık ki tahminlerin ötesine geçememektedir. Ancak suyolu nâzırlığı döneminden itibaren Mimar Sinan'ın maiyetinde çalıştığı ve koca mimarın tecrübelerinden istifade ettiği söylenebilir.

Mimar hakkında çeşitli kaynaklarda bazı bilgilere rastlamaktayız. Örneğin Muzaffer Erdoğan, Dâvud Ağa'nın Hasbahçe'deki mimari mektepten yetiştiğini tahmin ederken (Erdoğan, 1955, 181), Celal Esat Arseven, Dâvud Ağa hakkında “*Sarayda hasbahçede ki müessesede neccarlık<sup>5</sup> ve sedefkârî<sup>6</sup> tahsil ederek yetişmiş bir sanatkârdi*” demektedir (Arseven, 1955, 767). Dâvud Ağa'nın Hasbahçe'deki mimarlık mektebinden yetiştiği diğer kaynaklarca da düşünülmektedir (Anonim, 1963, 355-356). Osmanlı mimarlığında her mimarın belirli bir alanda uzmanlık kazanmakta olduğunu bilmekteyiz. Bununla birlikte Dâvud Ağa'nın neccarlık ve sedefkârlık üzerine yetiştiğine dair elimizde başka bilgi ve belge yoktur. Ancak Dâvud Ağa'nın 991/1583 yılında açılan Doğu Seferi'ne 400 usta neccarın başında gönderilmesi, bu alandaki uzmanlığının bir göstergesi ve ipucu olabilir (Erdoğan, 1955, 182-183).

Mimar Sinan'ın 97 yaşında iken hacca gitmesi üzerine, yerine Mehmed Subaşı'nın tayin edildiğini 16 Safer 992/1584 tarihli hükümden (Sönmez, 1988, 140) anlamaktayız. Bu bilgiden hareketle Sinan'ın neden yerine Dâvud Ağa'yı tercih etmediği sorusu akla gelmekle birlikte bu tarihin, Dâvud Ağa'nın da katıldığı İran Seferi tarihine denk gelmesinin bu kararın bir tercih değil, mevcut imkânların bir sonucu olduğu fikrine varmamızı sağlar. Aynı durum Manisa Muradiye Camisi inşasındaki mimar seçiminde de geçerli olmuştur olmalıdır.

<sup>4</sup> Su yolu nazırlığı: Dönemi içerisinde oldukça önemli bir makam olan su yolu nazırlığı aynı zamanda başmimarlığa giden yolda bir alt basamaktır.

<sup>5</sup> Neccarlık: Osmanlıcada ağaç işleriyle uğraşan ve ağaçtan çeşitli eşya yapan usta anlamında kullanılan bir terimdir. Dülgerlik ve marangozluk anlamındadır.

<sup>6</sup> Sedefkârî: Küçük sedef parçalarını çeşitli biçimlerde keserek bunları ahşap üzerine kakma işlemi.



F.1. Mimar Dâvud Ağa'nın Su Yolu Haritası (Fatih Millet Kütüphanesi'nden, nr 930)

Selânikî Mustafa Efendi'nin ifadelerine göre Mimarbaşı Sinan'ın Edirne'de Selimiye Camisini inşa ettiği sıralarda Horoz Memiler, Mehmed Ağalar ve Dalgıç Ahmet Çavuşlarla birlikte Dâvud Ağa'nın da Koca Sinan'ın çıraklarından olduğunu kabul etmek gerekmektedir (Erdoğan, 1955, 181; Ersoy, 1989, 72). Arşiv belgeleri göz önüne alındığında Mimar Dâvud Ağa karşımıza ilk kez 983/1575 tarihli bir hükümde suyolu nâzırı sıfatı ile (Altınay, 1937, 24) çıkmaktadır. Bu hükümde; Kâğıthane ve Kırkçeşme su yollarına zarar veren binaları keşfetmesine dair bilgiler yer almaktadır. Bu dönemde Topkapı Sarayı'nın su yolunu onararak haritasını çıkaran Dâvud Ağa, Eyüp'teki kemerlerin ve lağımın onarımını yapmış, doğal afetler sonucu zarar gören köprü ve su yollarını yeniden inşa etmiştir (Anonim, 1994, 6).

İstanbul halkının suyolu nâzırı Dâvud Ağa'dan şikâyet ettikleri bilgisine 985/1577 tarihli bir başka hükümde (Altınay, 1937, 8) rastlamaktayız. Ev sahiplerine rüşvet karşılığında su kolaylıkları sağlamakla itham edilen Dâvud Ağa'nın, selefi Hasan Ağa'yı zulüm ve eziyette gölgede bıraktığı belirtilmektedir (Erdoğan, 1955, 181). Ancak bunun nedeninin su yolları üzerine meyve ağaçları diken veya inşaat yaptırınlarla uğraşması (Anonim, 1994, 6) olarak gösterilmektedir. Bu neden doğru olmalıdır ki H.987/M.1579 tarihli bir hükümde (Altınay, 1937, 9) Dâvud Ağa'dan su yolu nâzırı olarak bahsedilmektedir. Dâvud Ağa'nın suyolu nâzırı olarak adının geçtiğini 990/1582 tarihli su yollarının teftişine dair bir hükümde görmekteyiz (Altınay, 1937, 8). 991/1583 tarihli bir hükümden Dâvud Ağa'nın (Kerametli, 1999, 221-226) dört yüz neccar ile İran Seferi'ne katıldığını (Altınay, 1937, 10) anlıyoruz. Ferhad Paşa serdarlığındaki seferden iki yıl

sonra dönen Dâvud Ağa'yı (Altınay, 1934, 6) 993/1585 tarihli bir hükümde su yolu nâzırı olarak tekrar (Altınay, 1937, 12) görmekteyiz.

Su yolu nâzırlığı süresince edindiği bilgileri tecrübesi ile birleştirdiği düşünülen Dâvud Ağa, "Halkalı Suyolları" hakkında çok önemli bilgiler veren bir harita çizmiştir (F.1). Topkapı Müzesi Kütüphanesi ve Millet Kütüphanesi'nde (nr. 930) birer nüshası bulunan harita 992/1584 tarihlidir. Haritanın kenarında şu satırlar (Eyice, 1994, 24) yazılıdır: "Merhum ve mağfûrun leh Sultan III. Murad sâbıkan Suyolu nâzırı olan üstat Dâvud'a itâb-ı azîm edip, sen benim suyumu nereye verirsin dedikte ol dahi ale't-ta'cîl bu kârnâme-yi acibi peydâ etmiş. Hudâ teâlâ her ikisine dahi rahmet eyleye, âmin, Zilkade 992". Bu noktada dikkati çeken husus Sultan III. Murad ile Mimar Dâvud Ağa'nın rahmetle anılması olmuştur. Sultan III. Murad 1595, Dâvud Ağa ise 1598 yılında öldüğüne göre mevcut nüshalar ölümlerinden sonra meydana getirilmiştir (Eyice, 2000, 24).

Gerek suyolu nâzırlığı gerekse ustasının sağlığında meydana getirdiği eserlerle başarılı bir geçmişe sahip olan Dâvud Ağa 1588'de ustası Mimar Sinan'ın ölümünün ardından Hassa başmimarlığına getirilmiştir (Eyice, 2000, 24). 1588 yılı itibarı ile başmimar olan Dâvud Ağa imar faaliyetlerine hızla devam etmiştir.

Hassa başmimarının görevleri arasında keşifler de yer almaktadır. Bu gelenek Dâvud Ağa döneminde de baş mimar tarafından sürdürülmüştür. 1594-1595 yılında Hüseyin Ağa evkafından bir hanın tamir keşfini yapan Dâvud Ağa, 1596-1597 yılında da Galata'da Alaca Mescid ile Çelebi Mahallesi'ndeki Hüseyin Ağa vakfından dükkânların tamir keşfini yapmıştır (Çobanoğlu, 1999, 367-368). Dâvud Ağa'nın mimarbaşılığında teşebbüste bulunulan Sakarya Nehri ile Marmara Denizi'nin birleştirilmesi projesi (Anonim, 1963, 355) oldukça önemlidir. Hayata geçmeyen bu proje ideallerin ve düşüncelerin büyüklüğünü göstermesi adına önemlidir.

Gerek külliye kuruluşları, gerekse küçük ölçekli külliyelerin (medrese merkezli) başarılı bir temsilcisi olan Mimar Dâvud, XVI. yüzyılın son büyük ölçekli külliye faaliyetini (Yeni Cami Külliyesi) tamamlayamadan hayatını kaybetmiştir. Mimar Dâvud Ağa, Osmanlı mimarisine sadece inşaat faaliyetleriyle değil yetiştirdiği- ya da yetişmesine katkıda bulunduğu- sanatkârlarla da hizmet etmiştir. Bu sanatkârlar arasında Sedefkâr Mehmed Ağa ve Dalgıç Ahmed Ağa da yer almaktadır (Sönmez, 1997, 430).



## 2.2. Mimar Dâvud Ağa'nın İmzalı Eserleri

### 2.2.1 İstanbul Mehmed Ağa Külliyesi

Mehmed Ağa Külliyesi İstanbul'un Fatih ilçesinin Çarşamba semtinde yer almaktadır. Külliye hakkında iki adet belge bulunmakta olup bunlardan ilki 10 Rebiülâhîr 999 (5 Şubat 1591) tarihli Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Gündüz, 2003, 431) vakfiyedir.



120

### F.2. Mehmed Ağa Külliyesi Genel Görünüm

Külliye'nin doğu avlu kapısı üzerinde yer alan kitâbe ikinci belgedir (F.3). Külliye'nin III. Murad döneminde Dârüssaâde Ağası olan Habeşî Mehmed Ağa tarafından Mimar Dâvud Ağa'ya 993 / 1585 yılında yaptırıldığı anlaşılan on altı mısıralık kitâbesinin okunuşu aşığıdaki gibidir:



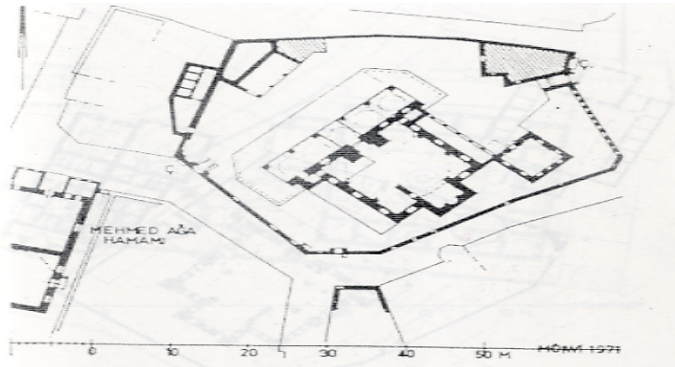
### F.3. Mehmed Ağa Külliyesi Kitâbesi

- 1- Abd-i dâi Hân-ı Murâd-ı Cihân / Ol Muhammed Ağâ-yı hoş-haslet / A'nî dâru's-saâde ağâsı / Bunca hayrâta sarf idüp himmet
- 2- Kıldı bu Cum'a-i şerîfi binâ / Oldu mecmûa-i câmi rahmet / Sâhibine bu hayrı hazret-i Hak / İde yarın vesile-i cennet
- 3- Gâfiri Hak anın şefîi Resûl / Kıla bunda feraiz ve sünnet / Müstecâb olsa nola bunda duâ / Ehl-i İslâma kible-i hâcet
- 4- Oldu mi'mâr-i kâmilî Dâvud / Yabdı cânile derc idüb san'at / Didi Âsâr-ı tarihin hâtif / Beyt-i Hâdî ü câmi-i ümmet sene 993(1585)
- 1- Cihan padişahı Murat Han'ın duacısı, güzel huylu darüssaade ağası Mehmet Ağa, bunca hayır eserleri için himmet ederek bu cami-i şerifi yaptırdı ve
- 2- Allah'ın rahmeti onda toplandı. Allah bu hayrı sahibine yarın cennet vesilesi eylesin. Allah onu bağışlasın, Hz. Peygamber de şefaatchisi olsun.
- 3- Farzları ve sünnetleri burada kılsın. Müslümanların arzularına kibledir, burada dualar kabul olursa şaşılır mı?
- 4- Onun mimarı Davut'dur ve candan sanat icrasıyla yapmıştır. Ey Asari, gaybın sesi tarihini şöyle dedi:“Allah'ın evi, ümmetin camii.”<sup>7</sup>

### 2.2.1.1. Cami

Külliyenin (F.2) merkez unsuru olan cami, klâsik Osmanlı mimarisinde olup Mimar Sinan'ın özellikle son dönem camilerinde sıkça uyguladığı mihrap sofalı, kare planlı, altı destekli cami tipolojisindedir. Dâvud Ağa tarafından inşa edildiği kitâbeyle de belgelenmiş olan caminin inşa tarihinin Mimar Sinan'ın baş mimarlığı dönemine denk gelmesi ise bizim için yapıyı daha ilginç ve önemli kılmaktadır.

### 2.2.1.2. Türbe



P.1. Mehmed Ağa Külliyesi Plânı (G. Cantay'dan)

<sup>7</sup> Kitabelerin Kitabı, 2016, Fatih Belediye Başkanlığı, Bayem Ajans, İstanbul, s.503.



Mehmed Ağa Türbesi caminin güneydoğu köşesine yerleştirilmiştir. Dikdörtgen planlı türbenin köşeleri sütuncelerle yumuşatılmıştır. Sade inşa edilen türbenin kuzeybatı köşesinde yer alan kemer izi ve sütun ilk olarak caminin türbe yönünde yer alan bir revakın varlığını akla getirmektedir. Bir kaynakta (Okçuoğlu, 1994, 356) bu durumla ilgili olarak; türbenin ahşap çatılı revaklarıyla harim mekânına (caminin doğu cephesine) bağlantılı olduğu belirtilmiştir.

### 2.2.1.3. Hamam

Hamamın erkekler bölümü kapısı üzerindeki on iki mısralık inşa kitâbesinden hareketle 994 / 1586 yılına tarihlenen hamam, külliye diğer elemanları gibi Mimar Dâvud Ağa tarafından inşa edilmiş olup çifte hamam olarak düzenlenen yapının kitâbesinin okunuşu aşağıdaki gibidir:

- 1- *Hân-ı Murâd'ın ki zamanında tamâm / Oldu ma'mûr cihân buldu  
nizâm / Pes anın Dâr-ı saâde ağası*
- 2- *Ol Muhammed Ağa ferhunde makâm / Vakf idüb câmiine kıldı binâ /  
âlî hammâm-ı latîf oldu benâm*
- 3- *Ol Muhammed Ağa ferhunde makâm / Vakf idüb câmiine kıldı binâ /  
âlî hammâm-ı latîf oldu benâm*
- 4- ----- / *Medh idüb didi Nihâdî târih / -----  
sene 994*

- 1- *Sultan Murat'ın devrinde dünya bütünüyle mamur olup nizâm  
buldu. Ardından onun darüssaade ağası*
- 2- *Makamı kutlu Mehmet Ağa, camiine vakfedip büyük ve güzel bir  
hamam yaptırmakla tanındı.*
- 3- *Havası gönlü çeken bir yerdir; aydınlık, içi temiz ve ayna gibi  
parlaktır. Bedenin haz aldığı, canın rahat ettiği bir yerdir.*
- 4- *... .. Nihadi, burayı övüp tarih söyledi: "Aydınlık bir  
yer, temiz bir hamam."<sup>8</sup>*

<sup>8</sup> Kitabelerin Kitabı, 2016, Fatih Belediye Başkanlığı, Bayem Ajans, İstanbul, s. 316.



F.4. Mehmed Ağa Hamamı Kitâbesi

#### 2.2.1.4. Çeşmeler

Külliyeye bünyesinde iki adet çeşme bulunmaktadır. Külliye'nin kitâbeli doğu kapısının sağında yer alan çeşme klâsik üslûpta sivri kemerli inşa edilmiştir. Bu çeşme günümüzde yıpranmış ve kullanılmamaktadır. Bir yapıya bağımlı çeşmeler grubundan olan çeşmeye ait kitâbe yoktur. Avlunun hamama açılan batı kapısının solunda yer alan çeşme, klâsik üslûpta sivri kemerli inşa edilmiş ve günümüzde kısmen tahrip olmuştur. Çeşmeye ait kitâbe yoktur.

#### 2.2.1.5. Medrese

Caminin doğusunda yer aldığı bilinen ancak günümüze ulaşamayan medreseden, vakfiyesinde on odalı bir dârülhadis olarak bahsedilmektedir (Kütükoğlu, 2000, 245). 1869 yılında on dokuz talebesi olan Mehmed Ağa medresesinin 1891 yılında tamiri için teşebbüse geçilmiş ancak bu mümkün olmamış, yapı 1894 depreminin ardından 1896 yılında tamir edilmiş ve bu tamirin 19.239 kuruşa mâl olacağı anlaşılmıştır (Kütükoğlu, 2000, 245).

#### 2.2.1.6. Tekke

Külliyenin tasarım bütünü içinde başından beri mevcut olan ve rol itibarıyla camiyle bir bütün teşkil eden ahşap tekke yapısı (Okçuoğlu, 1994, 356) yıkılarak günümüze gelememiştir. İlk şeyhi Yaylabaşızâde Şeyh Hızır Efendi olduğundan bazı kaynaklarda Hızır İlyas adıyla da geçen yapı, Halvetî ve Bayramî tarikatları arasında birçok kez el değiştirmiş, bir dönem *Kadiriliğe* ve son olarak da Halvetîliğin Sünbülî koluna bağlanmış olup son şeyhinin adı Osman Râif Efendi'dir (Okçuoğlu, 1994, 356).

Tevhidhane olarak cami kullanılmakta, tekkenin diğer bölümleri ise camiden bağımsız bir kitle oluşturmaktaydı. Cami dışındaki tekke bölümlerinin 1894 yılında Sultan II. Abdülhamit Han tarafından yenilendiğini Amcazade

Hüseyin Paşa Medresesindeki (Eski Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi) Bahâi'ye ait ta'lik hatlı kitâbeden (Okçuoğlu, 1994, 356) öğrenilmektedir.

### 2.2.2. Sinan Paşa Köşkü (İncili Köşk)

Günümüze ulaşamayan köşk 998/1590-91 yılında Sadrazam Koca Sinan Paşa'nın ikinci sadaretinde yaptırılarak Sultan III. Murad'a hediye edilmiştir (Eyice, 1994, 25; Erdoğan, 1955, 190; Çobanoğlu, 1999, 367; Kuban, 2007, 351; Altınay, 1937, 2). Rumeli demiryolunun Sirkeci'den geçirilmesi projesinin onaylanması üzerine yıktırılan (Eyice, 1994, 2) yapıdan günümüze sadece denize bakan yöndeki çıkması gelebilmiştir. Köşkün taş kemerleri arasına küçük bir de çeşme yapan Mimar Dâvud Ağa kitâbeye imzasını (Eyice, 1994, 1) koymuştur:

- 1- *Bihamdillâh ki Sultân ibni sultân Şeh-i âdil Murâd ibni Selîm Hân*
- 2- *Edip dünyâyı adliyle muammer Yedi iklimi kıldı hep musahhar*
- 3- *Sinan Paşaya edip emr-i âlî Binâ etdi bu kasr-ı bî-misâli*
- 4- *Tasarruflar kılıp mimârî Dâvûd Nice san atlar etdi onda mevcûd*
- 5- *İçip bu çeşmeden bây u gedâlar Edeler şâh-ı devrâna duâlar*
- 6- *Çü cârî oldu bu ayn-ı revân-bahş Dedi târîhi Sâî: "Mâ'-i cân-bahş"*

- 1- *Allah'a hamdolsun ki sultanoğlu sultan, Selim Han oğlu âdil padişah Murat Han,*
- 2- *Adaletiyile dünyaya ömürler verip yedi iklimi hükmü altına aldı.*
- 3- *Sinan Paşa'ya yüce fermanını buyurup bu emsalsiz köşkü yaptırdı.*
- 4- *Mimarî Davut, inceden inceye çalışarak onda nice sanatlar gösterdi*
- 5- *Zengin fakir herkes bu çeşmeden içip zamanın şahına dualar etsinler.*
- 6- *Bu hayat verici çeşme akınca Sâî tarih söyledi: "Can bahşeden su."9*

<sup>9</sup> Kitabelerin Kitabı, 2016, Fatih Belediye Başkanlığı, Bayem Ajans, İstanbul, s. 67.



F.5. Sinan Paşa Köşkü (İncili Köşk) Kitabesi



F.6. Sinan Paşa Köşkü (İncili Köşk) Kalıntısı

Eski resimler ve çok sınırlı bilgi veren bazı kaynaklar haricinde köşkün geçmişteki hali ve plan bilgisi üzerine detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Kaynakların çoğunda köşkün açılışı ve köşkün içinin bezendiği değerli nadide parçalar hakkında verilen çok detaylı bilgiler maalesef köşkün mimarisi ve plan bilgileri için geçerli değildir.

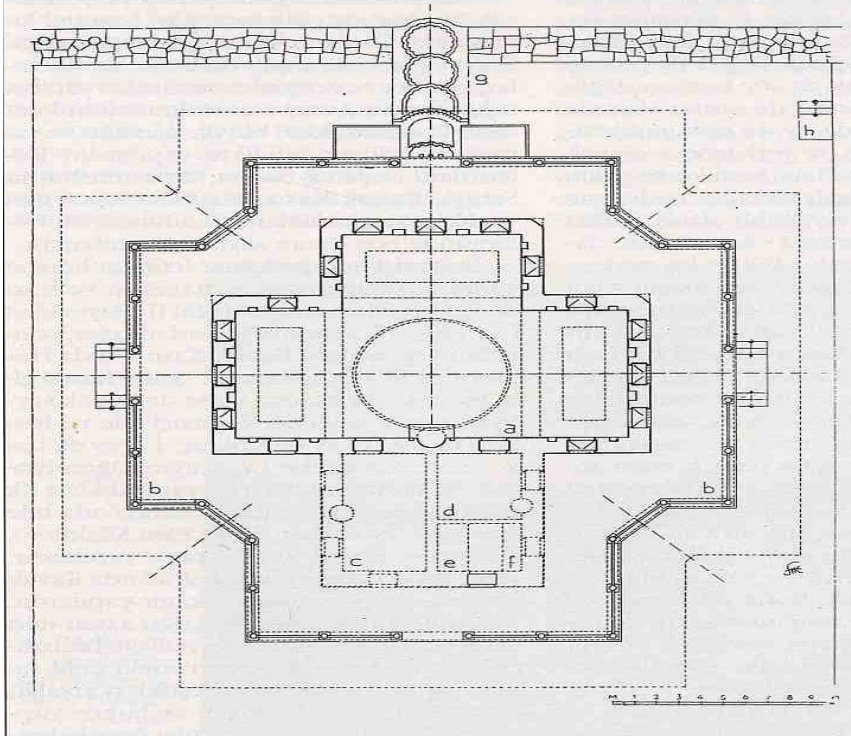
De Tournafort, yapıdan “Yıldızlı kubbelerle örtülü ve kemerli ayaklar üzerine bina edilmiş üç salon” diye bahsetmektedir (Eldem, 1969, 146). XVII. ve XVIII. yüzyılda ihtişamını koruyan yapının, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle

düşüşü, bu köşkte padişahın huzuruna çıkarılacağını bildirildiği bir Fransız elçisinin sözlerinden de anlaşılmaktadır: “Harap bir güvercinlikte kabul edilmek istemiyorum”(Eyice, 1994, 2).

Köşk esas itibari ile Marmara tarafındaki Bizans Surları'nın önüne eklenen kesme taş malzemeden bir alt yapının üzerinde yükselmekteydi (Eyice, 1994, 2). Günümüzde ayakta kalan tek kısım olan bu çıkmanın Sarayburnu yönünde bir, Ahırkapı tarafında ise iki adet kemer bulunmaktadır.

Köşk için bol miktarda çini kullanıldığı, o tarihlerde İznik'e yapılan çini siparişinden (Eldem, 1969, 168) ve Topkapı sarayı Müze'si görevlisi Muallâ Anhegger tarafından köşkün kalıntısı üzerinde yapılan basit bir araştırmadan anlaşılmaktadır (Eyice, 1994, 2).

Sedad Hakkı Eldem tarafından yayınlanan bir belge (Eldem, 1969, 162-164) ise köşkün içinde bulunan eşyaların ayrıntılı dökümünü vermektedir. Bu belgeden köşkün iç ihtişamı hakkında yeterince fikir edinilebilmektedir.



P.2. İstanbul Sinan Paşa Köşkü (İncili Köşk) Plânı (Eldem'den)



### 2.2.3. Koca Sinan Paşa Külliyesi

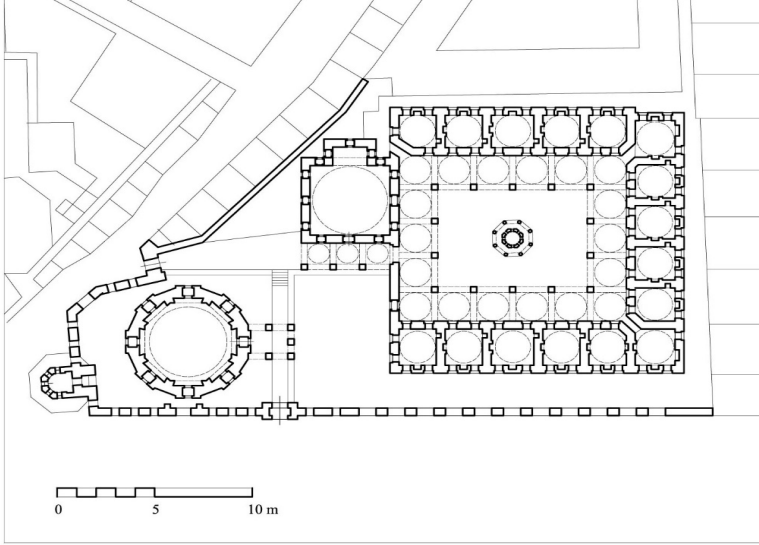
Külliye, İstanbul Divanyolunda, Çarşıkapıdan Çemberlitaş istikametine giderken Çorlulu Ali Paşa Külliyesini geçince, Yeniçeriler Caddesi ile Bileyciler Sokağın keşiştiği noktada yer almaktadır.

Medrese, türbe, sebil ve hazireden meydana oluşan külliye, sebilin üzerinde yer alan kitâbeden hareketle Mimar Dâvud Ağa tarafından inşa edilmiş olup bânisi Yemen Fatihî olarak bilinen ve aynı külliye'nin türbesinde gömülü Vezîriâzam Koca Sinan Paşadır. Kitâbesinde Dâvud Ağa'nın isminin geçtiği nadir eserlerden olan külliye yine kitâbesine göre: 1002/1594 tarihinde inşa edilmiştir. Ancak sebilin diğer külliye birimlerinden bir yıl sonra bitirildiği (Karakaya, 2002, 139) hususu göz önüne alındığında genel olarak 1001/1002-1593/1594 tarihi kabul edilmelidir.

Evliya Çelebi, Seyahatname isimli eserinde külliye'den kısaca bahsetmiş ancak konumu, yapı şekli, inşa tarihi ve mimarına değinmemiştir (Demircanlı, 1989, 619). Seyahatname; Sinan Paşa Medresesi müderrislerinden el- Mevlâ Ahmedî'den bahsetmiş olup bu kişinin hayrî mahlası aldığını, parlak ve temiz şiirlerinin bulunduğunu ve Bursalı olduğu bilgisini bize vermektedir. Vefatına tarih olarak ise: “*ide Ma'bûd Hayri'ye rahmet sene 1025*” denmiştir (Demircanlı, 1989, 619).



F.7. Koca Sinan Paşa Külliyesi Genel Görünüm



P.3. İstanbul Koca Sinan Paşa Külliyesi Plânı (Archnet.org'dan<sup>10</sup>)

128

### 2.2.3.1. Medrese

Klâsik Osmanlı üslûbunda inşa edilen ve 1792 tarihli defterde sekizi dârülhadis sekizi medrese olarak görünen (Kütükoğlu, 2000, 100) yapı kare planlı 16 odanın dikdörtgen bir avlu etrafına yerleştirilmesiyle meydana gelmiştir.



F.8. Sinan Paşa Külliyesi Medresesi

<sup>10</sup> [https://archnet.org/sites/2001/media\\_contents/49248](https://archnet.org/sites/2001/media_contents/49248), Erişim Tarihi: 26.02.2019.



Diziliş itibari ile bir “U” oluşturan kuzeyde 3.70 x 3.70 m., doğuda ise 3.75 x 3.75 m. ebatlarındaki (Kütükoğlu, 2000, 100) kare planlı medrese odalarının açık kenarına yerleştirilen 7.16 x 6.82 m. ebadındaki dershane, alışılmışın dışında olarak medreseye bitleştirilmiş olup Osmanlı mimarisinin özellikle erken döneminde sık görülen ters “T” planını andırmaktadır denilse de (Yavaş, 1994, 4) bu durumu Mimar Sinan'ın camilerinde uyguladığı mihrap sofasının onun çırağı tarafından medrese plânına uyarlanması olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Revaklı avlulu olarak düzenlenen yapının dershane revakı hem medreseye hem de dershaneye girişi sağlamaktadır. Revak iki yanda kubbe ortada ise tonozla örtülü olup tuğla malzeme kullanımı görülmektedir. Mekân altta dikdörtgen formu üstte ise sivri kemerli pencerelerle aydınlatılmakta olup sade tutulmuştur.

Medrese hücrelerinin önünde baklava başlıklı on dört sütunun taşıdığı 18 küçük kubbeye örtülü revakın çevrelediği avlunun ortasında yer alan şadırvan sekiz adet baklava başlıklı mermer sütunla taşınmakta olup şadırvanın ortasında yine sekizgen ve mermerden yapılmış bir havuz yer almaktadır.

Birçok defa tamir geçirmiş olan medresenin 27 Rebi'ülâhîr 1282'de (19 Eylül 1865) Hocapaşa'da çıkan yangından zarar gördüğü düşünülmekte ancak arşiv kayıtlarında bulunabilen ilk tamir kaydı 1869 da olup 7.950 kuruşa mâl olacağı hesaplanarak Fenerli Nikola'ya ihale edilmiştir (Kütükoğlu, 2000, 100-101). 1904 yılında türbesiyle birlikte onarım gören medrese bunlardan başka 1959-60 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğüne devrinden sonra dışı tamir edilmiş en son ise 1973-74 (Karakaya, 2002,140) yıllarında sistemli bir şekilde tamir görmüştür. Ayrıca külliye son yıllarda tekrar restorasyona alınmış ve onarımı tamamlanmıştır.

Süsleme bakımından sade tutulduğunu gördüğümüz yapının kubbe merkezinde yer alan kalem işi bezemeler ise son devre aittir. Tamamen kesme taşla inşa edilmiş medrese cephelerinin aksine, dershane duvarlarının inşasında bir sıra taş üç sıra tuğla malzeme kullanımı görülmekte olup dershane ve medrese odalarının önünde uzanan revakın kubbe içlerinde tuğla malzeme kullanılmıştır.

### 2.2.3.2. Türbe

Çevre duvarına yakın bir şekilde sebil ile medrese arasında konumlandırılan Koca Sinan Paşa türbesi klasik Osmanlı türbe mimarisindedir. Kesme taştan inşa edilen bina dışta on altıgen içte ise sekizgen planlı olup geçme şeklinde farklı renkli taş işçiliğinin görüldüğü basık kemerli kapısının önünde beş adet kare sütunla taşınan bir sundurma yer almaktadır.

İç mekânda her köşede siyah mermerden mukarnas başlıklı beşgen payeler yer almaktadır. Yapının beden duvarları süsleme açısından sade tutulmuş olup sivri kemer şeklinde sonlanan pencere üstlerinde ve esas mekândan daha

küçük çapta uygulanmış kubbe içinde kalemîşi süslemeler görmek mümkündür. Kubbenin merkezinde yuvarlak bir madalyon içerisinde siyah zemin içine beyaz sülüs yazı ile *Zümer Suresi 55. âyet* nakşedilmiştir. Türbenin içinde birisi Koca Sinan Paşa'ya ait olmak üzere üç adet ahşap iki adet de mermer sanduka yer alır.

Sekiz cephesi sağır sekiz cephesinde ise pencere açıklıkları yer alan türbenin alt sıra pencereleri birer atlamalı olarak sivri kemerli ve mermer şebekeli olup üst sıradakiler yuvarlak kemerli ve alçı şebekeli, kırmızı beyaz taş işlemelidir. Yapıya göre daha küçük çaptaki kubbenin eteğinde mukarnaslı bir korniş yapıyı her yönden çevreler. Bu mukarnaslı korniş üzerinde ise palmet dizili bir friz yer almaktadır. Beş adet kare sütunla taşınan sundurmaya açılan basık kemerli türbe kapısının üzerinde mermer bir pano bulunmakta ancak panoda herhangi bir kitâbe yer almamaktadır.

### 2.2.3.3. Sebil

Külliyenin Bileyciler Sokak ile Yeniçeriler Caddesinin kesiştiği noktasında yer alan sebil klâsik Osmanlı mimarisi tarzında olup külliye çevreleyen çevre duvarlarının dışına taşmaktadır.



F.9. Koca Sinan Paşa Külliyesi Sebili



F. 10. Koca Sinan Paşa Külliyesi Sebili Kitâbesi (Dâvud Ağa'nın isminin geçtiği bölüm)

Mermer bir kaide üzerinde yükselen sebil sekizgen planlı olup klâsik üslûptaki mukarnas başlıklı sütunlar yapıyı beş ayrı yüzeye ayırmaktadır. Ayrılan bu her yüzey petek şeklinde dökme demirden düzenlenmiş ve her cephenin yüzeyine sülûs hatla yazılmış on altı mısralık manzum kitâbe beş kısım halinde yerleştirilmiştir. Külliyenin, Koca Sinan Paşa tarafından Hassa baş mimarı Dâvud Ağa'ya yaptırıldığını da bu kitâbeden öğrenmekteyiz. Kitabede mimarın statüsü “*Serdâr-ı Mi'mârân*” kaydında görmekteyiz. Osmanlı mimarlık terminolojisi açısından da ayrıca önemli olan bu terim, mimarlar başı, mimarlar serdari anlamında kullanılmış ve burada Dâvud Ağa'nın konumu vurgulanarak belirtilmiştir. Yine kitabenin son satırında geçen “*serkâr*” kelimesi de iş işleyen, sanatkâr anlamında kullanılmış olup daha önceleri karşımıza çıkan “*amelü, amel-i*” kelimesinin Farsçasıdır.

Geçişin avludan açılan ve iki tarafında su haznelerinin yer aldığı kapıyla sağlandığı sebilin geniş saçaklı basık çatısı külliyenin diğer bütün kubbeleri gibi kurşun kaplıdır. Sebil üzerindeki kitâbenin transkribe edilmiş şekli aşağıdaki gibidir:

- 1- *Zemân-ı devletinde Han Murad ol zıll-i Yezdânın / Sinan Paşa vezir-i â'zamı kıldı bu âsârı / İçüb dilteşneler dâim suyundan selsebilinin / Duâ idüb diyeler Rûhuna rahmet ide Bârî*
- 2- *İçenler cânına hummabegûn bu âb-ı kevserden / Sekâhüm Rabbühüm fehvâsına eylerse ikrârı / Aceb resmeyledi Dâvud Ağa serdâr-ı mi'mârân / Müsahhar oldu ana seng ü âhen kıldı bu kârı*

3- *Suyu fasl-ı şitâda mutedil âb-ı hayat âsâ / Temmuz eyyâmı gelse serd olur çün berf-i kühsârı / Suna bânisine sakâyı mahşer âb-ı kevserden / Makâmı ola hem Cennât-i adnin bâği gülzârı*

4- *İdüb bu türbe-i âlfi bünyâd eyledi hâzır / Makarrı bildi kim yıkamaz vefa dünyayı gaddârı / Sefer kıldıkda ukbâya şefâat eyliye yâ Rab / Gürûh-ı Enbiyânın server-ü serdâr-ı muhtârı*

5- *Eğerçi çok sebil olmuşdürür bünyad her yerde / Bu tarzı bî-bedel heb cümlesinin oldu serkârı / Görüb itmâmını oldem didi târihini hâtif / Sinan Paşa sebili eyledi Mevlâ için cârî 1002 (1593)<sup>11</sup>*

1- Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan Sultan Murat'ın devrinde veziri azamı Sinan Paşa bu eserleri yaptırdı. Susayanlar her zaman Selsebilinin suyundan içip dua ederek "Allah, ruhuna rahmet etsin" desinler.

2- Can afiyeti için bu Kevser suyundan içenler "Rableri onlara içecek sunar" manasını söylerler. Mimar başı Davut Ağa ne de güzel yaptı. Taş ve demirin boyun egeceği bir iş ortaya koydu.

3- Suyu, kış mevsiminde hayat suyu gibi mutedil; Temmuz ayında ise dağdaki kar gibi serttir. Mahşerin sakisi, yapıdırana Kevser suyundan sunsun. Makamı, Adn cenneti bahçeleri olsun.

4- Bu görkemli türbeyi inşa edip hazır eyledi. Gaddar dünyanın vefasız olduğunu kesin olarak bildi. Peygamberler topluluğun başı olan Hz. Peygamber, yarın ahrete sefer ettiğinde şefaata eylese"<sup>12</sup>

5- Her ne kadar her yerde çok sebil yapılmış olsa da bu emsalsiz çeşme hepsinin önüne geçti. Gaybın sesi, tamamlandığını görüp o anda tarihini söyledi: "Sinan Paşa, bu sebili Allah için akıttı."<sup>13</sup>

#### 2.2.3.4. Hazire

Hazire, basık kemerli cümle kapısından külliye girildiğinde sağda yer almaktadır. Medrese duvarı ile çevre duvarı arasındaki alanı kaplayan hazire XVIII. yüzyılın sonlarında (Yavaş, 1994, 4) oluşmuştur. Bu kısım hazire haline getirildiğinde duvarın sekiz ünitelik bölümü yıktırılarak barok üslûpta kemerlerle daha da yükselttiler kabirlerin dışarıdan görülebilmesi sağlanmıştır (Yavaş, 1994, 4). Kemerlerin kilit taşları iri motifli olup duvar üzerindeki bu iki üslûp fark edilmektedir.

<sup>11</sup> Kitâbedeki farklılıklar için bkz. Altınay, a.g.e., s.28

<sup>12</sup> Kitâbelerin Kitabı, Fatih Belediye Başkanlığı, Bayem Ajans, İstanbul, 2016, s.536.

<sup>13</sup> Kitâbelerin Kitabı, Fatih Belediye Başkanlığı, Bayem Ajans, İstanbul, 2016. S.67

### 3. Mimar Dâvud Ağa'nın Üslûbu

1588 tarihi itibariyle Hassa başmimarı olarak karşımıza çıkan Dâvud Ağa genel anlamda ustası Sinan'ın ve Klâsik Dönem'in üslûp özelliklerine sadık kalmıştır. Dâvud Ağa yapı tipolojilerinde ustasından çok farklı plan tiplerine gitmemiş, klâsik dönem içerisinde dönem üslûbunun gidişatını değiştirecek keskin uygulamalar ortaya koymamıştır. Ancak bu tamamen ustasının izinden gittiği anlamına da gelmemektedir.

Bu noktada Mimar Dâvud Ağa'nın imzasını taşıyan Mehmed Ağa ve Koca Sinan Paşa Külliyesi, bilinenden bilinmeyene ulaşmamız noktasında yol gösterici ve onun üslûbunun tespiti açısından oldukça büyük önem arz etmektedir. Mehmed Ağa Külliyesi cami merkezli külliyesi anlamamıza yardımcı olurken, Koca Sinan Paşa Külliyesi ise hem kendi döneminde uygulanmış hem de kendinden sonra XVII. yüzyılda artarak kullanımı artan medrese merkezli külliyelerdeki üslûbunu yorumlamamıza imkân vermektedir. Medrese ya da türbe merkezli külliye kuruluşları pratik ve ekonomik ve ihtiyaçları karşılama noktasında yeterli görülmüş olmalıdır ki XVII. ve XVIII. yüzyıllar, küçük ölçekli külliye kuruluşlarının etkisini devam ettirdiği bir dönem olarak karşımıza çıkacaktır (Köşklü, 1999, 325-379).

Dâvud Ağa döneminin sosyal ve siyasi şartlarına, İstanbul'un eser ihtiyacının doygunluğuna bağlı olarak meydana getirilen eserlerin sayısında ve hacminde bir düşüş olduğu aşikârdır. Mimar Sinan döneminde meydana getirilen büyük ölçekli külliye programlarının başkentte ihtiyaçları büyük oranda gidermesi nedeniyle Dâvud Ağa daha küçük ölçekli külliye programlarını başarıyla uygulamış ve devreye sokmuştur. Medrese ya da türbe merkezli bu külliyeler, dar hatta bazen düzgün olmayan arazi şartlarına başarılı bir şekilde yerleştirilmiştir (Köşklü, 1999, 325-341). Mühendislik alanındaki bu başarılı çözümler oldukça dikkat çekicidir.

Mimar Dâvud Ağa küçük ölçekli külliyelerinde, cami merkezli külliyelerinden farklı bir konumlandırılışa gitmiştir. Cami merkezli külliyelerde ustasının üslûbuna sadakati hissedilirken medrese merkezli külliyelerinde türbe-sebil yapısını aynı avlu içerisinde toplayarak medreseyi bu iki yapı avlusunun dışına yerleştirmiştir. Bunun açık örneğini Koca Sinan Paşa Külliyesi ile Gazanfer Ağa Külliyesi'nde görebilmekteyiz. Öyleki bizzat Dâvud Ağa imzalı Koca Sinan Paşa Külliyesi yerleşme düzeninden hareketle Dâvud Ağa'nın başmimarlığı döneminde inşa edilen Gazanfer Ağa Külliyesi'nin de Dâvud Ağa'nın eseri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bu noktada Dâvud Ağa'nın, kitâbesine imzasını koyduğu Çarşamba Mehmed Ağa Külliyesi oldukça önemlidir. Mimar Dâvud Ağa'nın imzasına rastlanan ilk eser olan bu külliyenin inşa tarihi çok ilgi çekicidir. Henüz ustası Koca Sinan'ın sağlığında ve başmimarlık döneminde inşa edilen bu eser, Dâvud Ağa'nın ustalık becerisine olan güvenin ve Koca Sinan'ın takdirine nail olduğunun bir

kanıttır. Ustasının sağlığında böyle bir esere imzasını koymak diğer çıraklar arasında sadece Mimar Dâvud'a nasip olmuştur. Bu durum Dâvud Ağa'nın başmimarlık yolunda kendisini gösterdiği, belki de kendisine başmimarlık yolunu açan en önemli referanslardandır.

Cami, hamam, medrese, tekke, türbe ve çeşmelerden meydana gelen bu külliyyede sadece cami ve türbe avlu duvarlarıyla çevrilmiş olup bir avlu içerisinde toplanmış, diğer yapılar geniş ve uygun arazi şartları içerisinde cami merkezli olmak üzere yerleştirilmiştir. Çarşamba Mehmed Ağa Camisi, kitâbeden hareketle mimarının Dâvud Ağa olduğu anlaşılan yapıdır. Bu nedenle oldukça büyük bir önem arz eden yapı, mimarın cami mimarisindeki üslûbuna dair elimizdeki en önemli eserdir. Kare planlı, sekiz destekli, mihrap sofalı bir harim mekânıyla kurgulanan bu yapı her anlamda klâsik dönemin ve Sinan üslûbunun devamcısı niteliğindedir. Bir dairenin eşit kenarlı sekizgene bölünüp aralarının kemerlerle bağlanmasından oluşan sekiz destekli yapı tipolojisi (Ersoy, 1989, 46), Dâvud Ağa'nın Mehmed Ağa Camisi plan tipolojisinin temelini teşkil etmektedir. Bu plan tipolojisini mimarın bundan sonra inşa edeceği yapılarında da göreceğiz. Mimar Dâvud Ağa bu camisinin malzeme seçiminde tercihini ustasının kendisi gibi İstanbul'daki ilk camisi olan Haseki Camisi'nde kullandığı almaşık malzemeden yana kullanmıştır. Ancak ustası son cemaat revakını tamamen tuğladan yaparken Dâvud Ağa bu kısmı tamamen kesme taştan yapmıştır.

134

Yine kitâbeden hareketle Dâvud Ağa'nın eseri olan Çarşamba Mehmed Ağa Medresesi'nin günümüze gelememesi, mimarın ikinci kitâbeli eseri olan Divanyolu Koca Sinan Paşa Medresesi'nin inşa edildiği zamana kadar geçirdiği gelişim ve değişim evresini tespit edemememiz açısından üzüntü vericidir. Dar bir araziye dikdörtgen revaklı bir avlu gerisindeki hücreleri açısından üç yöne kanatlı olarak yerleştirilen Koca Sinan Paşa Medresesi'nde, dersane bölümü medrese hücrelerinden koparılmış gibi görünse de tasarımın bütünü ve arazi şartları göz önüne alındığında, tam tersine bir bütünlüğün sağlandığı anlaşılmaktadır. Belki de mimar bu ayrımla dershanenin mescid özelliğini de vurgulamak istemiş olabilir. Bu örnekten hareketle Dâvud Ağa'nın simetri anlayışını tasarımın bütünlüğünde aramak gerektiğini anlayabilmekteyiz. Erken devir Osmanlı mimarisini çağrıştırdığı düşünülen medrese planı, mimarın yeni denemeler arayışında olduğunun habercisidir. Özellikle ustasının camilerde uyguladığı mihrap sofasının Dâvud Ağa tarafından medrese tipolojisine yansıtıldığını düşünmek daha kabul gören bir fikir olacaktır.

XVI. yüzyılın sonuna kadar önemli devlet adamı türbelerinde dört, altı, sekiz kenarlı; sultan türbelerindeyse iç ve dış koridorla zenginleştirilen çokgen plan düzeni uygulayan Osmanlı mimarlığı, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu Selçuklu plan özelliklerini yansıtmışlardır (Sözen, 1975, 264). XVI. yüzyılın sonunda alt yapı oniki ve onaltı gibi sekizden fazla kenarlı yapılmış olup bazı örneklerde iç ve dışta farklı sayıda çokgenler uygulanmıştır (Sözen, 1975, 264). Eyüp Mirimiran Mehmed Paşa Türbesi, Ferhad Paşa Türbesi, Gazanfer Ağa



Türbesi, Koca Sinan Paşa Türbesi planları incelendiğinde iç ve dışta farklı sayıdaki çokgenlerin Dâvud Ağa tarafından uygulandığı görülmektedir.

Mimar Dâvud Ağa'nın türbe mimarisindeki üslûbuna dair kitâbesinde imzasının yer aldığı iki adet külliye mevcuttur. Bu külliyelerden ilkinde yer alan Mehmed Ağa Türbesi kare plan üzerinde yükselen oldukça sade ve kubbeli bir yapıdır. Ancak bu durum Koca Sinan Paşa Türbesi'nde çok daha farklıdır. Dıştan on altı içten sekizgen bir plan özelliği arzeden bu yapı, XVI. yüzyılın sonlarında karşımıza çıkan oldukça hareketli ve yenilikçi bir kullanımdır. Bu türbeden hareketle Dâvud Ağa'nın türbe mimarisine dair üslûbunda önemli ipuçları yakalanabilmektedir. Çokgen planlı türbe mimarisinin hâkim olduğu yapıda bir cephenin sağır bırakılması, pencere kemerlerinin farklı renk taş işçiliği ile renklendirilmesi, cephenin kubbe ile birleştiği noktaların palmet frizleriyle hareketlendirilmesi gibi kullanımlar; Dâvud Ağa'nın, türbelerini soğuk ve kütleli bir kitle olmaktan kurtararak göze hitap edici mekânlar haline getirmeye çalıştığına göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu kullanım daha önce ustası tarafından Şehzade Türbesi ile Rüstem Paşa Türbelerinde de uygulanmıştır. Mimar Sinan eseri olan bu iki yapıda görülen hareketli cepheler ve palmet frizleri gibi detaylar Mimar Dâvud Ağa'nın ustasından edindiği üslûp özelliklerindedir.

Bu noktada, Koca Sinan Paşa Türbesi'nin Eyüp Ferhad Paşa Türbesiyle aynı plan özelliği ve üslûpta inşa edildiğini belirtmek gerekmektedir. Ferhad Paşa Türbesi, M. Nermi Haskan'ın eserinde (Haskan, 1996, 187) Dâvud Ağa'ya mâledilmektedir. Sadece bir cephenin sağır bırakılması durumunun haricinde Koca Sinan Paşa Türbesi ile birebir inşa edildiğini söyleyebileceğimiz yapı, inşa tarihi de göz önüne alındığında Mimar Dâvud Ağa'nın eseri olmalıdır. Ayrıca Dâvud Ağa'nın Ferhad Paşa serdarlığında Doğu seferine katıldığı hususu da göz önüne alındığında (Erdoğan, 1955, 182-183) Ferhad Paşa'nın Dâvud Ağa'ya böyle bir siparişte bulunabileceği fikri akla mâkul gelmektedir.

İnşa kitâbesinden hareketle Mimar Dâvud Ağa'nın eseri olan Mehmed Ağa Hamamı, Mimar Dâvud Ağa'nın hamam yapılarındaki üslûbuna dair eldeki en önemli eserdir. Külliye'nin kuzeybatı yönüne avlu duvarları dışında inşa edilen hamam klâsik dönem üslûbundadır. Çifte hamam olarak inşa edilen yapının her iki bölümünde de neredeyse aynı plan özelliği kullanılmıştır. Dört eyvanlı olarak inşa edilen hamam, Mimar Sinan'ın hamam tipolojisinin devamcısı niteliğindedir.

Mimar Dâvud Ağa'nın çeşmelere yönelik üslûbuna dair elimizde iki önemli eser mevcuttur. Bunlardan birincisi Mehmed Ağa Külliyesi bünyesindeki çeşmelerdir. Mehmed Ağa Külliyesi'nin doğu ve batı avlu duvarları dışarısında avlu duvarına bitişik olarak inşa edilmiş çeşmeler günümüzde oldukça bakımsız ve kullanılmaz durumdadır. Çeşmeler, bir yapıya bağımlı ve klâsik üslûpta inşa edilmişlerdir. Sivri kemerli tipolojide inşa edilen bu çeşmelerden doğu yöndeki geometrik ve bitkisel motiflidir. Batı yönde hamamın karşısında inşa edilen çeşme de sivri kemerli olup aynalığı istiridye biçimli süslemeye sahiptir. İkinci ve üzerinde Dâvud Ağa'nın imzasını taşıyan Sinan Paşa Köşkü (Eldem, 1969, 166)



Çeşmesidir. Günümüzde akmayan çeşmenin kitabesi egzoz gazı ve yola bağlı kirlilik etkenlerinden dolayı ciddi tehdit altındadır.

Mimar Dâvud Ağa tarafından inşa edilen ve kitâbedeki imzası ile Dâvud Ağa'ya aidiyeti kesin olan Koca Sinan Paşa Sebili klâsik üslûpta, oldukça şık ve zarif bir yapıdır. Üzerinde Dâvud Ağa'nın imzasını taşıyan kitâbenin yer aldığı sebil, türbenin hemen önünde ve kullanım amacına uygun olarak yola hâkim bir noktaya konumlandırılmıştır. Sekizgen kaideli ve üzeri kubbeye örtülüdür. Beşgen cepheli ve demir parmaklık şebekeli gövdeye sahip bu sebil Mimar Dâvud'un zarif işçiliğine çok güzel bir örnektir. Külliyyeye ait kitâbenin bu zarif sebil üzerinde yer alması sebile ayrı bir anlam yüklemektedir.

Mimar Dâvud Ağa'nın başmimarlığı döneminde sivil mimaride oldukça önemli ve mimari açıdan dikkat çekici eserler meydana getirmiştir. Meydana getirdiği eserleri çok beğenen dönemin önde gelen devlet adamları ve padişahlar bizzat Dâvud Ağa'ya siparişler vermişlerdir. Mimar Dâvud Ağa tarafından inşa edilen kasır ve köşkler tarihî yarım adada denize nâzır olarak konumlandırılmış olup bunlar arasında Koca Sinan Paşa tarafından yaptırılan köşk, çeşmesinin üstündeki kitâbede Dâvud Ağa'nın adının geçmesi bakımından ayrı bir önem arz eder. Sinan Paşa Köşkü'nden günümüze sadece köşkün üzerinde yükseldiği platform kalmıştır. Bu platform üzerinde yükselen kapalı divanhane ve ahşap direklilikler klâsik Osmanlı sivil mimarlığı ve Dâvud Ağa'nın üslûp anlayışı içerisinde kabul gören kullanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İnşaat defterlerinde mimar olarak Dâvud Ağa'nın isminin geçtiği Sepetçiler Kasrı da Sinan Paşa Köşkü'ndeki gibi bir alt yapı üzerinde kapalı divanhane ve önündeki ahşap direkliliklerle vücut bulmuştur.

Mimar Dâvud Ağa'nın imzasını koyduğu eserler ana hatlarıyla klasik dönem Osmanlı mimarisi içerisinde değerlendirilir. Kendisine mâledilen kimi yapılarda değişiklik arayışları ise kendisini göstermektedir. Örneğin ustası tarafından sıkça uygulanan mihrap sofası çıkıntısı Dâvud Ağa tarafından Nişancı Mehmed Paşa Camisi'nde bir kademe daha ileri çekilmek sureti ile çift kademeli mihrap sofası meydana getirilmiştir (Açıkgözoğlu, 2002, 124-132). Bu uygulama Dâvud Ağa'nın kendine has üslûp özelliklerinden birisi olarak ayrıca karşımıza çıkmaktadır. Dâvud Ağa inşa ettiği eserlerde yükselme eğilimi hissedilmektedir. İç mekânda süsleme unsuru olarak kullandığı kalem işi bezemeler yöntem ve teknik olarak dönem içerisinde karşımıza çıkan kullanımlardır. Bitkisel süsleme unsurları Dâvud Ağa'nın sıkça uyguladığı ve ön plana çıkardığı kullanımlar olsa da harimde saf, yalın ve pürüzsüz bir mekân arayışı çabası kendisini hissettirmektedir. Dâvud Ağa imzalı Çarşamba Mehmed Ağa Camisi'nde görülen çini kullanımı bir diğer süsleme unsurudur. Mimar Dâvud mihrabın iki yanında ve pencere üstlerinde çiniye yer vererek çini malzemede ölçülü kullanıma gittiğini göstermiştir. Dönem içindeki renk ve tekniğe uygun bir çini malzeme tercihi göze çarpar.

## Sonuç

Başlangıcından sonuna dek birçok mimari eserin meydana getirildiği Osmanlı mimarisinde zirve nokta şüphesiz ki klâsik dönemdir. Diğer medeniyetlerle olan etkileşimini, kendi üslûp ve mimarisıyla birleştirerek özgün bir mimari çizgi oluşturan Osmanlılar, yetiştirdiği mimar ve sanatkârlarla bu gelişimi sürdürmüştür. Sinan'la birlikte zirveye ulaşan Osmanlı klâsizmi, Mimar Dâvud Ağa'yla birlikte sürmüştür. Üstâdından edindiği mimari birikime kendi üslûp özelliklerini de ekleyen Dâvud Ağa'nın, meydana getirdiği eserlere ustasından farklı olarak açıkça imzasını koyduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma kapsamında Mimar Dâvud Ağa'nın imzasını koyduğu birisi cami; diğeri türbe ya da medrese merkezli olarak tabir edilen iki külliye ile bir köşk belirlenmiştir. Belirlenen bu yapılar ile Dâvud Ağa'nın imzalı eserlerinden hareketle kendisine mâl edilen eserleri belirleme ve tespit etme yönünde önemli sonuçlara da ulaşılmıştır. Şüphesiz ki Dâvud Ağa tarafından meydana getirilmiş daha birçok eser mevcuttur. Ancak belirli yapılar dışında imzasının bulunmayışı, eserlerinin ve hayatının Mimar Sinan ya da Sedefkâr Mehmed Ağa gibi kayıt altında tutulduğu bir belgenin bulunmaması bizi adı geçen mimarın hayatı, eserleri gibi çok önemli bilgilerden mahrum bırakmaktadır. Bu durumda, dönemin padişahı başta olmak üzere önemli devlet adamlarının siparişlerinin bizzat devrin başmimarı tarafından inşa edildiği düşüncesinden hareketle imzalı olan eserleri diğerleriyle karşılaştırılarak yapıların Dâvud Ağa'ya aidiyetinin belirlenebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Mimar Dâvud Ağa'nın XVI. yüzyılın sonuna has medrese-türbe merkezli külliye programlarının öncüsü ve uygulayıcısı olduğu sonucuna varılmaktadır. Dâvud Ağa başmimarlık döneminde Koca Sinan Paşa Külliyesi, Gazanfer Ağa Külliyesi, Kızlarağası Mehmed Ağa Külliyesi, Hadım Hasan Paşa Külliyesi gibi dört önemli külliye meydana getirmiştir. Bu yapılardan, Dâvud Ağa'nın imzasını taşıyan, Koca Sinan Paşa Külliyesi'nde türbe ve sebilin bir avluda, medresenin ayrı bir avluda toparlandığı plân anlayışının Gazanfer Ağa Külliyesinde de uygulandığı görülmüştür. Türbe ile sebil yapısı ayrı bir avluda toparlanarak, cami merkezli külliyedeki kullanımdan ayrılmıştır. Bu durum mimarın kendine has üslûp özelliklerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu plân özelliğinden hareketle Gazanfer Ağa Külliyesinin Mimar Dâvud Ağa eseri olduğu sonucuna varılmıştır. Gazanfer Ağa'nın önemli devlet adamı olması ve Gazanfer Ağa Külliyesi'nin Dâvud Ağa'nın başmimarlık döneminde inşa edilmiş olması da bu sonucu destekleyen hususlardır.

Dâvud Ağa tarafından uygulanan küçük ölçekli külliye programları, kendisinden daha sonra Mimar Sedefkâr Mehmed Ağa tarafından da benimsenmekle birlikte, türbe-medrese birlikteliğinin sağlanması, Mimar Dâvud Ağa'nın geliştirdiği medrese merkezli külliye üslûbuna yeni bir açılım getirmiştir. Kuyucu Murad Paşa ve Ekmekçizade Ahmed Paşa Külliyelerinde türbe ile medresenin dershanesi birbirine bitişik inşa edilerek Selçuklu mimarisinde

görülen türbe-medrese dershanesi birlikteliğinin yansımaları izlenebilmektedir. Bu durum Sedefkâr Ağa'nın kendi üslûp anlayışı içerisinde değerlendirilebilir. Böyle bir plân anlayışının ortaya çıkmasındaki temel husus, bânînin kendisini unutturmayarak hayır duası istemesi olmalıdır.

Mimar Dâvud Ağa'nın cami merkezli külliyelerinden olan ve kitabesinde imzasının yer aldığı Mehmed Ağa Külliyesi'nde ustası Mimar Sinan'ın izinden gittiği anlaşılmaktadır. Bu külliye bünyesindeki Mehmed Ağa Türbesi'nin, caminin kible yönü istikametinde konumlandırılması klâsik dönem Osmanlı mimarisinde kabul gören bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dâvud Ağa'nın meydana getirdiği eserler incelendiğinde mimaride değişiklik ve yenilik arayışları içerisinde olduğu sonucuna varılmaktadır. Ustası Sinan'ın Şehzade Camisi'nde dış yarımlarda yer verdiği mahfiller Mimar Dâvud Ağa tarafından Mesih Mehmed Paşa Camisi'nde de uygulanmıştır. Yine ustasının sıkça kullandığı mihrap sofasının, Çarşamba Mehmed Ağa Camisi, Mesih Mehmed Paşa Camisi, Nişancı Mehmed Paşa Camisi, Cerrah Paşa Camisi gibi yapılarda uygulandığı gözlenmiştir.

Gerek üslûp özelliği gerekse başlattığı imza koyma geleneği ile Sinan sonrası Osmanlı mimarisine çok önemli katkıları olan mimar; yeteneğini, maharetini ve sanatını kanıtlamış ve ölümü üzerine bu görevi Mimar Dalgıç Ahmed Ağa devam ettirmiştir. Ardından Sedefkâr Mehmed Ağa, Kasım Ağa, Mustafa Ağa gibi mimarlarla Sinan sonrası mimarlık faaliyetleri sürmüştür.

### Kaynakça

- Anonim (1994). "Davud Ağa", Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c. 3, İstanbul, 6.
- Anonim(1963). "Davut Ağa", Türk Ansiklopedisi, c. XII, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 355-56.
- Açıkgözoğlu A. S.(2002); "Osmanlı Camiinde Kible Yönünde Özgün Bir Hacim", Türklere Ansiklopedisi, c. 12, Ankara, 124-132.
- Arseven, C. E.(1955); Türk Sanatı Tarihi, c.I, İstanbul.
- Altınay, A. R.(1937); Türk Mimarları, İstanbul.
- Altınay, A. R.(1934); "Büyük Mimar Sinan'ın Halefi Davut Ağa", Yedigün, II/51, İstanbul, 6-7.
- Cantay, G.(2002); Osmanlı Külliyelerinin Kuruluşu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Çobanoğlu, A. V.(1999); "Davud Ağa", Yaşamlarıyla ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul, 367-368.
- Demircanlı, Y. Y.(1989); İstanbul Mimarisi için Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi, İstanbul.
- Eldem, S. H.(1969); Köşkler ve Kasırlar, c. I-II, Kutulmuş Matbaası, İstanbul.
- Erdoğan, M. (1955); "Mimar Davud Ağanın Hayatı ve Eserleri", Türkiyat Mecmuası, c. XII, İstanbul, 179-204.

- Ersoy, A.(1989); İstanbul'daki Altı ve Sekiz Destekli Camilerimizin Gelişimi, İstanbul, 1989.
- Eyice, S.(2000); "Dâvud Ağa", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. 9, İstanbul, 24-26.
- Eyice, S.(1994); "Sinan Paşa Köşkü", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c. 7, İstanbul, 1994, 1-2.
- Gündüz, F.(2004); "Mehmed Ağa Külliyesi", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. 28, İstanbul, 431-432.
- Haskan, M. N.(1996); Eyüpsultan Külliyesi (Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla), Ankara.
- Karakaya, E.(2002); " Koca Sinan Paşa Külliyesi ", Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.26, Ankara, 139.
- Kerametli, C.(1999); "Türk Zevkinin Ünlüleri Ser-i Mimarı Âlem Dâvud Ağa", Osmanlı Ansiklopedisi, c. 10, Ankara, 221-226.
- Kitabelerin Kitabı, Fatih Belediye Başkanlığı, Bayem Ajans, İstanbul, 2016.
- Köşklü, Z.(1999); 17. Ve 18. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinin Tipolojisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kuban, D.(2007); Osmanlı Mimarisi, İstanbul.
- Kütükoğlu, M.(2000); XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara.
- Okçuoğlu, T.(1994); "Mehmed Ağa Külliyesi", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c. 5, İstanbul, 355-356.
- Sönmez, Z.(1997); "Davud Ağa", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul, 430.
- Sönmez, Z. (1988). Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul.
- Sözen, M.(1975); Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul.
- Tümer, Ş.(2012), Mimar Dâvud Ağa'nın Hayatı, Eserleri ve Üslup Anlayışı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Yavaş, D.(1994); "Sinan Paşa Külliyesi", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, c.7, İstanbul, 4-5.



## Di Mem û Zînê De Çend Hunerên Wateyî

Osman Aslanoglu<sup>1</sup>

**Kurte :** Helbestvanê navdar ê Wêjeya Klasîk a Kurdî Ehmedê Xanî, herî zêde bi berhema xwe ya Mem û Zînê tê naskirin. Mem û Zînê, bi taybetîya xwe ya edebî li kêleka berhemên wêjeyî yên cihanê, cihê xwe girtiye. Mesnewîya Mem û Zînê ne tenê çîrokeke evînî ye ku xweş hatiye gotin; belkî berhemeke piralî ye ku Xanî serdema xwe û rewşa Kurdan ku wê demê tê de bûn derxistiye holê. Tiştê herî girîng jî ev berhemek e ku ji bo hebûna Kurdan a di qada wêjeyê de hatiye nivîsîn. Xanî, ji ber ku Mem û Zîn bi vê angaştê nivîsandiye, ew berhem bi gelek huneran xemilandiye. Di nav cureyên huneran de herî zêde hunerên girêdayî wateyê hatine bikar anîn. Di nav wan de jî tenasub, teraduf, tezad û tekrîr... ên herî zêde ne. Dîtin û nasîna van huneran, ji bo têgihîştina nirxa vê berhemê dê bibe navgînek. Bi liberçavgirtina vê xalê, em ê hunerên wêjeyî yên girêdayî wateyê derxin.

**Bêjeyên Sereke:** Mem û Zîn, Ehmedê Xanî, Hunerên Wêjeyî, Ciwankarî, Kurdî

### Mem ve Zin'de Anlamla İlgili Bazı Edebî Sanatlar

**Öz:** Klasik Kürt Edebiyatının tanınmış şairi Ahmed-i Hanî, en çok Mem û Zîn eseriyle tanınmaktadır. Mem û Zîn eseri, edebî özelliğiyle dünyanın edebî eserlerinin yanında yerini almıştır. Mem û Zîn mesnevisi, sadece güzel anlatılmış bir aşk hikayesi değildir; aynı zamanda Hanî'nin kendi dönemini ve Kürtlerin o dönemde içinde oldukları durumu ortaya koyduğu çok yönlü bir eserdir. En önemlisi de Kürtlerin edebiyat sahasındaki varlığı için yazılmış bir eserdir. Hanî, Mem û Zîn'i bu amaçla yazdığı için eseri, pek çok edebî sanatla süslemiştir. Edebî sanatlardan en çok anlamla ilgili sanatlar kullanılmıştır. Bunlardan tenasüp, teradüf, tezad ve tekrik... en çok olanlardır. Bu edebî sanatları görmek ve bilmek, bu eserin değerini anlamaya bir vasıta olacaktır. Bu noktayı göz önünde tutarak anlamla ilgili edebî sanatlar üzerinde duracağız.

**Anahtar Kelimeler:** Mem û Zîn, Ahmed-i Hanî, Edebî Sanatlar, Kürtçe, Klasik

<sup>1</sup> Dicle Üniversitesi, [aslanogluosman@gmail.com](mailto:aslanogluosman@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6534-3125>

### A Few Arts Related to Meaning in the Mem And Zin

**Abstract:** Ahmed-i Khani who is the famous poet of Classical Kurdish Literature is known most with his work Mem and Zin. Mem and Zin has taken the place at the same line with the literary works known by world wide. The Mem and Zin masnavi is not only a love story that has been expressed beautifully. But also is a well rounded work which exhibits the situation of the Kurds inside and the Khani's himself period. The most important thing is that it is a written work with the name of Kurds for existence of Kurds in the field of literature. Khani, has garnished Mem and Zin with a lot of literary arts due to written with these claims. The arts related to meaning are most used among the kinds of arts. Tenasub, Taraduf, Tazad and Takrir.... are most used arts in this kind. Viewing and knowing these literary arts will conduce to be understood the value of this work better. With the view of the fact that this point, in our this article we will evaluate the literary arts related to meaning.

**Keywords:** Mem and Zin, Ahmed-i Khani, Literary Arts, Kurdish.

#### Destpêk

Ehmedê Xanî (1651-1707) wek helbestvanekî Kurd ê serdema klasîk, di warên cuda de berhem nivîsandine. Dema meriv li taybetîyên berhemên wî dinêre meriv dikare bêje ku Xanî, pisporê her warî ye. Him melayekî zana ye, him mutesewif e, him jî wêjekarekî welatparêz e. Berhema wî ya herî navdar mesnewîya wî ya evînî, Mem û Zîn e. Xanî, di 1690î de dest bi nivîsandina Mem û Zînê kiriye û di 5 salan de qedandiyê (Açıkgoz, 2012: 5). Demdirêjîya nivîsandina vê mesnewîyê nîşan dide ku helbestvan girîngîyeke taybet daye berhemê.

Mem û Zîn di edebiyata kurdî de mesnewîya evînî ya yekem e. Di mesnewîyê de nêzikî 2660 malik hene (Dost, 2010: 31). Ev mesnewî li ser bingeha çîrok û destana Memê Alan hatiye nivîsandin. Ji ber ku ev efsane berîya Xanî jî di nav kurdan de hebû (Dost, 2010: 32).

Ev berhem ne tenê mesnewîyeke derbarê hestên evînî ye. Xanî bi rêya vê çîrokê û li dora evîna Mem û Zînê, jîyana civaka dema xwe, pirsgrêk û taybetîyên gelê Kurd li beramber neteweyên din anîye ber çavan; başî, rastî, bêgunehî, jarî û bindestî di şexsê Mem û Zînê de civandine (Bozarslan, 1990: 10).

Ev berhem bi zimanê Ehmedê Xanî ji bo ku kes nebêje “Kurd ji evînê fehmanakin û nezan in...” hatiye nivîsandin (Kurdo, 1992: 111; bnr. *Mem û Zîn* malika 242). Ev çîroka evînî ya kurdî herî kêrmeqasî ên neteweyên din navdar û nûwaze ye. Ev berhem, hevtayê Romeo û Juliyeta Şekspîr, Leyla û Mecnûna Fûzûlî ye (Bozarslan, 1990: 8).

Gelo Xanî di Mem û Zînê de bêjeyên çawa û bi çi zimanî bikar anîne. Bersîva vê jî Xanî di malikên jêr de dide û dibêje ku wî di helbestan de zimanên kurdî, erebî, farsî û devokên herêmî yên kurdî bi kar anîne. Ev, pîrrengîya berhemê zêde dike:



Kurdî, ‘Erebî, Derî û Tazî

*Terkîb-i kirin bi hezl û bazî* (2483) (Açıkgöz, 2012: 201)

*Bohtî û Mehmedî û Silivî*

*Hin le’1 û hinek ji zêr û zîvî* (2485) (Açıkgöz, 2012: 201)

Gelo Xanî di nivîsandina berhemê de li kesekî, li tu berheman nihêriye û wek wan nivîsandiye an tiştek ji xwe derxistiye holê? Li ser vê xalê Xanî dibêje ku dema wî Mem û Zîn nivîsandiye, gotinên mesnewîyê ji kesekî din nesitandine û wî kes teqlîd nekiriye:

*Lê min ji rezan nekir temettu’*

*Manendê dizan bikes tetebbu’* (339) (Açıkgöz, 2012: 30)

*Uslûb û sîfat û me’na û lefz*

*Esla nekirin me yek ji wan qerz* (349) (Açıkgöz, 2012: 31)

Ji ber van sedeman Xanî, xîret û xebateke taybet daye nivîsandina Mem û Zînê û berhemeke wiha giranbiha derxistiye holê. Bi vî awayî di nivîsandina wê de, di her rist û malikê de gelek hunerên wêjeyî bi hev re bi kar anîne.

Hunerên ku di helbestan de tînan bikaranîn, mijara belaxat û xweş gotinê ye. Di pirtûkên Erebî yê li ser hunerên wêjeyî de “*hunerên wêjeyî*” bi navê “*Belaxat*”ê, û di wêjeya Farsî de jî wek “*araye*” an “*sanayî edebî*” *tê bi nav kirin*. Belaxat di ferhengê de tê wateya “*gihîştin, têgihîştin, mezin bûn*”ê (Matlûb, 1980: 51; Akdemir, 1999: 9). Ji bo wateya istilahî ya belaxatê, gelek nivîskarên pênasîyên cuda dane. Hinek ji wan, aîdê serdema ku hîn belaxat nebûye zanist (Çağmar, 2013: 14). Bi pênasîyekê: *Gihîştina wateyê bo dil, bi awayê herî xweştir ji peyvê* (Ahmed Qasim û Deyb, 2003: 11), *Bi pênasîyeke din: “Gotina fikrekî di cih û dema keys de bi awayekî rast û bibandor e. Lê bi şerta ku fesîh (ji kêmasîyên dengî û wateyî dûr) be”* (İsen û ên din, 2016: 28). *Gotina belîx ew gotin e ku li rewş û meqamê tê. Axaftvanê xwediyê belaxatê jî ew kes e ku daxwaza xwe dikare bi şeklekî belîx vebêje* (el-Harbî, 2011: 16).

Di pirtûkên zimannasîyê de teşenasî, watenasî, bêjenasî û rêznasî (rêzkirina bêjeyan), beşên bingehîn. Dema meriv li nav û naveroka van dinêre, dibîne ku hunerên wêjeyî jî di bin heman sernavan de tînan dabêş kirin (Bnr: Macit û Sodan, 2011: 61). Yanê hin huner ji alîyê wateyê ve, hin huner ji alîyê gotinê ve, hin huner jî ji alîyê rêzkirinê ve û hwd. tînan bikaranîn. Di wêjeyê de bi piranî cureyên huneran, li ser du beşan tînan veqetandin (Selçuk û ên din., 2015: 31-33). *Ew jî Bedî’î û Beyan in*. Hinek jî dikin sê beş. Beşa sêyemîn jî “*Meanî*” ye (Ahmed Qasim û Deyb, 2003: 11; Külekçi, 1999: 9). Ev sê cure, îlm û fennê fesahet û

belaxetê ne (Durre, 2002: 26). Di vê xebatê de em ê tenê li ser hunerên girêdayê wateyê yên bingehîn bisekinin.<sup>2</sup>

### Hunerên girêdayê wateyê:

#### 1. Tenasub

Tenasub bi navê muraatê nazîr jî tê zanîn. Ev huner, ji beşa bedî'ê ye. Komkirina du an zêdetir tiştên ku ne dijberê hev in di gotinê de (Mustafa el-Merâxî, 1993: 323). Di helbest û peşxanê (nesr) de berhevkirina bêjeyên têkildarê hev e (Akdemîr, 1999: 1256). Lê di navbera wan de divê têkilîya dijberîyê tunebe. Helbestvanên klasîk di hunera tenasubê de têgehên curbicur ên zanistî, lehengên çîrok, dîrok û mesnevîyan, navê gîya, ajal û kulîlkan û hwd pir zêde bi kar anîne (İsen û ên din, 2016: 333). Xanî jî ji gelek beşan û mijaran bêje bikar anîne.

Xanî, ev huner bi awayekî pisporane bikar anîye. Gellek bêjeyên têkildarê hev an jî hember hev hene û gelekê wan hatine gotin.

Carinan Xanî du bêje tenê li hember hev gotine:

*Xalib nedibû li ser me ev Rûm*

*Nedibûne xerabeyê di dest bûm* (206) (Açıkgöz, 2012: 9)

Di malika jor de di navbera xirabe û kund de têkilî û lihevhatinek heye. Di navbera van her du bêjeyan de têkilîyeke rast heye ku kund bir rastî jî, li nav mirovan nagere, her dem li cihên bêdeng û bêmirov û xirabe dimîne. Ji ber vê di wêjeyê de cihên xirabe wek warê kundan derbas dibe (Kurnaz, 1987: 507). Xanî di vê malika jor de dibêje ku welatê Kurdistan xirabe bûye û bûye cihê bûm û kundan.

*Tûtî bi xwe ma şeker dirêjin*

*Herçî dibihên ewî dibêjin* (76) (Açıkgöz, 2012: 9)

Tûtî, ji şekerî hez dike, xwedîyê wî şekerî dide wî û ew jî xweş dipeyive (Tarlân, 2001: 562). Di helbestan de ev her du bêje bi piranî bi hev re derbas dibin. Xanî jî dibêje ku tûtî bi serê xwe şeker ango gotinên xweş dernaxin û nabêjin. Çi bidin wî, ew jî heman tiştî derdixe. Bi van gotinan Xanî dibêje ku ev gotinên xweş bi dayîna Xwedê derdikevin holê.

Dîsa bêjeyêke din a ku bi tûtîyan re tê gotin, eynik e. Wek ku tê zanîn dema ku papaxan ji bo axaftinê tê perwerdekirin, eynikek di pêşîya wî de te danîn (Kurnaz, 1987: 244). Mebest ji eynikê di wêjeyê de rûyê yarê ye. Xanî jî bi vê ristê dibêje ku Xwedê tiştên xweşik afirandine û li pêşîya evîndaran danîne:

*Ayîne li pêşê tûtîyan girt*

*Davek te li pêşê kûviyan girt* (71) (Açıkgöz, 2012: 9)

<sup>2</sup> Me di vê xebatê de ji bo malikan, Mem û Zîna ku ji aliyê Namîk Açıkgöz ve bi kurdîya latînî û wergera wê ya tirkî hatiye amadekirin, wek bingeh girtiye. Bnr: Açıkgöz, Namîk. 2012.

Şahê **Erebî** ‘elem ku rakir

Kîsrayê **‘Ecem** ‘eceb duta kir (122) (Açıkgöz, 2012: 13)

Qur’an û xeber çî mu’cizat in

**Ayat** û **suwer** çî beyyînat in (149) (Açıkgöz, 2012: 15)

Ereb û Ecem du millet in. Li vir mebest ji acem Îran e. Di helbestan de dema behsa millet û dewletan tê kirin, bi piranî Erebb û Ecem tê gotin. Ji van her du bêjeyan armanc welatên Erebb û ên ne Erebb e. Ji ber vê di behsa milletan de ev her du bêje bi hev re pir tîn. Dîsa ayet û suwer parçeyên ji Qur’anê ne û têkiliyeke nêzîk di nav wan de xuya ye. Ji ber vê têkilîyê tenasub derdikeve holê.

Carinan çar bêjeyên têkildarê hev cot cot hatine hember hev:

**Sorgul** te kirin ji **xarê** peyda

**Bilbil** te kirin **hezarê** şeyda (64) (Açıkgöz, 2012: 8)

Xar, parçeyek ji dara gulê ye. Yanê her du jî bi rastî jî bi hev re ne. Gul bê xar nabe. Li ser gulan jî bilbil hene û ji bo gulê her dem dixwînin. Gul û bilbil û xar bi vî awayî têkildar in. Gul hezkirî ye, bilbil jî evîndar e ku ji bo hezkirîya xwe bang dike. Istirîyên li ser gulê jî ku nahêlin bilbil nêzî gulê be, dijmin û reqîbên bilbil in (Tolasa, 2001: 215).

El-qîsse di **erd** û **asîmanan**

Hasil di cemî’ê **ins** û **canan** (141) (Açıkgöz, 2012: 14)

Tekmîl dikir me **dîn** û **dewlet**

Tehsîl dikir me **‘ilm** û **hikmet** (233) (Açıkgöz, 2012: 22)

Di malikên jor de erd û ezman, însan û cin di warên xwe de têkildarê hev in. Dîn û dewlet du alîyan temsîl dike û tê wateya axîret û dinyayê. Bi vê têkilîyê dema bê kêmasî pêkanîna du alî tê gotin, dîn û dewlet bi hev re tê.

Carinan jî bêjeyên hîn zêdetir hatine rêz kirin û Xanî bi vê, qabilîyeta xwe ya hunerî nîşan daye. Di malikên jêr de gelek bêje bi hev re ji bo tenasubê wek mînak hatine. Hemû bêjeyên her ristê bi hev re tenasubê çê dikin. Ev jî dewlemendîya xezîneya bêjeyan a Xanî îsbat dike:

**Lewh** û **qelem** û **sewabî** û **‘erş**

**Heywan** û **nebat** û **me’den** û **ferş** (47) (Açıkgöz, 2012: 7)

Li jor bêjeyên rîsta yekem têkildarê alema xeybê û ezmanan in. Di rîsta duyem de bêje têkildarê jîyana erdê ne.

Li jêr di rîsta yekem de gul û gîya û rengê wan têkildarê hev in, di rîsta duyem de aheng û bilbil û dengê xweş girêdayê hev in:

**Xweşrengî** te da **giyayê sorgul**

**Xweş dengî te da newayê bilbil (65)** (Açıkgöz, 2012: 8)

Dîsa li jêr di malika yekê de hinek bêje têkildarê zanîne ne, hinek girêdayê xwendin û nivîsandinê ne. Di malika duyem de rista yekê çar unsûrên bingehîn ên dinyayê ne. Di rista duyem de bêje girêdayê dem û demsalê ne:

**'Ilm û huner û kemal û îz'an**

**Şîr û xezel û kitab û dîwan** (248) (Açıkgöz, 2012: 23)

Ev **ax û hewa û agir û av**

Ev **leyl û nehar û sî û sîtav** (1123) (Açıkgöz, 2012: 93)

**2. Tekrîr**

Îşaretkirina peyvê li ser wateyê bi tkrarê (Îbn'ul-Esîr, 1995: II, 146). Hinek bêje bi dubarekirinê, tehmê didin helbestê. Ev dubarekirina bêjeyekê an jî bêjeyên nêzî hev, ahengekê û rîtmekê çêdikin û helbestê xweştir dikan. Jixwe aheng jî di têgehnaşîya wêjeyê de tê wê wateyê ku bêje û hevok, bi awayekî ku bandora mûsîqîyê çêkin, li pey hev werin bi kar anîn (Îsen û ên dîn, 2016: 212). Ji ber vê yekê, hunera dubarekirinê di mesnewîya Xanî de gelek cih digire. Nêzîkbûn an jî dûrbûna bêjeyên dubare, bi rewşa ruhê hunermend ve girêdayî ye (Küleççi, 1999: 158).

Bêjeyên dubarekirinê carinan wek hev di heman wateyê de li pey hev bi heman şeklî hatine. Di vir de pir caran armanca helbestvan, şîdandin û xurtkirina wateyê û îqnakirina muxatab e:

**Sef sef dimeşîne kûh û deştan**

**Ref ref dixweşîne seyr û geştan** (500) (Açıkgöz, 2012: 43)

Carinan heman bêje di ristekê de du caran tê gotin û her yek girêdayê beşeke cuda ya hevokê ye. Wek hevokên cuda dikarin bîn xwendin:

Sermest-i **hinek, hinek** di serxweş

Dembeste **hinek, hinek** di demkeş (531) (Açıkgöz, 2012: 46)

Carinan jî dîsa bi heman wateyê di nav du ristan de hevokekê bi peywirên cuda temam dikan:

Xanî ji **kemalê bêkemalî**

Meydana **kemalê dîtî xalî** (235) (Açıkgöz, 2012: 22)

Carinan jî şeklê bêjeyê him sade û him bi şeklê îştîqaqî an jî du bêjeyên ku dişibin hev bi hev re tên. Yanê tekrîr û cinas û îştîqaq tê bikaranîn. Di mînakên jêr de "ewwel" û "sot" dubarekirinê pêk tînin:

Ev **ewwel** û rûh û 'eqle **ewwel**

Her sê ne bi **ewwelf muewwel** (102) (Açığgöz, 2012: 11)

Ew mujde wekî me **gotî gotin**

Ew **sotî wekî me sotî sotin** (869) (Açığgöz, 2012: 73)

### 3. Teraduf

Teraduf, di ferhengê de bi wateya hevwaterbûn û li pey hev hatinê ye (Enwerî, 1381: 1477). Di zimanekî de regez an endamên ku hevwater tên qebûlkin, carinan heman wateyê, carinan jî wateyên nêzê hev nîşan didin. Di navbera wan de carinan cudahîyên mezin yên wateyî û carinan jî cudahîyên biçûk hene (Aydın, 2014: 120, 121). Ev huner di Mem û Zînê de pir derbas dibe. Ji bo ku qafiyeya helbestê rehet çêbibe, helbestvan bêjeyên hevwater datîne ba hev:

Bêjeyên hevwater carinan du heb tenê tên. Bi piranî Xanî di vê hunerê de xezîneya xwe ya zimanên cuda bikar anîyê. Carinan bêjeyek bi Erebfî û a din bi Kurdî ye:

**Shew û xeletan nekin te'eccub**

Te'wîl bikin ji bo te'essub (361) (Açığgöz, 2012: 32)

Kêşa bi vî terhî **resm û ayîn**

Lêda bi vî terzî **derb û tezyîn** (363) (Açığgöz, 2012: 32)

Carinan çar bêje bi hev re di malikekê de hatiye bikaranîn. Di mînakên wisa de di her rîstekê de du bêjeyên hevwater tên. Ev mînaka jêr tenê bi bêjeyên Erebfî pêk hatiye:

Eşya bi heseb **delîl û burhan**

Nabin çu meger **wucûb û îmkan** (94) (Açığgöz, 2012: 11)

Carinan jî hemû bêjeyên rîstekê ku ji duduyan jî zêdetir in, bi hev re teradufê çêdikin. Bi piranî jî 4 bêje cih digirin. Di mînakên wiha pîrbêje de ji çend zimanan bêje tên ba hev û hunermendîya helbestvan nîşan didin. Di mînakên jêr de bêjeyên hemû rîstan, di nav xwe de an hevwater ne an jî nêzî hev in. Cudatîyeke biçûk di navbera hinek bêjeyan de hebe jî ji heman beşê ne û hevwater tên hesibandin:

**Fanîz û nebat û qend û şeker**

**Mawerd û zebad û misk û 'enber** (921) (Açığgöz, 2012: 77)

Di rîsta yekem a malika jor de hemû bêjeyên reşkirî şîrînbûnê nîşan didin. Lê di rîsta duyem de wateya hemû bêjeyan cureyêke bîhnê ye. Bi vî awayî hevwateryî çêdibe.

**Cam û qedeh û eyax û mexmer**

Ev **misk û zebad û 'ud û 'enber** (1040) (Açığgöz, 2012: 86)

Dîsa wek ku li jor xuya dike hemû bêjeyên rista yekem cureyên qedehê nîşan didin û bêjeyên rista duduyan jî wek a berîya wê, cureyên bîhnê ne. Mînakeke din jî li jê e:

*Kan qewl û qerar û 'ehd û pêwend*

*Peyman û qesem, yemîn û sewgend?* (1370) (Açıkgöz, 2012: 112)

#### 4. Tezad

Anîna du bêjeyên di wateya dijê hev de ji bo diyarkirin, xweşikî û letafeta wan (Hadî, 1394: 137). Komkirina bêjeyên dijberê hev (et-Tîbî, 1996: 462). Bi şiroveyeke din ji nav fikr, hest û xeyalan, bikaranîna taybetî û wekhevîyên li dijî hev e (Şener û ên din, 2014: 324). Ev dijberî dikare wek “spî” û “reş” be an “zanîn” û “nezanîn” be. Dijberîya bêjeyan him dikare di wateya rast de be, him jî di wateya mecazî de be (Saraç, 2013: 38-39). Ji vê hunerê re di hinek pirtûkan de “tîbaq” an jî “mutezad” tê gotin (Külekçi, 2011: 71; Akdemir, 1999: 376-380).

Di vê hunerê de jî bi piranî du bêje hatine gotin. Bêjeyên dijber ên malikê dikarin navdêr bin, wek: **cînnî** û **cehnî**:

*W'er feyzê biket sehabê rehmet*

*Dozex li me dê bibîte cennet* (178) (Açıkgöz, 2012: 17)

Bêjeyên dijwate dikarin lêkerên ristan bin û kirina kirdeyên cuda li dijî hev nîşan bidin, wek: gul **digirî** û bilbil **dikenin**:

*Sorgul bigirîn bi eşkê şebnem*

*Bilbil bikenin li rexmê hemdem* (307) (Açıkgöz, 2012: 28)

Bêjeyên dijwate dikarin rengdêr bin. Ev jî hinek caran dikare du îhtîmalên dijê hev ji bo kirdeyekê nîşan bide. An jî dikare dijberîya du kes û tiştên cuda bi taybetîyên dijê hev nîşan bide: wek: “meyweyê **şîrîn** an **tal**”, Mem **puxte** ye, Tacdîn **xam** e”:

*Nûbare eger şîrîn ger tal*

*Metbû'e ji rengê nev'e etfal* (341) (Açıkgöz, 2012: 30)

*Mem puxteyê eşqê bû tamamî*

*Gotê ku bira meger tu xam î?* (630) (Açıkgöz, 2012: 54)

Carinan di her rîstekê de du bêje hatine û bi vî şeklî di malîkekê de çar bêje hatine rêz kirin:

*Fî'l-cumle çi ewwel û çi axir*

*El-qîsse çi mu'mîn û çi kafir* (50) (Açıkgöz, 2012: 7)

*Hikmet ew e batinî û zahir*

Qudret ew e **xayibî û hazir** (53) (Açıkgöz, 2012: 7)

### 5. Leff û Neşr

Ev huner, yek ji hunerên zanista Bedî' e. Wateya wê ya ferhengî, kom kirin û belav kirin e (Saraç, 2013: 37). Di vê hunerê de ewil çend bêje tên gotin û paşê jî hin bêje û hevokên din ku têkildarê wan in, tên bikar anîn. Di vir de tiştê girîng rêzkirina bêjeyan e. Eger rêzkirina bêjeyên rista duduyan wek a ewil be, wê demê ji wê re “leff û neşra bi tertîb”, eger rêzkirina rista duduyan ne wek a yekem be û bêje tevlihev bin, wê demê jê re “leff û neşra tevlihev” tê gotin (Bnr: Akdemir, 1999: 223).

Di leff û neşra bi tertîb de cihê bêjeyên rista duyem wek hev tê. Yanê wek mînak di her ristê de du bêje hebin, a yekem bi a yekem re têkildar e, a duyem jî bi a duyem re têkildar e.

**Şehzade** du bûn li nik wî **şahî**

**Xurşîd** du bûn li nik wî **mahî** (386) (Açıkgöz, 2012: 34)

Xanî di malika jor de di rista yekê de bi peyva “şehzade”, behsa Zîn û Sitîyê dike. Ew şah jî Mîr Zeynûddîn e. Di malika duyem de dîsa wan her du keçikan û mîr, bi gotineke din tarîf dike. Vê carê ji bo Zîn û Sitîyê “xurşîd” yanê “roj” dibêje, ji bo mîr jî “mah” yanê “heyv” dibêje. Ev her du bêjeyên rista duyem li peyvên jor ên hember wan dinêrin. Yanê wan peyvên jor bi awayekî din li jêr dibêje. Ev jî ji ber ku rêza peyvên wek hev e, dibe hunera leff û neşra birist an rêzkirî.

Di cureya leff û neşra nemurettêb de ne dîyar e ku kîjan bêje, têkildarê kîjan bêjeyê hatiye. Ew, ji têngihîştina guhdaran re dimîne (Değirmençay, 2014: 102). Yanê çend heb bêje bi kurtasî an jî bi hurgulî, dû re bêdîyarkirin anîna bêjeyên têkildarê wan e (et-Teftâzânî, IV, 1966: 329).

Carinan jî bêjeyên li hember hev, bi awayekî çep û rast an tevlihev dikarin werin. Lê hinek jîvan dikarin di rêza hev de bin:

Yekrû ne li nik te **kufr** û **îman**

Yeksû ne li nik te **xuld** û **nîran** (176) (Açıkgöz, 2012: 17)

Mesela di malika jor de du bêjeyên rista yekê li du bêjeyên rista duduyan dinêrin. Bêjeya yekem “kufr” e û li bêjeya duyem a rista duyem “nîran” (agir)ê dinêre. Dîsa bêjeya duduyan “îman” li bêjeya yekê “xuld” (edebiyet)ê dinêre. Ji ber ku “kufr” bi “agir” re têkildar e û “îman” bi “xuld”ê re têkildar e.

Di malika jêr de di her ristê de sê bêje hene. Bêjeya yekem û duyem nerêzkirî ne, lê a sêyem li hev dinêrin. Bêjeya yekem a rista yekem “**dayîn**” li bêjeya duyem a rista duyem “**meh**” dinêre. Dîsa bêjeya duyem a rista yekem, “**Sitî**”, li bêjeya yekem a rista duyem “**xurşîd**” dinêre. Bêjeya sêyem “**dused perestar**” birist e û li a sêyema din “**nucûmê seyyar**” dinêre. Yanê sê teşbîh di navbera sê bêjeyan de hene. **dayîn=meh, Sitî=xurşîd (roj), perestar=seyyar**:



**Dayîn û Sitî û dused perestar****Xurşîd û meh û nucûmê seyyar** (2157) (Açıkgöz, 2012: 174)

Di mînaka jêr de di rista yekem de meywe hatine rêzkirin, di rista duyem de jî endamên yarê yên ku dişibin wan meyweyan hatine rêzkirin. Zeqen (gup) bi sêvan, lêv bi xurmeyan, memik bi henaran hatine şibandin:

**Sêv û ruteb û enar û bistan****Lêv û zeqen û enarê pistan** (1467) (Açıkgöz, 2012: 120)

Carinan Xanî çar bêje rêzkirine ku ev hemû bêjeyên malikê ne. Di hinek malikan de bêjeyekê, di hinekan de jî du bêjeyan cihê xwe gunêrandine.

**Ev nûr û zelum û kufr û îman****Ev xuld û seqer, beheşt û nîran** (1121) (Açıkgöz, 2012: 93)

Carinan bi awayekî din ev huner tê bikaranîn. Bêjeya ku di rista yekem de hatiye gotin di rista duyem de bi wate û mebesta xwe derdikeve holê. Yanê helbestvan di rista yekem de navekî dide û di rista duyem de di hundirê wê de çî hene, wan vedike û rêz dike:

Ew dûxiteçêşmê **herdu şahîn**Ew sûxiteper **Memo û Tacdîn** (592) (Açıkgöz, 2012: 51)Za'îl dikim ez qewî **du janan****Derdê bedenani û derdê canani** (780) (Açıkgöz, 2012: 66)

Li jor di rista yekem de tiştek tê gotin di rista duyem de naveroka wê çî be, ew tînen vegotin û derxistina holê. Di malika yekem de rista yekê behsa du şahînan dike û di rista duyem de wan şahînan dîyar dike ku ew şahîn, Memo û Tacdîn'in.

Dîsa di malika duyem de Xanî behsa Dayîn'ê dike. Ew jin xwe wek hekîman dike û di nav millet de digere û dibêje ku ew, du nexweşîyan derman dike. Di rista duduyan de wan du derd û nexweşîyan bi navê wan rêz dike û dibêje ku ew du jan "derdê can û derdê cananê ye" û bi vî awayî naveroka wê gotinê derdixe derve.

**6. Mubalaxa**

Ev huner, dema pênase û behskirina tiştekî, derbaskirina ji heddê xwe ye (Musahîb, 1380: 4443). Cureyeke mubalaxayê, ji aliyê heş ve û adetan ve mumkîn e. Cureyeke din ji aliyê heş ve mumkîn e, lê ji aliyê adetan ve ne mumkîn e. Hinek jî him ji aliyê 'eqîl ve, him jî adetî ve ne pêkan in (Bnr: Değirmençay, 2014: 96-97). Hetta helbestvan gotina xwe dikare bigêjîne asta derewê û nememkûnîyê ('Etîq, -: 510). Di wesfa tiştekî de ji aliyê şiddet û ze'fê de gihîştina dereceya nemumkînîyê ye (Çağmar, 2004: 159).

Ev huner bi piranî di helbestên evînî de tê bikaranîn. Ji ber ku dema helbestvan mezinîya evînê, û derdê evîndarîyê şîrove dike, bi tiştên herî bilind û zor tîne zimên. Ji ber vê xalê, di gotinên evînî de mubalaxa gelek tê dîtin.

**Di mînakên ku di Mem û Zînê de derbas dibin de carinan ji bo mezinî û wêrekîya mîr hinek tişt hatine gotin:**

**Asarê şeca'eta wî şahî**

*Dağirtî ji mah ta bi mahî* (372) (Açıköz, 2012: 33)

Carinan ji bo bilindkirina xweşikîya Sitî û Zînê hatiye gotin. Di malika jêr de Xanî dibêje ku xweşikîya Sitî û Zînê bê sînor e û nayê terîfkirin. Ev mubalaxayeke eşkere ye:

**Husna nebitin çu hedd û xayet**

*Nabit ji xwe 'aşiqan nihayet* (438) (Açıköz, 2012: 38)

Dema ku Tacdîn ji zîfafê piştî çend rojan derdikeve, Mem ê ku li ber derî sekinîbû, bi derketina wî ewqas kêfxweş bû ku kêfxweşîya wî gihîşt ezmanan:

*Fî'l-hal-i werengî şadiman bû*

**Hemefserê ewcê asiman bû** (1110) (Açıköz, 2012: 92)

Lê Mem ji ber negihîştina hezkirîya xwe pir xemgîn bû. Xemgînîya Mem'ê ewqas zêde bû ku ji ber girîna wî lehî radibû û bi ser milê wî de diçû:

*El-qisse ji 'illeta di dil da*

**Seylek we diçû Memê bi mil da** (1410) (Açıköz, 2012: 115)

Çend mînakên din ên di vî warî de jî lê jêrin. Di malika yekem de Xanî dema behsa hevlekî Mem dike li ser xweşikîya wî disekine û dibêje ku ewqas xortekî çeleng bû ku Yûsuf tevî xweşikîya xwe li hember xweşikîya wî mehcûb dima. Ev gotin, mubalaxa ye.

Di malika duyem behsa êrîşkirina leşker û mirovên mîr bi ser Mem û Tacdîn de tê kirin. Wê demê Tacdîn û birayên wî dibêjin ku “*em pir zexm û wêrek in. Eger ji we pêncsed kes jî êrîş kin, em firsetê nadin wan*”. Ji vê gotinê eşkere ye ku Xanî mubalaxa kiriye:

**Yûsif ji melaheta wî mehcûb**

**Ristem ji şeca'eta wî mexlub** (1729) (Açıköz, 2012: 140)

**Pansed ji we hemle kin bi kerban**

**Nadîne we nobeta çu derban** (1768) (Açıköz, 2012: 143)

## 7. Telmîh

Telmîh, bê gotina rastî û esla tiştêkî, îşaretkirina bûyer, çîrok, pêkenok, helbest û gotinekê ye. Lê tiştêkî girîng heye ku tiştî ku tê îşaret kirin, ji aliyê herkesî ve nebe jî ji aliyê pisporên wê ve divê were zanîn (Akdemir, 1999: 334). Tiştê ku hatîye nîşandan bi awayekî dirêj nayê gotin. Ya leheng ya cihê ku bûyer tê de derbas bûye tê gotin. Ji xwe ev huner ji bo bibîrxistinê ye (İsen û ên dîn, 2016: 343).

Carinan ev hunera kînayeyê, îşareta ayetekê an sureyekê dike. Ev malika jêr jî îşareta Sûreya Zumer, ayeta 63'an dike ku di vir de du bêjeyên wê derbas dibin: *لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ*

Her sê weledêd-i pîrmewalîd

Xebra û **sema** digel **meqalîd** (46) (Açıkgöz, 2012: 7)

Carinan bi anîna navê lehengê çîrokekê îşareta çîrok û meseleya wan tê kirin. Li jêr bi du malikan behsa evîna “*Ferhad û Şîrîn*”, “*Leyla û Qeysî*” “*Ramîn û Weysî*” tê kirin:

**Şîrîn** te kire şeker li **Perwîz**

**Ferhâdê** ji rengê eşkê xûnrîz (58) (Açıkgöz, 2012: 8)

**Leyla** te kire bela li **Qeysî**

**Ramîn** bi te ram bû li **Weysî** (59) (Açıkgöz, 2012: 8)

Carinan Xanî bi têgehên dînî îşareta çîroka ewlîya û şêxên navdar an jî jîyana pêxemberan dike:

**Şexê** weku pence hec bijarî

Dîn kir te ji bo **keça kuffarî** (61) (Açıkgöz, 2012: 8)

Bi vê malikê Xanî behsa meseleya Şêxê Sen'an dike ku Feqîyê teyran jî li ser vê meseleyê helbesteke dirêj nivîsandiye (Bnr. Sadînî, 2013: 239) Şêxê Sen'an aşîqekî wisa bû ku ji bo xatirê maşûqa xwe ji dîn û îmanan derketibû (Sadînî, 2013: 66).

Dersa ku bi xef te gote **Îdrîs**

Elbette **diçû meqamê teqdîs** (84) (Açıkgöz, 2012: 10)

Bi vê malikê Xanî îşaretê bi bal çîroka jîyana pêxember Îdrîs (a.s) dike. Di jîyana wî de jî mijara ku behs kiriye “derketina ezmanan” a Îdrîs pêxember e. Wek tê zanîn Xweda di Qur'anê de jî behsa vê mijarê dike û dibêje ku “ (Ey Muhammed!) Wan tiştên ku me di pirtûkê de li ser Îdrîs gotine jî bîne bîra xwe. Ji ber ku ew pêxemberekî rast bû. Me ew derxist cihekî bilind. (Meryem:19) Xanî jî di malika jorê de îşareta vê mijarê dike û dibêje ku ew çûye meqameke bilind.

**Durrêd-i defaînêd-i Xaqan****Le'la ku di xatema Suleyman** (429) (Açıkgöz, 2012: 37)

Di vê malikê de îşareta çîroka xezîne û gûstîlka bimohr a Suleyman pêxember tê kirin. Tê gotin ku di tiliya Suleyman (a.s) de gûstîlkek hebû (Tarhan, 2004: 266). Hemû hêza xwe ji wê distand. Kevirê wê gûstîlkê le'la sor bû. Ji ber hêza xwe xwedîyê gelek xezîneyan bû. Xanî bi vê malikê îşaret bi bal xezîneyên wî, him gûstîlka wî, him jî kevirê gûstîlka wî kiriye.

Di malika jêr de Xanî îşareta bi bal derketina ser çîyayê Tûr a Mûsa (a.s) dike. Çîyayê Tûrê Sîna, cihê ku Tewrat ji Hz. Mûsa re hatiye dayîn e (Sinanoğlu, 2009: 221). Li wî çîyayî Hz. Mûsa xîtaba îlahî bihîstibû (Uludağ, 2001: 361). Di rista duyem de jî behsa dara ku li ser çîya vêketiye hatiye kirin. Li vir jî îşareta rîwayeta xeberdana Xwedê ji nav agirê darekê hatiye kirin:

*‘Eşq agir e ten Çiyayê Tûr e**Dil ew şecera bi nar û nûr e* (845) (Açıkgöz, 2012: 71)

Carinan bi anîna navê kesên dîrokî, îşaret bi bal jîyana wan an bûyereke dîrokî tê kirin. Di malikên jêr de îşaret bi bal qedeha padişahê Îranî Cem, Hatemê comerd û Harût û Marût ê li Babîlê hatiye kirin:

*Saqî tu ji bo Xwedê kerem ke**Yek cur'eyê mey di camê Cem ke* (189) (Açıkgöz, 2012: 18)*Her mîrekî wan bi bezlê Hatem**Her mîrekî wan bi rezmê Ristem* (219) (Açıkgöz, 2012: 21)*Husna xetê rux ji xettê yaqût**Çaha zeqenê ji sihrê Harût* (399) (Açıkgöz, 2012: 35)**8. Îstîfham**

Ji bo ku bandora helbestê û mijarê zêdetir bi be gelek rêbaz tên bikar anîn. Yek ji wan jî “pîrs kirin” e. Dema ku pîrs di helbestê de hebe xwendevan zêdetir baldar dibe. Lê ji pîrsên ku di helbestê de hatine pîrsîn re bersîv ne hewce ye. Bersîva pîrsê jî dîsa bixwe ye. Ji ber ku armanca helbestvan, bal kişandin e (Macit û Sodan, 2011, 75). Meriv dikare bêje ku helbestvan wê pîrsê ji xwe dipirse. Hinek nivîskar hunera îstîfhamê an pîrsê, di bin hunera însayê de wek cureyeke wê didin (Bnr: Akdemir, 1999: 136).

Xanî, carinan bixwe dipeyive û pîrsên xwe ji Xwedê dipirse. Di destpêka Mesnewîyê de dema behsa qudreta Xwedê dike, gelek tiştên ku kirine dibêje û paşê dibêje ku te Hz. Îsa derxist ezmanan, gelo çawa te ji wî hez kir ku rakir cem xwe:

*‘İsa te kusa gihande ewcan?*

**Aya bi çi te hebande ew can? (83) (Açıkgöz, 2012: 9)**

Gellek caran pirsava helbestvanan tenê ji bo bal kişandinê ye. Yanê helbestvan bersiva pirsava ku dike dizane û hetta gelek caran bersiva wê jî di malikên din de dide. Lê dixwaze bala xwendevanan bikêşîne ser tiştekî. Bi vê taybetîya xwe hunera pirsê, dişêbe Tecahul-u ârif. Yanê helbestvan bersivê dizane lê wek ku bersivê nizane tevdigere.

Di beşa ku behsa Kurdan dike de rewşa neyînîya Kurdan tîne zimên. Ewil wek ku nizane pirsê dike ka çima Kurd ketine vî halî:

**Aya bi çi wechî bûne mehrûm**

*Bil-cumle ji bo çi bûne mehkûm (217) (Açıkgöz, 2012: 20)*

Carinan jî di çîrokê de mirov ji hev dipirsin. Di çîroka Mem û Zînê de dema ku li newrozê law û keçan hev dibînin, Mem û Tacdîn ji ber xweşikîya Zîn û Sitîyê dikevin erdê. Zîn û Sitî li wan dinêrin û ji hev dipirsin ka ev keçên kê ne, wek ferîşteyan xweşik in:

Gotin: ‘Eceb ev **keçêd-i kê** ne?

Yan herdu melaikêd-i Xwedê ne? (574) (Açıkgöz, 2012: 49)

Dema ku Zîn û Sitî bi evîndarîyê vedigerin mala xwe, hîn di bandora evînê de ne. Dayê halê wan ê ecêb dibîne û ji wan sedema wê dipirse:

We zû şemirand ji bo çi sersal

Hûn rast bibên **ku bûye** ehwal? (659) (Açıkgöz, 2012: 56)

Di malikeka jêr de dema ku Beko fesadîyê dike ji Mîr re dibêje “*Te Sitî bi hêsanî û erzan da*” Mîr ji Beko re dibêje ku wan du xortan bi tiştekî naguherîne û ew hêja ne û ji Beko re dibêje “*Ma ez wan qet didim bi tiştekî?*” (Açıkgöz, 2012: 96, malik:1167):

Mîr go: Qe didim **eya** bed’exter

Tacdîn û Memi bi textê Qeyser (1167) (Açıkgöz, 2012: 96)

Wek ku tê dîtin ji ber ku berhem bi awayê çîrokê hatiye nivîsandin û gelek kes di çîrokê de cih digirin, gelek pirs derdikevin holê.

**9. Îqtîbas**

Di ferhengê de bi wateya ‘ilm standin, agir standin ji bo vexistina êgir (Çağmar, 2004, 122; Uzun û ên din, 191). Bikar anîna ayet û hedîsan di nav axaftinê de ye ku armanc piştrast kirina mijar û wateyê ye. Di vir de şert ew e ku behsa ayetbûn û hedîsbûna wan neyê kirin (Değirmençay, 2014: 133; bnr. Ed-Demenhûrî, 2014: 466). Ayet û hedîs, ya bi tamamî ya jî parçeyek ji wê tê nivîsandin. Cûreyên vê hunerê: tam, qismî, manewî û lefzî ne (Şener û ên din, 2014: 319). Xanî bi piranî beşek ji ayet û hedîsan standiye û bi vî şeklî cureya qismî bikar anîye.

Xanî gelek caran ji ayetan hin parçe û hevok girtine. Ev hevoka reşkirî, ji sûreya E'rafê, ji ayeta 155'an e. Ji ber ku ayet bi temamî nehatiye girtin, ev îqtîbas ji cureya qismî ye:

Meqsûd û miradê dil tu şa ya

Emma tu **“tudillu men teşa”** (78) (Açığgöz, 2012: 9)

Ev hevoka jêr, ji sureya Baqara, ji ayeta 2'yan e û îqtîbasa qismî tê hesabandin:

Mezmûnê mureselatê **la-reyb**

Meşhûdê mukaşefatê bi'l-xeyb (6) (Açığgöz, 2012: 56)

Lê jêr çend mînakên din jî hene. Yekemîna wan ji sûreya Tewbe, ji ayeta 26'an hatiye girtin ku hevoka wê **“لَمْ تَرْوَهَا”** ye. Dîsa ev jî ji ber ku tenê parçeyek ji ayetê ye, îqtîbasa qismî ye:

Herçî te didî meger her ew bû

Leşker ji cunûdê **“lem terew”** bû (134) (Açığgöz, 2012: 14)

Dîsa Xanî di destpêkê de dema behsa pêxember Hz. Muhammed dike ji bo mezinîya wî qala mûcîzeyên wî dike. Ji wan mûcîzeyan jî behsa mûcîzeyê qelişandina heyvê dike. Şaqqul-qemer, têgeheke Qurani ye ku tê wateya parçebûna heyvê (Çelebi, 2000: 343).

**Şeqqu'l-qemera** te yek îşaret

**Zaxu'l-besera** te yek îbarete (164) (Açığgöz, 2012: 16)

Xweda di Qur'anê de di Sûreya Secdeyê de di ayeta nehan de behsa afirandina mirovan dike. Dibêje ku Xwedê ewil şekl da û paşê ji rûhê xwe pif kir û jîyan da wan. Xanî jî dema behsa hevdfîtna Zîn û Memê dike, Zîn ji Memê ku di hepsê de perîşan bûye re dibêje ku **“rabe ey cesedê ku min pifê kiriye”** (Açığgöz, 2012: 177, malik: 2186). Bi vê gotinê Xanî îşareta wê ayetê dike:

Zînê wehe gote wî bedîhî

**“Qum ya ceseden nefextu fihî”** (2186) (Açığgöz, 2012: 177)

## 10. Tecahul-u 'Arif

Tecahul, di ferhengê de danîna însan xwe li nezanîyê ye (Enwerî, 1381: 1418). Ji ber nukteyekê mirov der barê tiştekî ku dizane, xwe nezan nîşan dide û wisa dîpeyive. (Akdemir, 1999: 327) Helbestvan tiştekî ku naxwaze rasterast bibêje bi şeklekî nerasterast dibêje. Teqez di helbestê de nukteyek heye. Nukteya ku bîngeha vê hunerê ye; dibe ku ji bo kêfxweş kirin, heyîrîn, matmayîn, xemgîniyê hatibe çêkirin. (Macit û Sodan, 2011: 75)

Di navbera hunera tecahul-u ‘arif û îstîfhamê de ji alîyê çêkirinê ve wekhevî hene. Yanê dişibin hev. Lê ji pirsên tecahul-u ‘arif re bersîv nayê xwestin (Kûlekçi, 2011: 95).

Xanî dibêje “*gul nabin evîndarê gulan*”. Lê vê gotinê bi awayekî nezanîyê dipirse û bersîv jî jixwe xuya ye:

***Gul qet li gulan dibête ‘aşiq***

‘Ezra xwe bi xwe dibête Wamiq? (705) (Açıköz, 2012: 60)

Dema Beko bi mîr re dipeyive, jê re derheqê Mem de dibêje ku “*ma tu nizanî ew çawa ye? Ew mîrza û ciwan e pehlewan e*”. Yanê dibêje tu zanî ku ew çawa ye, lê xwe dide nezanînê.

***Go; Ma tu nizanî ew kusan e***

Mîrza ye ciwan e pehlewan e (1185) (Açıköz, 2012: 98)

Li jêr Xanî, dibêje ku kesê bi evîndarîyê gîhaştibe û keliyabe, êdî qet naşewite. Bi agir û şewatê jî namirin û ji holê ranabin. Lê her çiqas Xanî van zanibe jî wek ku nizane dipirse:

***Poxte disojin meger çu caran?***

***Fanî qe dibin bi nûr û naran?*** (1301) (Açıköz, 2012: 107)

Di malikeke din de Xanî dibêje ku ez gunehê xwe nizamim, di rista duyem de jî bersivê bi awayekî dide û dibêje ku dilekî me hebû. Yanê dibêje ku gunehê wî hezkirina wî ye û berpîrsîyar jî ew e:

***Wellah gunehê xwe ez nizamim***

Emma ***me dilek hebû*** dizanim (1359) (Açıköz, 2012: 111)

**11. Îrsalê Mesel**

Di nezm û pexşanê de ji bo ku gotin zexmtir bibe û were îsbat kirin, bikar anîna gotinên pêşîyan an gotineke watedar. Ji vê re îrad-i mesel tê gotin (Değirmençay, 2014: 111) Carinan dikare du heb gotin jî werin bikar anîn (Bnr: Akdemir, 1999: 160). Gotina ku bikar tê, ji bilî Kurdî, dikare Farsî û Erebî be jî (Macit û Sodan, 2011: 78). Di vê hunerê de ramana ku armanca gotinê ye alîyek e; gotina pêşîyan an biwêja ku ji bo piştrastkirina vê ramanê tê bilêv kirin, jî alîyê duyemîn e.

Di malika jêr de dema mîr dibêje Beko her çiqas ne yekî baş e, lê bê wî jî kar nameşin, biwêja jêr bikar tîne. Di biwêje de “*aş ji kesekî fetl û ba ye*” dibêje ango karê me bi saya kesekî digere û dibe.

***Herçend Bekir weledzina ye***

***Aş me ji wî bi fetl û ba ye*** (1146) (Açıköz, 2012: 94)



Di malikekî din de dibêje ku hezkirina malê dinyayê, mirovê navbaş, dike navnebaş. Biwêja ku hatiye gotin “*Hubba malî, kesê nikunam dike bednam*”

Malî mehebîn tu **ey nikûnam**

**Hubba wî diket mirovî bednam** (1657) (Açıkgöz, 2012: 135)

Di malikekî din de dibêje ku li malî mebe haris, dibe ji destê te waris. Ango malê di destê me de jixwe ji warisan re dimîne. Ne hewce ye mirov çavbirçî be:

Zînhar **mebe li malê haris**

Lewra ku **dibin ji dest te waris** (1653) (Açıkgöz, 2012: 135)

Di gotineke din behsa hevalê rind dike. Mirov ji malê dinyayê zêdetir, divê ji xwe re heval û yarekî baş bibîne. Ev ji xezîneyên dinyayê çêtir e:

Yan pê bigire tu **yarekî qenc**

Ev **çêtire** bo te ra **ji sed genc** (1663) (Açıkgöz, 2012: 135)

### Encam

Di klasîkên Kurdî de Mem û Zîn ji ber taybetîya xwe ya evînî û armancî ji aliyê ciwankarîyê ve berhema herî dewlemend e. Di Mem û Zînê de herî zêde hunerên girêdayî wateyê hatine bikar anîn. Di nav van de jî meriv dikare bêje ku herî zêde hunerên tenasub, teraduf, tekrîr û tezaad hatine bikar anîn. Ji ber ku Xanî xwestiye dewlemendîya xezîneya ferhenga xwe nîşan bide û bi vî şeklî berhemê ji aliyê hunerî ve bixemilîne. Civandina bêjeyan jî bi piranî bi hunerên tenasub û teradufê pêk tê. Hunerên din ji aliyê zêde bikaranînê ve li pey wan tên.

Di mesnewîyê de ji her cureyeke ciwankarîyê re gelek mînak bi hêsanî tên dîtin. Xanî gelek caran di gelek malikan de ji bilî daçek û gîhanekan, bi tevahî bêjeyên cur bi cur û hunerî bikar anîne. Piranîya bêjeyan Kurdî û Erebî ne û ên din jî Farsî ne. Wek ku Xanî di Mem û Zînê de bixwe dibêje ji bêjeyên devokî û herêmî jî îstîfade kiriye. Xanî, bi vî şeklî berhem dewlemendtir kiriye. Taybetîya herî mezin a wêjeyî ya Mem û Zînê, ev huner in ku tê de bikar hatine. Ji ber vê kesên ku dixwazin tehma belaxata helbesta Kurdî bistînin, divê bi taybet li ser hunerên wêjeyî yên Mem û Zînê bisekinin.

### Çavkanî

Açıkgöz, Namîk. 2012. *Ehmedê Xanî Mem û Zîn*. Çapa yekem. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ahmed Qasim, Muhammed û Muhyiddîn Deyb. 2003. *Ulûmul-Belâxe el-Bedî' wel-Beyân wel-Me'anî*. Çapa yekem. Trablus: el-Muessesetul Hedîseti lil-Kitab.

Akdemir, Hikmet. 1999. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. Çapa yekem. İzmir: Nil.

Bozarslan, Mehmet Emin. 1990. *Ehmedê Xanî Mem û Zîn*. Çapa sêyem. İstanbul: Hasat.

- Cihanî, Perwîz. 2013. *Şiroveya Mem û Zîna Ehmedê Xanî*, Çapa duyem. İstanbul: Nûbihar.
- Çağmar, M. Edip. 2013. *Alıştırmalarla Belağat*. Çapa yekem. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Çağmar, M. Edip. 2004. *Edebî Açıdan Arapça Mevlidler*. Çapa yekem. Ankara: İlâhiyât.
- Çelebi, İlyas. 2000. *Şakk'ul-Kamer*. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 22, ss. 343-345). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Değirmençay, Veyis. 2014. *Fünûn-i Belağat ve Sınaat-ı Edebî*. Çapa duyem. Ankara: Aktif.
- Dost, Jan. 2010. *Ehmedê Xanî Mem û Zîn*. Çapa yekem. İstanbul: Avesta.
- Durre, Abdurrahman. 2002. *Şerha Dîwana Ehmedê Xanî Felsefe û Jîyana wî*. Çapa yekem. İstanbul: Avesta
- Ed-Demenhûrî, Ahmed. 2014. *Şerhu Hilyetil-Lubbîl Mesûm*. Çapa yekem. Qahire: Daru'l-Basâîr.
- Enwerî, Hasan. 1381. *Ferhengê Bozorgê Soxen*. VIII Cilt. Çapa duyem. Tehran: Soxen.
- 'Etîq, Abdulazîz. -. *Îlmu'l-Me'anî el-Beyan el-Bedî'*. Çapa yekem. Beyrut: Darunnehdatîl-Erebîyye.
- El-Harbî, Abdulazîz bin Ali. 2011. *El-Belâxetul Muyessere*. Çapa duyem. Beyrut: Daru İbnu Hazm.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd bin Omer. 1996. *Muxteser'ul-Me'anî*. IV Cilt. Beyrut: Dar'ul-Hadî.
- et-Tîbî, el-Huseyn bin Abdullah. 1996. *et-Tibyân fil-Beyân*. Çapa yekem. Beyrut: Dar'ul-Cîl.
- Hadî, Ruhullah. 1394. *Arayehayê Edebî*. Çapa yekem. Tahran: Wezaretê Amûzeş ve Perwerêş.
- İbn'ul-Esîr, Diyauddîn Nasrullah. 1995. *el-Meselu es-Sâîr*. II Cilt. Beyrut: Mektebet'ul-Asfîyye.
- İsen, Mustafa, Osman Horata, Muhsin Macit, Filiz Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. 2016. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Çapa dehem. Ankara: Grafiker.
- Karataş, Turan. 2001. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yedigece Kitapları.
- Kurdo, Qenatê. 1992. *Tarixa Edebiyata Kurdi*. Çapa duyem. Ankara: Öz-Ge.
- Külekçi, Numan. 1999. *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Çapa çarem. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Macit, Muhsin, Uğur Soldan. 2011. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Çapa pîncem. Ankara: Grafiker.
- Matlûb, Ahmed. 1980. *Esâlibû Belâxîyye*, Çapa yekem. Kuweyt: Wekâletul Matbûat.
- Musahib, Xulamhuseyn. 1380. *Dairet'ul-Me'arîfê Farsî*, III Cilt. Çapa sêyem. Tahran: Emîr Kebîr.
- Mustafa el-Merâxî, Ahmed. 1993. *'Ulûm'ul-Belâxe el-Beyân wel-me'ânî wel-Bedî'*. Çapa sêyem. Beyrut: Dar'ul-Kutûb'ul-İlmîyye.

- Mû'în, Muhammed. 1381. *Ferheng-i Mû'în*. II Cilt. Çapa çarem. Tahran: Adna.
- Olgun, Tahir. 1936. *Edebiyat Lûgati*. Çapa yekem. İstanbul: Asar-ı İlmiye Kütüphanesi.
- Saraç, M.A Yekta. 2013. *Eski Türk Edebiyatına Giriş Söz Sanatları*. Çapa duyem. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Selçuk, Bahir, Beyhan Kesik, Özer Şenödeyici, H. Sercan Koşık, Fatman Kolar. 2015. *Söz ve Sihir Arasında Edebi Sanatlar*. Çapa yekem. Ankara: Kesit.
- Şener, H. İbrahim, Alim Yıldız. 2014. *Türk İslam Edebiyatı*. Çapa şeşem. İstanbul: Rağbet.
- Tarhan, Ali Nihat. 2004. *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*. Çapa çarem. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2001. Çapa duyem. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uzun, Tacettin, Erdoğan Ayhan, Muhammet Tasa, Şehabettin Kırdar, Yusuf Sami Samancı, Ayhan Erdoğan, Orhan Parlak, Latif Solmaz, Sedat Şensoy. 2008. *Anlatımlı Belagat*. Çapa yekem. Konya: Elif Kitabevi.



## Xebatên Kurdolojîyê Li Zanîngeha Bîngolê (2014-2018)

M. Zahir Ertekin<sup>1</sup>  
Şerîf Gûzel<sup>2</sup>

**Puxte:** Xebatên kurdolojîyê xwe dighinînin sedsala 17em û îro jî çalak berdeyam in. Çi bi rêya sazîyên sîvîl, çi bi rêya sazîyên fermî yên dewletan, li dormedora cihanê xebatên kurdolojîyê dimeşin. Me di vê nivîsarê de berê xwe daye xebatên Kurdolojîyê li Zanîngeha Bîngolê yên ji sala 2014 heta sala 2018an. Di van salan de, li vê zanîngehê, xebatên di vî warî de hatine kirin bûne naveroka vê gotarê. Di serî de, em li ser tezên kurdolojîyê yên lisans û masterê sekinîn. Piştî em ketin nava gotarên hekemî yên akademîk ên vê zanîngehê. Paşê jî berhem û sempozyûmên ku di vê qadê de hatine kirin û weşîyane, kete nava xebata me. Bi vî awayî me xwest em xebatên kurdolojîyê yên vê zanîngehê tomar bikin, îstatîstîkên wan derxin û wek metnekî amadekirî deynin ber destê peywendîdaran.

**Peyvên Sereke:** Kurdolojî, Zanîngeha Bîngolê, Tezên Masterê, Beşa Kurdî, Doktoraya Kurdî.

## Bingöl Üniversitesi Kürdoloji Çalışmaları (2014-2018)

**Özet:** Kürdoloji çalışmaları 17. yüzyıla kadar uzanır ve günümüze kadar devam eden bir sürece sahiptir. Dünyanın değişik yerlerinde gerek sivil kuruluşlar gerek devletin resmi kurumları kürdoloji çalışmalarını yürütmüşlerdir. Biz bu çalışmada Bingöl Üniversitesi'nin 2014'ten 2018 yılına kadar olan kürdoloji alanında yaptığı çalışmalara yöneldik. Bu yıllar içerisinde üniversitenin bu alanda yaptığı çalışmalar makalenin içeriğini oluşturmaktadır. Bu amaçla öncelikle lisans ve yüksek lisans düzeyinde kürdoloji alanında yapılan tez ve bitirme ödevleri üzerinde duruldu. Daha sonra üniversite bünyesinde çıkarılan akademik hakemli makaleler toplandı. Son olarak bu alanla ilgili düzenlenen ve yayınlanan sempozyumlar ve eserler tarandı. Bu şekilde üniversitenin kürdoloji alanıyla ilgili çalışmalarını derlemek, istatistiğini çıkarmak ve yazılı metin haline getirip alanla ilgililenlere ulaştırmak istedik.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, [zahirertekin@hotmail.com](mailto:zahirertekin@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3519-9892>

<sup>2</sup> Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü. [serifguzel@bingol.edu.tr](mailto:serifguzel@bingol.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3837-3155>

**Anahtar Kelimeler:** Kürdoloji, Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezleri, Kürtçe Bölüm, Kürtçe Doktora.

### **Kurdology Studies in Bingol University (2014-2018)**

**Abstract:** The history of Kurdology studies dates back to the 17th century and still it is in progress. Kurdish studies are carried out not only by civil institutions but also by official state institutions all over the world. In this article, we will discuss the Kurdish studies carried out at Bingöl University between 2014 and 2018. The studies carried out in Bingöl University during these years form the content of this article. First, we examined the master and undergraduate theses. Later, we discussed the articles published in the refereed academic journal of this university. Then, we examined the works and symposiums prepared by the university. By doing this, we wanted to record the Kurdish studies in the university, to compile the statistical information, and to present it to the concerned people as a ready text.

**Keywords:** Bingöl University, Master's Thesis, Kurdish Department, Kurdish Studies PhD

### **Destpêk**

Xebat û lêkolînên derbarê kurdan de bi kurtaşî weke kurdolojî dikare bê pênasakirin. Zimanê kurdan bi hemû dîyalektan, mijara sereke û taybet a vê disîplînê ye. Çanda kurdan, siyaseta wan, rewşa civakî, aborîya wan, kevneşopîya wan, jîyan û toreyên wan, edebîyata wan, mêjûya wan û hwd. dikeve qada kurdolojîyê.<sup>3</sup>

Heta niha ji bîyanî û binecihan gelek kesan di vê qadê de kedên mezin dane. Meriv dikare ji wan kesên ku karê kurdolojîyê kirine lîsteyeke dûr û dirêj amade bike û li vir binivîse. Lêbelê emê tenê wek nimûne navên çend kesan zikir bikin. Ji bo kesên binecih, Celadet Alî Bedirxan, Marûf Xeznedar, Eladîn Seccadî, Hecîyê Cindî, Celîlê Celîl, Malmisaniy, Rohat Alakom, dikare weke nimûne bê dayîn. Lê dema em kurdologên zimanzan ên binecih, li gorî dîyalektan dabeş bikin, em ê çend mînakên wiha karibin bidin. Ji bo dîyalekta soranî Tewfiq Wehbî (1891-1984) yekem kes e ku xebatên lêkolînî kirine. Wehbî di sala 1926an de *Gramera Kurdî* diweşîne. Pey re Gîw Mukrîyanî di sala 1950an de ferhengê bi navê *Rêber* diweşîne bi erebî-kurdî. Paşê di sala 1955an de vê berhemê bi çar zimanan diweşîne. Ji bilî van her du navên ku li ser soranî xebitîne çend navên din jî em dikarin bidin; Dr. Abdullah Hacî Maruf, Muhamed Mukrî, Qadirî Fetahî Qazî, Şêx Merduxî Kurdistanî, Sedîq Safîzade Borekeyî, Hejar, Cemal Nebez, M. E. Hewremanî, Hemîd Ferac, Tahir Sadîq, 'Îzedîn Mistefa Resûl û hwd.

<sup>3</sup> Martin van Bruinessen, *Kürdolojinin Bahçesinde, İletişim*, İstanbul 2012, r. 18; Rohat, *Kürdoloji Biliminin 200 Yıllık Geçmişî (1787-1987)*, Weşanên Deng, İstanbul 1987, r. 9.

Di kurmançî de; Xelîl Xeyalî, **Ordîxanê Celil, Qanadê Kurdo, Ebdullah Cewdet, Salih Bedirxan, Celadet Alî Bedirxan, Kamuran Bedirxan**<sup>4</sup> û hwd. Lîsteya van navan dikare dirêjtir bibe.

Ji bo bîyanîyan jî navên sereke dikare wiha bête jimartin. Alexander Jaba, V. Vêliaminof-Zernov, James Baillie Fraser, Joseph von Hammer, Basil Nikitine, Vilademir Minorsky<sup>5</sup> û Martin van Bruinessen.

Ji bo zazakî û zazayan Malmisanij<sup>6</sup>, Se'îd Veroj<sup>7</sup>, Roşan Lezgîn<sup>8</sup>, Mehmet S. Kaya,<sup>9</sup> û Ercan Çağlayan<sup>10</sup> dikare weke navên sereke bê nişandan. Hin lêkolîner yekem xebata kurdolojîyê ya nivîskî wek gramer û ferhenga Garzonî (1769-1787) **Grammatica e Vocabolario Della Lingua Kurda** dibînin.<sup>11</sup> Lê vê dawîyê derket meydanê ku *Tesrîfa Teremaxî* berî ya Garzonî ye û loma yekem xebata kurdolojîyê ev e.<sup>12</sup> Helbet li vir mebesta me ne ev niqaş e. Mebesta me ev e ku kurdolojî demeke dûdirêj e heye û îro jî aktif berdewam e.

Çima me di sernavê nivîsara xwe de peyva “kurdolojî”yê bi kar anî û me çima tenê negot “zîman û edebîyata kurdî”? Lewra dema ku me berê xwe da vê xebatê, me dît ku tezên li Enstîtuya Zîmanên Zindî ya Zanîngeha Bîngolê tenê li ser zîman û edebîyata kurdî nehatine amadekirin. Di tezan de dîrok, çand û rewşa aborî a kurdan jî heye. Herwiha hin sempozyûmên ku li vê zanîngehê hatine weşandin, mijarên li ser dîroka kurdan, rewşa wan a sîyasî û aborî û hemû qadên ku dikevin ber kurdolojîyê, di hundirê xwe de dihewînin.<sup>13</sup> Loma peyva “kurdolojî”yê ji bo vê xebatê guncavtir hate dîtin.

Li Tirkîyê yekem enstîtuya fermî ya kurdolojîyê di 10ê Berfanbara 2009an li Zanîngeha Artûklû ya Mêrdîn vebû. Ev enstîtu, ji wê rojê ve xebatên kurdolojîyê, bi taybet li ser zîman û edebîyatê berdewam dike. Ev enstîtu bi navê enstîtuya zîmanên zindî hatîye avakirin.<sup>14</sup> Piştî vê enstîtuyê, 3 enstîtuyên din jî hatine vekirin, bi heman nav û naverokê. Yek li Wanê yek li Sêrtê û yek jî li Bîngolê. Ji van her sêyan ya Sêrtê aktif nîne. Her duyên din çalakîyên xwe yên kurdolojîyê didomînin. Ya Wanê tenê mastera kurdî dimeşîne lê ya Bîngolê pir texlît û çalakîr xebatên xwe didomîne. Li Zanîngeha Dicleyê û Zanîngeha Muşê, enstîtuya

<sup>4</sup> Nurullah Alkaç, <http://imp-news.com/tr/news/30517/universitelerde-kurdoloji-3> (pêgehîn: 22.11.2018)

<sup>5</sup> Martin van Bruinessen, *Kürdolojinin Bahçesinde*, İletişim, İstanbul 2012.

<sup>6</sup> Malmisanij hem di kurdolojîyê de him jî di warê nivîsîn, çap û weşana zazakî de wek serkirdeyekî dikare bête hesabandin. Ji 70 zêdetir xebatên wî hatine çapkirin.

<sup>7</sup> Se'îd Veroj, di nêzdîroka kurdan de gelek kesayetên girîng bi belge, lêkolîn û ersîvan derxistiye ser qadê. Wek nîmûne; Mihemed Mihri Hilav, Abdurrahman Nacim, Mewlanzade Rifat, Du Bîrayên Bedirxanî: Celadet û Kamiran û w.d. Veroj, ev kesayet hemû wek pirtûk çapkirine.

<sup>8</sup> Roşan lezgîn, <http://www.zazaki.net/> (pêgehîn: 11.11.2018)

<sup>9</sup> Mehmet S. Kaya, *Zaza Kürtleri*, Rûpel Yayınları, İstanbul 2014.

<sup>10</sup> Ercan Çağlayan, *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.

<sup>11</sup> Rohat, *Kürdoloji Biliminin 200 Yıllık Geçmişi (1787-1987)*, Weşanên Deng, İstanbul 1987.

<sup>12</sup> Mela Eliyê Teremaxî, *Tesrîfa Teremaxî*, (Metn û Analîz: Merdan Newayî), Nûbihar 2018.

<sup>13</sup> Bnr. *Kimlik Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl 2013; Jan Vandeburie, (çev.) Bedrettin Basuğuy, “O, İslam'ın Zaferi İçin Ne Çok Gayretliydi!” *Selahaddin-i Eyyubi'nin Kudüs Haçlı Krallığı'na Karşı Uyguladığı Strateji(1171-1187)*, r.147-158.

<sup>14</sup> Bnr. <http://www.artuklu.edu.tr/yasayan-diller-enstitusu/enstitumuz> (pêgehîn: 02.11.2018)



zimanên zindî tune, lê bernameyên master û doktorayê di bin sîbera enstîtuya zanistên civakî de tên meşandin. Her sê jî di bin banê zanîngehan de vebûne.

Ji bilî enstîtuyan beşên kurdî jî vebûne ku dîsa ya yekem li Zanîngeha Artûklûyê, di sala 2010an de vebûye û di Zanîngeha Mûş û Bîngolê de jî heman beş vebûye û her sê jî aktîf in. Li Zanîngeha Wanê û Dicleyê jî beşên lîsansê yên kurdî di fermîyetê de hene, lê xwendekar nehatine girtin. Mijara vê nivîsarê bi taybet xebatên kurdolojîya zanîngeha Bîngolê ye. Loma em ê li ser kurdolojîya zanîngehên din ranewestin. Herwiha bi hemû layenan em ê berê xwe bidin xebatên kurdolojîyê yên vê zanîngehê, ne tenê yên beşa kurdî û enstîtuya zimanên zindî.

Lêkolînên herî girîng ên ku di vê nivîsarê de cih digirin xebatên master û doktorayê ne. Ev beşek e vê nivîsarê ye. Ev xebat jî li bin banê enstîtuya zimanên zindî tene meşandin.

Em ê di vê gotarê de tenê li ser xebatên enstîtuya zimanên zindî neseqin. Herwiha em ê berê xwe bidin beşên lîsansê jî ku ew jî dudu ne. Lewra ev du sal e ku her du beş jî xwendekarên xwe mezûn dikin û di her du beşan de jî, di sala çarem de amadekirina teza lîsansê mecbûrî ye. Mamosteyên beşên zimanê kurdî û zazakî li zanîngeha Bîngolê, bêtir giranîyê didin ser folklorê kurdan û ji xwendekaran, li ser beşên din ên kurdî amadekirina tezan naxwazin. Loma gelek kelepûr û alavên folklorîk hatine berhevkerin bi saya xwendekarên lîsansa van beşan. Loma em ê tezên lîsansê jî bixin nava vê nivîsarê.

Em ê berê xwe bidin kovarên kurdolojîya Zanîngeha Bîngolê jî. Helbet em ê li ser xebatên derveyî Zanîngehê, yên ku mamoste û xwendekarên wan dimeşînin neseqin. Tenê em ê li ser kovarên ku li ser navê beş an enstîtu an fakulteyan hatine derxistin biseqin. Herwiha pirtûkên ku zanîngehê weşandine yên bi mijara me re têkildar, kovarên hekemî yên fakulteyên din û sempozyûm û konferansên ku hatine kirin û pirtûkên wan ên ku hatine weşandin jî di binê vê beşê de dê bînin nirxandin û îstatîstîkên mijarên têkildarî kurdolojîyê ye, di van weşanan/berheman de were ravekirin.

## 1. Zanîngeha Bîngolê û Bernameyên Têkildar bi Kurdolojîyê re

### 1.1. Zanîngehe Bîngolê

Zanîngeha Bîngolê<sup>15</sup> di 2007an de ava bûye. Berî hingê bîngeha wê *Mekteba Bilind a Pîşeyî* bû ku di sala 1983an de girêdayî Zanîngeha Fîratê hatibû vekirin. Zanîngeh, îro bi 8 fakulteyan, 2 peymangehên bilind, 5 mektebên bilind ên pîşeyî, 18 navendên lêkolînê û 4 enstîtuyan perwerdehiya xwe didomîne. Di vê zanîngehê de di heyama 2008-2009an de bi fakulteya zîra'etê, dest bi perwerdehiyê hatiye kirin Di nava 10 salan de sazgehîbûna xwe ya bîngehîn

<sup>15</sup> Di xebatên kurdî yên Zanîngeha Bîngolê de, li ser peyva "Bingol" an "Çewlîg" konsesnusek ava nebûye. Di hin tezan de Bingol" di hinan de "Çewlîg" hatiye nivîsandin. Ji ber vê yekê di nava vê xebatê de wê herdu nav jî derkeîn pêşberî me.

temam dike û di nava zanîngehên Rojhilata Anatolyayê û Başûrê Rojhilatê Anatolyayê cîyekî taybet û girîng werdigire. Niha ji 15 hezaran zêdetir xwendekarê wê hene û ji hezarî zêdetir jî personelên îdarî li zanîngehê kar dikin. Bi dehan mamosteyên bîyanî jî li zanîngehê wek mamoste dişuxulin. Herwiha bi sedan xwendekarên bîyanî di asta lisans, master û doktorayê de, li vê zanîngehê perwerde dibin. Gelek ji van xwendekaran mezûn bûne û vegeşiyane welatên xwe.<sup>16</sup>

## **1.2. Bernameyên Têkildar bi Kurdolojîyê re**

### **1.2.1. Enstîtuya Zimanên Zindî ya Zanîngeha Bîngolê**

Enstîtuya Zimanên Zindî li Zanîngeha Bîngolê di sala 2011an de vebûye û di 2012an de dest bi wergirtina xwendekaran kiriye. Di binê banê vê enstîtuyê de du binbeş hene. Yek ziman û edebîyata kurdî ya din jî ziman û edebîyata zazakî ye.<sup>17</sup> Di binê banê her du binbeşan de hem master û hem doktora heye. Master jî dibe du beş. Yek mastera bitez yek jî ya bêtez.

#### **1.2.1.1. Mastera Kurdî ya Bitez**

Ji sala 2012an û vir ve xwendekarên mastera kurdî ya bitez, di binê banê enstîtuya zimanên zindî de perwerde dibin. Heta niha 25 xwendekaran tezên xwe qedandine û mezûn bûne. Di vê bernameyê de bi taybetî xwendekarên Kurdistana Iraqê jî serî lê didin û dixwînin. Heta niha 9 xwendekarên bîyanî jî vê bernameyê derçûne.

#### **1.2.1.2. Mastera Kurdî ya Bêtez**

Ji sala 2012an û vir ve xwendekarên mastera kurdî ya bêtez, di binê banê enstîtuya zimanên zindî de perwerde dibin. Heta niha 47 xwendekar tezên xwe qedandine, xwe parastine û mezûn bûne.

#### **1.2.1.3. Mastera Zazakî ya Bitez**

Ji sala 2012an û vir ve xwendekarên mastera zazakî ya bitez, di binê banê Enstîtuya Zimanên Zindî de perwerde dibin. Heta niha 21 xwendekar tezên xwe qedandine, xwe parastine û mezûn bûne.

#### **1.2.1.4. Mastera Zazakî ya Bêtez**

Ji sala 2012an û vir ve xwendekarên mastera zazakî ya bêtez, di binê banê enstîtuya zimanên zindî perwerde dibin. Heta niha 59 xwendekar tezên xwe qedandine, xwe parastine û mezûn bûne.

<sup>16</sup> <http://www.bingol.edu.tr/tr/universitemiz/genel/tarihce> (pêgehîn: 02.11.2018)

<sup>17</sup> <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/enstituler/yasayan-diller-enstitusu/genel-bilgi> (pêgehîn: 02.11.2018)

### 1.2.1.5. Doktoraya Kurdî

Li Bîngolê, doktoraya kurdî bi awayekî hevpar hatiye damezirandin digel Zanîngeha Mûşê. Dayîna dersan û parvekirina xwendekaran di navbeyna du zanîngehan de tê kirin û li her du zanîngehan dersên doktoraya kurdî tên dayîn. Heta niha sê serdeman xwendekar hatine wergirtin. Xwendekarên binecih û bîyanî bi hev re di vê bernameyê de perwerde dibin.

2016	2017	2018	Bi Giştî
7	10	8	25

Tablo 1: Wergirtina Xwendekarên Doktorayê (Kurdî) li Gor Salan

### 1.2.1.6. Doktoraya Zazakî

Doktoraya zazakî tenê li ser navê Zanîngeha Bîngolê hatîye damezirandin. Dayîna dersan û parvekirina xwendekaran li Zanîngeha Bîngolê tê kirin. Di vê bernameyê de heta niha bîyanîyan bo xwendinê murace'et nekirine. Tenê zaza vê bernameyê tercih dikin. Heta niha sê serdem xwendekar hatine wergirtin.

2016	2017	2018	Bi Giştî
5	2	2	9

Tablo 2: Wergirtina Xwendekarên Doktorayê (Zazakî) li Gor Salan

### 1.2.1.7. Beşên Lîsansê

Beşên kurdî bi du navan weke binbeşên beşa ziman û edebîyata rojhilatê hatine avakirin. Yek ji wan ziman û edebîyata kurdî ye, ya din ziman û edebîyata zazakî ye. Beşa ziman û edebîyata rojhilatê jî di bin fakulteya Fen-Edebîyatê de hatîye damezrandin û ji bilî van her du binbeşên navborî, beşa ziman û edebîyata erebî jî çalak e. Niha ji bo beşa kurdî 5, ji bo beşa zazakî 3 û ji bo beşa erebî jî 6 mamoste karê perwerdehiyê berdewam dikin.<sup>18</sup> Di malpera beşa kurdî de ji bo beşê vîzyoneke wiha hatiye pêşkêşkirin: “Zimanê kurdî (kurmancî) yek ji zimanê herî sereke yê Rohhilata Navîn û dunyayê ye. Ji ber ku li ser erdnîgarîyeke berfireh (Tirkîye, Îran, Iraq, Sûrîye, Ermenîstan û hwd.) belav bûye û ji aliyê hejmarek zêde mirovan ve tê axaftin, kurdîzanî êdî bûye hewcedarîyeke mezin.

*Bi vê ramanê, zanîngeha me jî hewl da ku vê hewcedarîyê bi awayekî akademîk û rêkûpêk bi cih bîne. Beşa Ziman û Wêjeya Kurdî, li Zanîngeha Bîngolê de, di sala perwerde û hîndekarîyê ya 2013-2014an de, di bin banê Şaxa Makezanista Ziman û Wêjeyên Rohhilatî de hat damezrandin û niha 40 xwendekar tê de dixwînin. Di heman demê de, di beşa kurmancî de du peywirdarê hîndekarîyê*

<sup>18</sup> <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/fakulteler/fen-edebiyat-fakultesi/bolumler/dogu-dilleri-ve-edebiyati-bolumu/genel-bilgi> (pêgehîn: 02.11.2018)

wekî mamoste û pispor kar û barê xwe didomînin. Dema ku xwendekarên me ji vê beşe destûryarî bigirin, wê bikaribin di zanîngeh û sazîyên dewletê de bi hêsanî kar bibînin. Her wiha xwendekarên me wê di qadeke berfireh de derfetên kar û xebatê bi dest bixin.”<sup>19</sup>

Helbet ev agahî ji bo sala yekê hatîye dayîn. Niha du serdem e ku beş mezûnan dide. Îsal (2018-2019) nifşa sêyem wê mezûnên xwe bidin. Heman rewş ji bo beşa zazakî jî derbasdar e.

Di malperê de ji bo beşa zazakî jî agahî wiha hatîye dayîn: “Beşê Zîwon û Edebîyatê Zazaki serra 2013 di bîya a. Ina beşa di, hiris yew wendekari qêy lisans omê gurewtîş. Mıyonê dersoni lisansi dı Gramerê Zazakî, Zıwonnasîyê, Tarixê Zıwonê Zazakî, Metnê Modern ê Zazakî û Metnê Klasik ê Zazaki esti. Ina beşa di, çar ma'lêmi ders doni. Armancê ina beşa, ze UNESCO zi diqqet ontu cı, Zazakî ha hedi hedi bena vini, en verni vinbîyayîşê zıwonê Zazaki bıyer û Edebîyatê Feki ya Zazakî pe nuştîş bıyeru binê qeydi. Bî ina ma wazeni wa Zazakî perwerdî û ta'lim dı bışuxıl. Wexta ze wendekari ina beşa ra bi mezuni, yi eşkeni hem daironê dewled dı û hem zi daironê xusison dı bıxebitên. Sera in daironê dı, mektebonê dewlet, mektebonê xususî, wadeyê çarnayîşî, ajansuni, nixweşxoni, daironê adlî û noteron dı yeno.”<sup>20</sup>

## 2. Xebatên Kurdolojîyê Li Zanîngeha Bîngolê

Di vê beşê de em ê cih bidin tezên lîsans û masterê, kovar û gotarên din, kovarên akademîk ên Zîngeha Bîngolê de hatine çapkirin; sempozyûm, werger û xebatên din.

### 2.1. Tezên Mastirê

#### 2.1.1. Mastira Kurdî ya Bitez

##### 2014

1. Hüseyin Koyuncu, Di Hin Dîwanên Kurdî de Bandora Tesewifê.
2. Cahit Başaran, Kürt Dilinde Sözlükler.

##### 2015

1. Abdurahim Pesen, *Helbesta Arjen Arî (Naverok-Şêwe-Binyad)*.
2. Yakup Aykaç, *Dîwana Hezîn (Metn, Lêkolîn û Ferheng)*.
3. Mehmet Bozkoyun, *Çend Çîrokên Herêma Şêxan (Metn-Analîz)*.
4. Zafer Açar, *Devoka Devera Filistanê*.
5. Semih Gezer, *Dîwana Mela Yasîn Yusrî (Metn û Lêkolîn)*.

##### 2016

1. Ömer Delikaya, *Peyvsazî di Kurmancî de: Nêrîneke Giştî*.

<sup>19</sup> <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/fakulteler/fen-edebiyat-fakultesi/bolumler/dogu-dilleri-ve-edebiyati-bolumu/ana-bilim-dallari/kurt-dili-ve-edebiyati> (pêgehîn: 02.11.2018)

<sup>20</sup> <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/fakulteler/fen-edebiyat-fakultesi/bolumler/dogu-dilleri-ve-edebiyati-bolumu/ana-bilim-dallari/zaza-dili-ve-edebiyati> (pêgehîn: 02.11.2018)

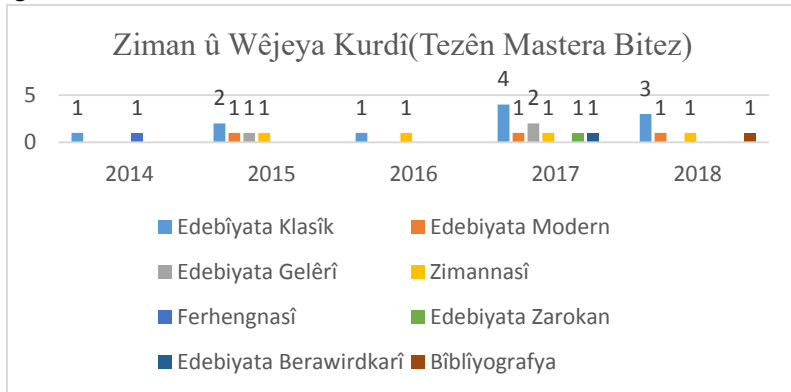
2. Seyfettin Aykaç, *Mela Mehmûdê Tîruwayî û Ferhengê Wî ya Menzûm (Metn û Lêkolîn)*.

**2017**

3. Sedat Gürsu, *Bingöl/Kiğı Yöresi Masal Örnekleri ve Tahlili*.
4. Türkan Tosun, *Edebîyata Zarokan di Kovara Nûbiharê de (1992-2010)*.
5. Hasan Akboğa, *Xelîfe Yûsif û Teqrîza wî (Metn û Lêkolîn)*.
6. Muhammed İkbâl Deniz, *Jîyana Seyîd 'Elîyê Findikî û Dîwana Wî*.
7. Cihan Turan, *Dîwana Fethî (Edîsyon, Metn, Krîtîk)*.
8. Farset Lafte Ridha Al-Kakî, *Rengdanewey Taybetmendîyekanî Sebka 'Iraqî le Şî'rekanî Melayê Cizîrî da*.
9. Hawkar Jameel Mohammed, *Binyadî Gêranewa le Dastanî Mem û Zînî Oskar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurehîm Rehmî Hekarî (Lêkolînewekî Berawirdkarîyê)*.
10. Hana Nawzad Faqe Ibrahim, *Gireke Rêzimanî û Ferhengîyekanî Kar le Zîmanî Kurdî û Farisî da*.
11. Saad Mikaeel Azeed, *Surrîyalîzm di Helbesta Nûxazî ya Kurdî de (bi nimûne Helbestên Sebah Rencder)*.
12. Nimet Baykal, *Çend Çîrokên Kurdî yên Dişîbin Çîrokên di Gulistana Sa'dî Şîrazî*.

**2018**

1. Derin Tahir Sabir, *Şî'rîyê Şî'rî Kosarî*.
2. Zafer Atlî, *Zeynelabîdîn Zînar: Jîyan, Berhem û Senifandina Xebatên Wî*.
3. Nurettin Ertekin, *Tesewîf di Dîwana Şeyda de*.
4. Koser Omer Ahmad el Shateera, *Şakelîyekan û Rolîyan le Şî'rî Kurdî da; Şêx Ehmed be Nimûne*.
5. Shaduman Omar Salih, *Cuwankarî le Şî'rî Hewçerxî Kurdî da*.
6. Barzan Kanabi Taher, *Bas û Xwas Le Manşetî Hewal Rojnamekanî Xebat, Kurdistanî Nûwe û Rojname: Be Numûne Lêkolîneweyekî Simantîkî û Pragmatîkî*.



**Grafîk 1:** Hejmara Tezên Xilasbûyî li gor Sal û Cureyan

**2.1.2. Mastira Zazakî ya Bitez****2014**

- 1- Semra Söylemez, *Melekan, Gaz ve Muradan Köyleri Zazacasının Ses Değişimi Yönünden Karşılaştırılması*.
- 2- Burçin Asna, *Bîngöl'de Zazaca Atasözlerinin Tahlili*.
- 3- Abdulkerim Bor, *Bîngöl Yöresi Zazaca Halk Türküleri*.
- 4- Şahap Yeşilkaya, *Edebîyatê Kirdkî (Zazakî) de Mewlid û Mehemed 'Elî Hunî*.
- 5- Mehmet Aslanoğulları, *Lerch'in Zazakî Derlemelerinin Çevrimyazımı ve Türlerine Göre Sözcüklerin Tahlili*.

**2015**

- 1- Hatip Erdoğan, *Meseleyê Dormalê Darahênî (Metne-Tedqîq)*.
- 2- Danyal Apuhan, *Vistunikunî Zazakîye Çewlig di Bawerî Bêbinî*.
- 3- Perihan Demir, *Zazakî de Derheqê Awanî û Antişî yê Karî Ser Yew Cigêrayîş*.
- 4- Özlem Kılıç, *Gramerê Zazakî de Derheqê Negatîfiye Yew Cigêrayîş*.
- 5- Muhsin Aygün, *Bîngöl Yöresinde Kullanılan Zazaca Hayvancılık Kavramları*.
- 6- Abdurrahman Yılmaz, *Zazaca-Türkçe Sözlük, Genç-Bîngöl Yöresi*.
- 7- Rıdvan Dolgun, *Mintiqaya Darahênî-Zikte de Termê Hacetan û Manayanê Hacetanê ke Cuya Rojane de Şuxulyene*.
- 8- Yusuf Aydoğdu, *Modern Zaza Hikayeciliği*.
- 9- Metin Çiftçi, *Eqîdenameyo Zazakî yê Mehemedê Hezanîyî (Metno Transkrîbekerde, Wekentiş û Açarnayîş)*.

**2016**

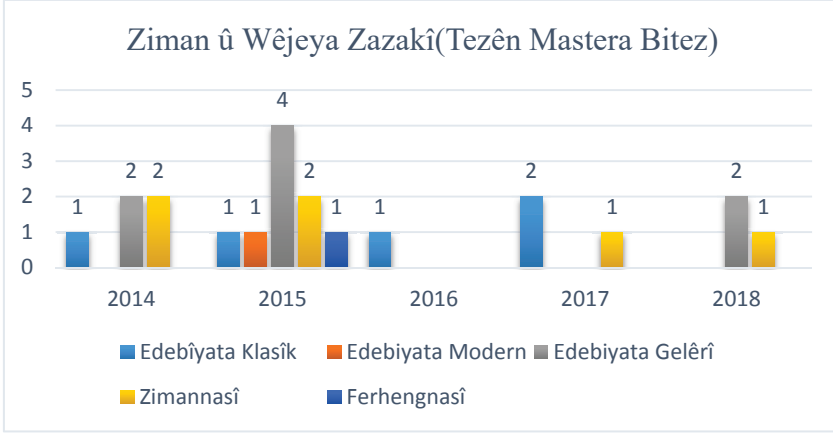
- 1- Murat Varol, *Dîwanê Melayê Cebexçurî (Metn û Tehlîl)*.

**2017**

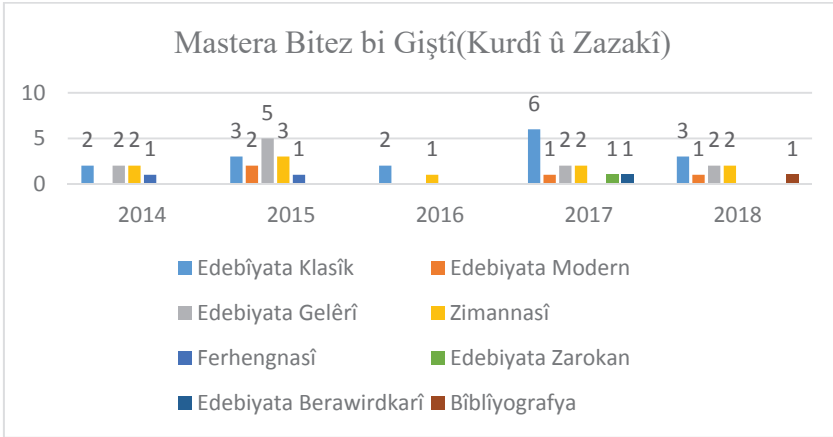
- 1- Ayetullah Karabayeser, *Zazakî di Wexti*.
- 2- İbrahim Dağılma, *Mewlidê Xasî û Hetê Me'na ra Wekentişê Mewlidî*.
- 3- Ahmet Gider, *Molla Muhammed Kavari Dîvânî'nda Din ve Tasavvuf*.

**2018**

- 1- Büşra Gökalp, *Bîngöl Masallarında -Seçilmiş Örneklerde- Sembolik Masal Çözümlemeleri*.
- 2- Şahap Laçın, *Zazakî de Zerfî û Goreyê Raweyan Şuxulnayîşê Zerfan*.
- 3- Hidayet Samuk, *Servi Bölgesi Folkloru*.



**Grafik 2:** Hejmara Tezên Xilasbûyî li Gor Sal û Cureyan



**Grafik: 3** Hejmara Tezên Mastirê li gor Sal û Cureyan bi Giştî(Kurdî û Zazakî)

## 2.2. Projeyên Mastira Bêtez

### 2.2.1. Projeyên Mastira Zîman û Edebîyata Kurdî ya Bêtez

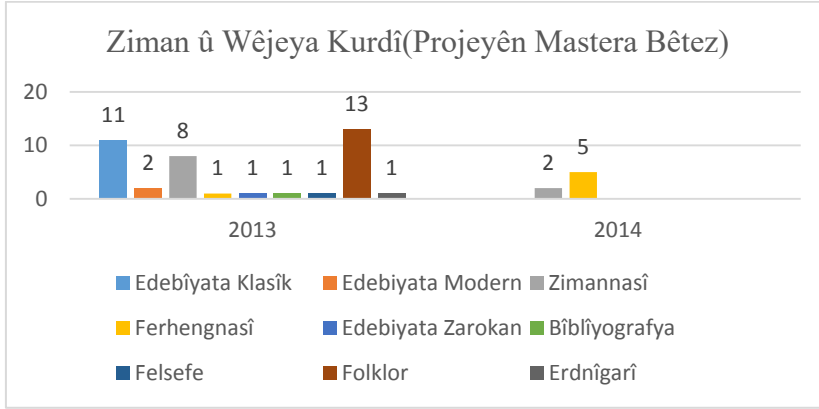
2013

- 1- Şahin Çelik, *Zenbilfroş Destanî ve Tasavvuf*.
- 2- Mehmet Ali İnanç, *Mem u Zîn deki Edebi Sanatlar*.
- 3- Şerif Güzel, *Hawar Dergisinde Çocuk Edebîyatı Örnekleri*.
- 4- Muammer İkbâl Deniz, *Baba Tahîrin Şiirlerindeki Başlıca Söz Sanatları*.
- 5- Zafer Atlı, *Jîyan û Berhemên Nivîskarên Kurd ên ku di Sedasala 20an de Jîyane*.
- 6- Sedat Erdoğan, *Di Felsefa İslamê de Cihê Ehmedî Xanî*.
- 7- Abdullah Altındağ, *Kürt Edebîyatında Romancılık*.



- 8- Abdullah İnanır, *İyi Kötü Çatışması Bağlamında Kanon Bir Örnek: Zembilfroş*.
  - 9- Yılmaz Kaval, *Hakkâri ve Folkloru*.
  - 10- Mahmut Çiftçi, *Yapı Bakımından Filler*.
  - 11- Mehmet Öztunç, *Mehmet Uzun'un Romancılığında Geleneksel Kültürün İzleri ile Hikâye ve Masal Formu*.
  - 12- Gülnihal Pesen, *Şeyh Selim Efendi Divanındaki Bazı Edebi Sanatlar*.
  - 13- Mustafa Katıksız, *Kürtçe'de Kelime Grupları*.
  - 14- Yakup Yüksel, *Kürtçede Tamlamalar*.
  - 15- Ahmet Turan, *Dengbej Resonun Hayatı ve Eserleri*.
  - 16- Mehmet Bozaba, *Yayladere Bölgesinde Kullanılan Kürtçe Atasözleri*.
  - 17- Sabır Demir, *Mele Nurullahê Godişkî*.
  - 18- Şükrullah Kaplan, *Bitlis Yöresinde Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*.
  - 19- Bilal Taşkın, *Karlıova Yöresine Ait Hikâye Derlemeleri ve Konuşma Dilindeki Farklılıklar*.
  - 20- Halit Yılmaz, *Kürtçede İsimler*.
  - 21- Mehmet Veysi Karakeçili, *Şanlıurfa Yöresine ait Yemekler*.
  - 22- Mehmet Zîya Bingöl, *Zamirler*.
  - 23- Saadet Çiçek Bamja, *Kürtçede Cümle Çeşitleri*.
  - 24- Muhammed Şerif Azarkan, *Kürtçede Zarflar*.
  - 25- Mehmet Polat, *Kürtçe-Farsça Ortak Sözcükler*.
  - 26- Ahmet Aksu, *Melayê Cızîrî Divanında ve Mem û Zin de İblis Kavramı*.
  - 27- Mehmet Katar, *Melayê Cızîrî Divanında Musiki*.
  - 28- Murat Özbil, *Mem u Zin Adlı Eserin Tahlili*.
  - 29- Halil Sabak, *Kürtçe Zamirler*.
  - 30- İmdat Yaman, *Bitlis Yöresindeki Dengbejlerin Söyledikleri Kelamlar*.
  - 31- Kazım Çimen, *Zembilfroş Hikâyesinin Arketipsel Sembolizma Açısından İncelenmesi*.
  - 32- Cengiz Akyol, *Mehmet Uzun ve Edebi Şahsiyeti*.
  - 33- Süleyman Yılmaz, *Kürtlerin Coğrafyası*.
  - 34- Hidayet Yıldırım, *Ardahan Yöresi Kürtçe Deyimleri*.
  - 35- Arif Bingöl, *Ehmedî Xani Hayatı ve Eserleri*.
  - 36- İbrahim Kiyamaz, *Ehmedî Xanide Aşk*.
  - 37- Ömer Afşin, *Bingölde Tarım ve Hayvancılıkta Kullanılan Aletler ve Kürtçe Karşılıkları*.
  - 38- Leyla Acar, *Seyyid Aliyê Fındık'ın Hayatı ve Divanı*.
  - 39- Çağdaş Topçu, *Melayê Cıziri Divanında Edebi Sanatlar*.
- 2014**
- 1- Melik Taşkın, *Kürtçede "N" Harfi İle Başlayan Kelimeler*.
  - 2- Veysi Sezer, *Lêker (Fiiller)*.
  - 3- Aynur Taşkesen, *Tewang (Bükün)*.
  - 4- Mehmet Gülli Çağmar, *Kürtçede "S" Harfi İle Başlayan Kelimeleri İnceleme*.

- 5- Cebrail Düzgün, Kürtçe ( Kurmanci ) "Z" Harfi İle Başlayan Kelimeleri Araştırma.
- 6- Neşet Bektaş, "L" Harfi İle Sözlük Oluşturma.
- 7- Recep Cetik, "G" Harfi İle Sözlük Oluşturma.



**Grafik: 4** Hejmara Projeyên Xilasbûyî li Gor Sal û Cureyan

### 2.2.2. Projeyên Mastira Ziman û Edebîyata Zazakî ya Bêtez

172

#### 2013

- 1- Mahmut Sezgin, Bingöl Yöresi Bilmeceleri.
- 2- Tunay Varol Özer, Bingöl Zazalarının Giyim Kültürü.
- 3- Abdulmutalip Kapar, Zazaca Zamanlar.
- 4- Fatma Özgökçe, Bingöl Yöresinde Okunan Mela Kamil Puexi'nin Zazaca Yazılmış Şiirleri Türkçe Çevirisi ve Şiirlerin Yorumu.
- 5- Büşra Gökalp, Türk Basımında Zazaca ve Zazalar.
- 6- Rıdvan Ayık, Zazalarda Yaşam Materyalleri.
- 7- Sinan Çibik, Zazacada İnanç Sistemi.
- 8- Fatih Çağlayan, Bingöl Zazacasında Tamlamalar.
- 9- İbrahim Dağılma, Zaza Dilinde Dilbilgisi Açısından İsimler.
- 10- Yunus Bürkük, Zazaca Cümle ve Cümle Çeşitleri.
- 11- Mustafa Çeçen, Rençber Aziz'in Hayatı.
- 12- Hayreddin Dervişoğlu, Zazacada Kullanılan Alfabeler.
- 13- Haşim Beroje, Genc'in Seyfan Köyünde Yer İsimleri.
- 14- Engin Artunç, Genç İlçesi Köylerinin Eski ve Yeni İsimleri.
- 15- Harun Bürkük, Bingöl Yöresinde Kejan Aşiretine Bağlı Köylerde Kullanılan Zazaca Atasözlerin İncelenmesi.
- 16- Seride Artan, Bingöl Yöresine Ait Uzun Hikâyeler.
- 17- Ali Karan, Arıcak (Mıyoran-Sumserkis) Hikâyeleri.
- 18- Hasret Orak, Zazalar ve Zazaca Hakında Araştırma Yapan Yabancı Bilim Adamları ve Araştırmacılar.
- 19- Maşide Biricik, Zazaca Hikâye Tahlili.

- 20- Yunus Arslan, *Zazacada "A" Harfi İle Başlayan Sözcükleri Toplama.*
- 21- Seyfettin Çintay, *Haso Çihancim Masalının Tahlili.*
- 22- Serhat Çağlayan, *Cümlenin Öğeleri.*
- 23- Tuba Çetkin, *Türkçe Bazı Sağlık Terimlerinin Zazaca Karşılıkları.*
- 24- Mustafa Sertdemir, *Zazacadaki Önekli Fiilerin Almancadaki Önekli Fiillere Benzeşmesi.*
- 25- Şahin Çahan, *Farsça Zamanlar.*
- 26- Yüksel Polat, *Karakoçandaki Zazaların Zazacaya Bakışları.*
- 27- Nurettin Kaygısız, *Kawar Yöresindeki Muhtelif Hikâyelerin Tahlili.*
- 28- Zülküf Böçkün, *Piran Bölgesi Hikâyeleri.*
- 29- Samet Karabulut, *Zazaca Şiirler ve Şairlerin Hayatı.*
- 30- Ali Bor, *Bingöl'de Yaşayan Zazaların Zazacaya Bakışları.*
- 31- Görkan Karaca, *Pexımbere Qey Tutono Zazon Adlı Eseri Üzerine Edebi Bir Araştırma.*
- 32- İlhan Sönmez, *Solhan Yöresindeki Eski ve Yeni İsimlerinin Karşılaştırmalı Çalışması.*
- 33- Erdal Bulşu, *"D" Harfi ile Başlayan Zazaca Kelimelerin Sözcük Araştırması.*
- 34- Duygu Özateş Ketenalp, *"M" Harfinin Sözcüklerde İncelenmesi.*
- 35- Nimet İltaş, *"N" Harfinin Sözcüklerde İncelenmesi.*
- 36- Faik Bozkurt, *Zîya Gökalp ve Hayatı.*
- 37- Selami Kaya, *Zazaca Sıfat Tamlaması.*
- 38- Osman Nuri Yolcu, *Dersim Yöresi Zazaca Türküler Aracılığı İle Dersim ve Bingöl Zazacasının Karşılaştırılması.*
- 39- Edanur Burakgazi, *İsim ve İsim Çeşitleri.*
- 40- Memet Bilen, *Genel Hatlarıyla Zazalar.*
- 41- Ebru Çetkin, *Bingöl'de Yaylacılık Geleneği ve Zazacaya Etkisi.*
- 42- Nurullah Vergi, *"F" Ve "G" Harfleri Üzerine Sözlük Çalışması.*
- 43- Mühsin Artuk, *"Ç" Harfi Sözlük Çalışması,.*

#### 2014

- 1- Ersin Yönder, *Servi Yöresi Deyimler.*
- 2- Mahfuz Çapın, *Solhan'ın Düğün Kültürü.*
- 3- Emrah Kalabalık, *Zazaca Sözcüklerin Tanıtımı ve Yapısal Analizi.*
- 4- Canan Artunç, *"K" Harfi Üzerine Sözlük Çalışması.*
- 5- Ömer Erdem, *Birinci Cihan Harbinde Bingöl.*
- 6- Nazım Kalkan, *Bir Zazaca Tiyatro Denemesi (Şewqa û Kelaw).*
- 7- Hacı Yıldırım, *"T" Harfi Üzerine Sözlük Çalışması.*
- 8- Celal Bozağaç, *"P" Harfi Üzerine Sözlük Çalışması.*
- 9- Filiz Beki, *Kovara Vate de Nimûneyê Edebîyate Şarî.*

#### 2015

- 1- Yüksel Kaynun, *Molla Muhammed El-Muradanî El Gencî'nin Mewl'id û Eqîda Zazakî Adlı Eserinin Eqîda Zazakî Kısımının Latinize Edilmesi.*
- 2- Mehmet Emin Dinler, *Solhan Yöresi Adet ve Duaları.*

**2016**

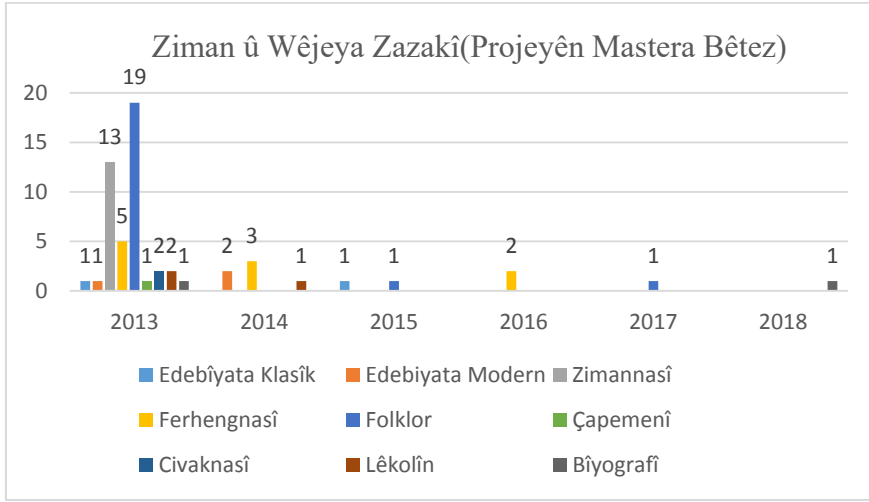
- 1- Hüsamettin Esinti, “X” Harfi Sözlük Çalışması.

**2017**

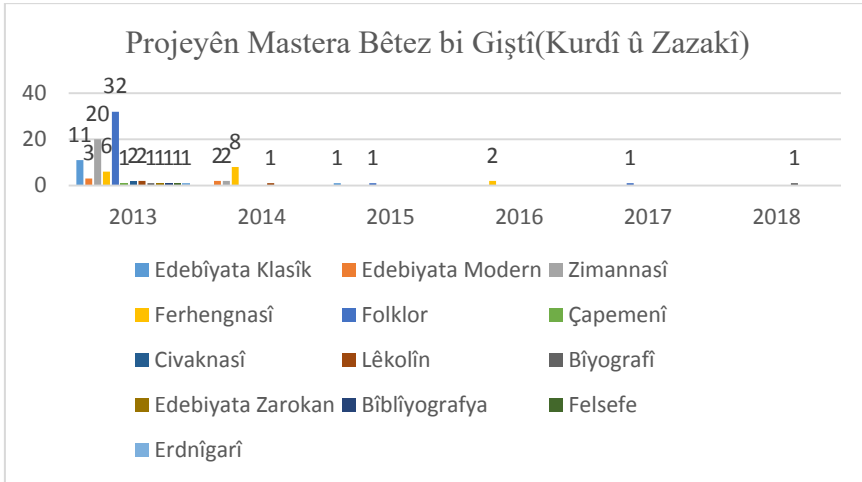
- 1- Faruk Korkutata, Zaza Halk Masallarında Olağanüstü Olaylar.

**2018**

- 1- Murat Soysal, Solhan İlçesine Bağlı Bazı Köylerin 1940 Yılından Günümüze Kadarki Sözlü Tarihi.



**Grafik: 5** Hejmara Projeyên Xilasbûyî li Gor Sal û Cureyan



**Grafik 6:** Hejmara Projeyên Mastera Bêtez li gor Sal û Cureyan bi Giştî(Kurdî û Zazakî)

## 2.2. Tezên Lîsansê

### 2.2.1. Tezên Lîsansa Zîman û Edebîyata Kurdî

#### 2016-2017

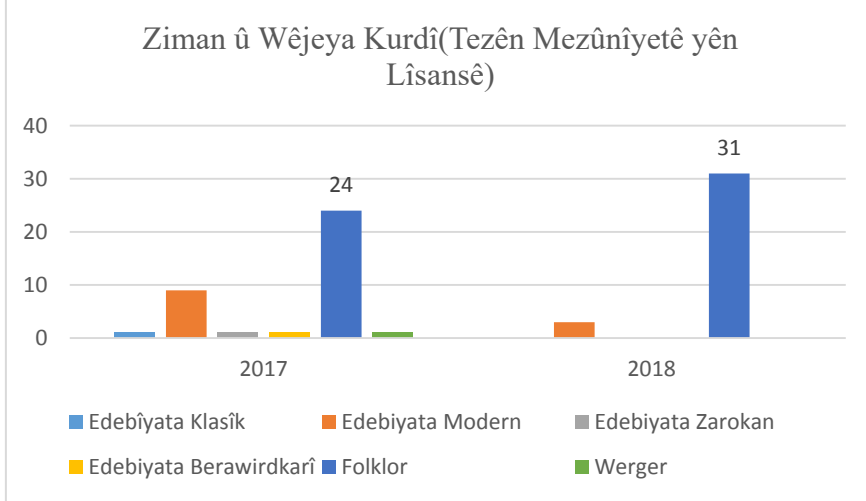
- 1- Ahmet Subaşı, *Rengvedana Civaka Kurdî di Fablan de.*
- 2- Ahmet Taşkın, *Ji Herêma Silopîya Hin Çîrokên Folklorîk.*
- 3- Cihat Aşkan, *Hêmanên Folklorîk di Romana Dimdim a Erebe Şemo de.*
- 4- Demet Arga, *Motîfên Sereke ji Çîrokên Gundê Şêboya Milazgirê.*
- 5- Emrah Şam, *Çanda Dawet û Zewicandinê li Herêma Bedlîsê.*
- 6- Erdal Taş, *Motîfên Sereke ji Çîrokên Gundê Serispîya Colemêrgê.*
- 7- Erol Çoban, *Şirove û Nirxandinek li Ser Pirtûka Ferhad Pîrbal ya bi Navê Hotêl Europe.*
- 8- Evindar Demir, *Çend Hêmanên Folklorîk ji Navçeya Geverê.*
- 9- Fatma Oktay, *Berhevkirina Çîrokan ji Herêma Sêrtê.*
- 10- Fehmi Kaya, *Çîrokên Gundê Berdehol.*
- 11- Feyzi Dönmez, *Bandora Lorikan li Ser Geşedana Zîmanê Zarokan.*
- 12- Harun Temel, *Jîyan û Berhemên Elîyê Evdilrehman û Şîroveyek li Ser Romana Wî ya Xatê Xanim.*
- 13- Hasan Filitoğlu, *Şîroveyek li Ser Labîrenta Cinan a Hesênê Metê.*
- 14- Kahraman Aksu, *Ji Çanda Kurdî Çend Leyzîkên Kevnare.*
- 15- Kübra Öztürkeri, *Dengbêjî û Dengbêj Êma Xecê.*
- 16- M. Salih Turgut, *Latînzekirina "Tecwîda Mele Mehmûdê Mermerî".*
- 17- Mazlum Özel, *Di Gotinên Pêşîyan ên Herêma Colemêrgê de Mal û Şexsên Malê.*
- 18- Mehmet Eken, *Hejmarên Folklorîk di Çîrokên Kurdî de.*
- 19- Mehmet Emin Akbulut, *Çend Taybetmendî ji Edebîyata Êzdiyan.*
- 20- Mem Artemêt, *Hêmanên Folklorîk ên Gundê Meşketankê.*
- 21- Mem Erşik, *Hin Adetên Kurdan.*
- 22- Mesude Akış, *Di Herdu Hejmarên Ewîl yê Kovara Folklorê Kurdan de Tehlîla Çîrokên Kurmancî.*
- 23- Muhbet Kaya, *Tehlîla Çîrokên di Kovara Ronahîyê de.*
- 24- Müzeyyen Pamuk, *Edebîyata Zarokan di Kovara Hawarê de.*
- 25- Nazım Aydın, *Tehlîla Romana Dewrêşê Evdî Kulîlka Bilbizêk û Rim.*
- 26- Rabia Ay, *Hin Motîfên Folklorîk di Çîrokên Navçeya Şemrexê De.*
- 27- Sabri Külter, *Tehlîla Romana Helîm Yûsiv ya Gava Masî Tî Dibin.*
- 28- Sinan Atabay, *Gotinên Pêşîyan û Biwêjên Belda Kazoxa.*
- 29- Suat Kabukara, *Jîyana Hesênê Metê û Analîzek li Ser Berhema Wî ya bi Navê Labîrenta Cinan.*
- 30- Şakire Karbudak, *Çend Çîrok ji Dêrdora Semsûrê.*
- 31- Şükrü Demir, *Wergera Pirtûka bi Navê "Ev Exlaqê We ye Kur û Keçên Min"*
- 32- Şükrü Nart, *Hecîyê Cindî û Hewarîya Wî.*
- 33- Tarcan Kesici, *Tehlîla Çîrokan di 5 Hejmarên Ewîl ên di Kovara Hêvî yê de.*
- 34- Tufan Yamaç, *Di Radyoya Rewanê de Hêmanên Folklorîk.*

- 35- Zozan Bozyel, *Di Pirtûka Kurdê Rêwî de Du Nimûneyên Folklorîk; Gotinên Pêşîyan û Biwêj*.
- 36- Zübeyir Durmaz, *Bawerîyên Pûç di Çanda Kurdî de*.
- 37- Hayal Yıldız, *Di Kurdî û Tirkî de Gotinên Pêşîyan ên Hevpar*.

**2017-2018**

- 1- Aycan Baykara, *Berhevkirin û Tehlîla Çîrokên ji Herêma Sêrtê, (Devera Êruh)*.
- 2- Hakki Özgün, *Ji Herêma Omerîyan-Serêkanîyê Hinek Keresteyên Folklorîk*.
- 3- Ferhad Mamuk, *Çîrokên Gelêrî ji Navçeya Şaxê(Wan-Şax)*.
- 4- Sinem Ceylan, *Ji Devera Şirnexê Hin Keresteyên Folklorîk*.
- 5- Semra Bozkurt, *Çend Çîrok ji Herêma Cizîrê*.
- 6- Şenay Asutay, *Romanê Deniz Gunduzî o Kalaşnikofî de Rêçê Ermenîyan û Dejê Hepar*.
- 7- Ayfer Karadoğan, *Ji Devera Depê Çîrok û Tehlîla Wan*.
- 8- Medeni Taş, *Çend Nimûneyên Lîstikan ji Herêma Midyadê*.
- 9- Serhat Tarhan, *Berhevkarîya Çîrokan li Karazê(Metn û Lêkolîn)*.
- 10- Hasan Kaçmaz, *Ji Herêma Çermûgê hin Keresteyên Folklorîk*,
- 11- Hülya Alpkaya, *Hin Nimûneyên Folklorîk ji Çanda Kurdî*.
- 12- Ferhat Perdecî, *Çend Çîrok ji Dêrdora Amedê*.
- 13- Levent Boran, *Ji Devera Îdirê Hin Berhemên Folklorîk*.
- 14- Zeynep Yıldız, *Ji Herêma Batman û Erxenîyê Çend Çîrok*.
- 15- Cahit Severcan, *Çend Çîrok ji Gundê Nêrdûşeya Şemzînanê*.
- 16- Elif Nur Aybi, *Dengbêjên Bîngolê*.
- 17- Yusuf Kanat, *Baxek ji Herêma Colemergê*.
- 18- Hüseyin Tayar, *Qevdek ji Folklorîk Farqînê*.
- 19- Feza Kurhan, *Berhemên Folklorîk ji Batmanê*.
- 20- Fedile Avcil, *Çend Mînakên Folklorê ji Herêma Hîzanê*.
- 21- Aydın Okyay, *Tehlîla Romana Helîm Yûsiv ya bi Navê "99 Morîkên Belavbûyî"*.
- 22- Zeynep Acar, *Ji Herêma Nisêbînê Çîrok (Mêrdîn, Nisêbîn)*.
- 23- Tekin Çoban, *Çend Mînakên Folklorîk ji Mem û Zîna Ehmedê Xanî*.
- 24- Abdullah Çiftçiler, *Rexneyek li Ser "Kobanî"ya Jan Dost*.
- 25- Recep Ceyhan, *Kevneşopîyên Berî Jidayîkbûnê, Piştî Jidayîkbûnê û Zaroktî: Farqîn Weke Nimûne(Vekolîn-Senifandin)*.
- 26- Piro Temel, *Ji Herêma Şemrexê Berhevkarîya Hinek Keresteyên Folklorîk*.
- 27- Murat Kara, *Çîrokên Gelêrî ji Herêma Bazîdê*.
- 28- Muhammed Çaçan, *Çend Hêmanên Folklorîk ji Navçeya Pasûrê*.
- 29- Metin Çakır, *Çend Çîrokên Folklorîk ji Herêma Sêrtê*.
- 30- Hülya Berke, *Hin Keresteyên Folklorîk ji Herêma Agirîyê*.
- 31- Ercan Tekin, *Hin Çîrokên Gelêrî ji Navçeya Şaxê ya Wanê*.
- 32- Enise Arslan, *Çend Mînakên Folklorîk ji Herêma Gevêrê*.
- 33- Serhat Kaya, *Varyanta Çîroka Mîrze Mihemmed ji Navçeya Gîhadînê ya Agirîyê*.

## 34- Perihan Fındık, Li Herêma Silopîya Çend Hêmanên Folklorîk.



**Grafîk: 7** Hejmarê Tezên Xilasbûyî li Gor Sal û Cureyan

### 2.2.2. Tezên Lîsansa Ziman û Edebîyata Zazakî

#### 2016-2017

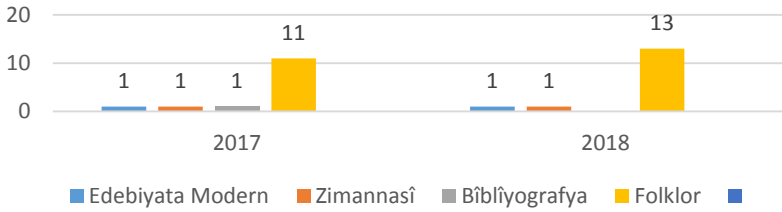
- 1- Ayşe Ortakaya, *Eskihan Köyü Folklor Derlemesi*.
- 2- Şahap Laçın, *Zazakî (Kirdkî) de Çekuyê Hemmanayî*.
- 3- Aysel Balık, *Şiiranê Nevzat Valeri de Tema*.
- 4- Fatih Tiken, *Cuyayîş u Xebatê Malmîsanîjî*.
- 5- Neslihan Temel, *Kayê Qıcan (Domanan)*.
- 6- Pervin Septioğlu, *Folklorê Qerebeganî*.
- 7- Mehmet Kaçmaz, *Mintiqaya Puex di Mizah ser Arêdayîş*.
- 8- Mervenur Yıldız, *Vistonikonê û Hikâyeyi Bongilan ra Çend Numuneyi u Guereyê Motifanî Tahlilê İnon*.
- 9- Mesut Aslan, *Dewa Bamûsî ser o Cigêrayîş û Arêdayîş*.
- 10- Elif Hatisaru, *Yeşilköy ve Dikme Köyünün Folklorik Benzerlikleri ve Farklılıkları*.
- 11- Ahmet Çenşi, *Estanikanê Sêwregî de Motîfê Heywanan*.
- 12- Âdem Aydın, *Heşt Hebî Estanikan de Motîfa Luye*.
- 13- Mehmet Nasip Yıldız, *Mintiqayî Çolîg û Dîyarbekîr ra 16 Hebi Efsaneyî û Tehlîlê Motîfê*.
- 14- Ruşen Ayhan, *Pîran ra 12 İstonikî û Tehlîlê Motîfî*.

#### 2017-2018

- 1- Esra Miran, *Kari*.
- 2- Elif Bürke, *Estaniki Az (Üçyaka)*.
- 3- Sami Yardımcı, *Çanayîşê Kitabê Welato Vindbîyaye (Kayip Ülke)*.

- 4- Hüsamettin Ölmez, *Hikaye u Vistoniki Qerebegu*.
- 5- Yunus Emeç, *Folklorê Dewa Kurik*.
- 6- Mehmet Ayaz, *Xebatê Folklorê Dewa Bazmind*.
- 7- Semavi Aldemir, *Sanikê Mintiqayê Qerixanî*.
- 8- Hülya Orman, *Tavz Masallarından Örnekler*.
- 9- Hasan Savsa, *Estanikanê Sewreg ra Nimûneyî*.
- 10- Recep Sartık, *Mintiqaya Sur sêr Malûmat Aridayîş*.
- 11- Mehmet Sonakalan, *Folklorê Dewa Berej*.
- 12- Necmettin Acar, *Mintiqaya Mîyalan Sêr Malumat Aridayîş*.
- 13- Buşra Aslan, *Mintiqaya Naqşan ra Aredayîş*.
- 14- Erkan İkiz, *Folklorê Mintiqaya Hun*.
- 15- Betül Anderiman, *Folklorê Mintiqaya Darêyenî*.

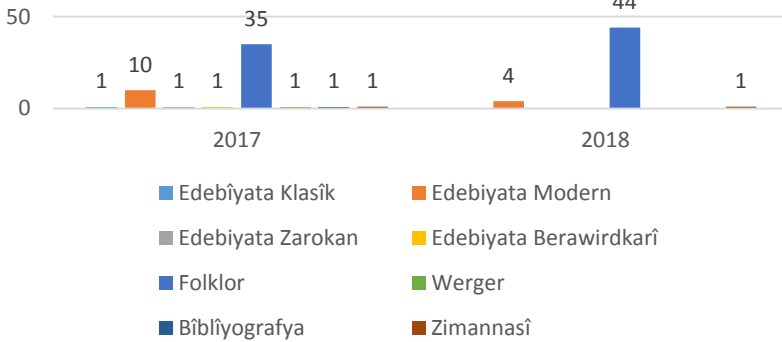
Ziman û Wêjeya Zazakî (Tezên Mezûnîyetê yên Lîsansê)



178

**Grafik: 8** Hejmara Tezên Xilasbûyî li Gor Sal û Cureyan

Tezên Mezûnîyetê yên Lîsansê bi Giştî (Kurdî û Zazakî)



**Grafik: 9** Hejmara Tezên Xilasbûyî li gor Sal û Cureyan bi Giştî (Kurdî û Zazakî)



### 2.3. Kovarên Hekemî

#### 2.3.1. Kovara Hekemî ya Enstîtuya Zimanên Zindî<sup>21</sup>

Kovara enstituya zimanên zindî ya Zanîngeha Bîngolê, di çileyê 2015an de dest bi weşanê kiriye. Heta niha heşt hejmar derketine. Kovar bi 7 zimanan gotaran qebûl dike: kurmançî, soranî, zazakî, farisî, îngilîzî, erebî, tirkî û almanî. Armanca derketina kovarê; kêmbûna kovarên akademîk yê kurdî ne. Bi vê mebestê kovar dixwaze qadekê ji akademisyenan re veke, da ku gotarên wan ên akademîk bidin çapkirin û li ser kurdan û kurdî çavkanîyekê dirust bike. Pirsgerêka sereke ya kovarê kêmasîya usûla akademîk e di nivîsên kurdî de. Herwiha di belavkirina kovarê de jî her çiqas bêpere be jî tengasî derdikevin. Dîsa peydakirina hekemên hin qadan zehmet e.<sup>22</sup> Kovar heta niha 8 hejmar derketîye.<sup>23</sup>

#### Hêjmar 1 û Naveroka Wê

- 1- Nusrettin Bolelli, *Alfabe'nin İcadı ve Tarih Boyunca Kürtlerin Kullandığı Alfabeler*, s.8-27.
- 2- M. Zahir Ertekin, *Li Tirkîyeyê Hin Astengên Li Pêş Perwerdehiya Kurdî û Pêşniyarên Çareserîyê*, r.28-38.
- 3- Murat Varol, *Zazaca Yazılan Eserlere Dair Bir Bibliyografya (1899-2014)*, r.39-54.
- 4- Yusuf Aydoğdu, *Modern Zaza Hikâyeciliğinin Tarihsel Serüveni*, r.55-66.
- 5- Nusrettin Bolelli, *Kürt Bilginlerin Yazdıkları Bazı Eserlerin Tanıtımı*, r.67-81.
- 6- M. Zahir Ertekin; Zafer Açar, *Di Kurmançî de Cotepeyv û Cureyên Wan*, r.82-92.
- 7- Mesut Keskin, *Zaza Dili*, r.93-114.
- 8- Rasim Bozbuğa, *Can 'Zazai Tribe' Mean Anything About The Origin Of Zaza People?*, r.115-123.
- 9- İbrahim Dağılma, *Ahmedê Xasî'nin Hayatı ve Mewlid Adlı Eserinde Tema*, r.124-146.
- 10- Hatip Erdoğan, *Molla Mehmet Demirtaş ve Ehmedê Xanî'de Aşk*, r.147-156.
- 11- Ahmet Kesmez, *İki Dillilik, Zazaca-Türkçe İki Dilli Akademisyenlerde Dil Kullanımı ve Tercihler*, r.157-165.
- 12- Nevzat Emînoğlu, *Di Nûçegihanîya Kurdî de Pirsgerêkên Zimanî*, r.166-174. *Danasîna Pirtûkan*
- 1- Murat Varol, "Antolojîyê Sairunê Dina" Kitabı Üzerine Birkaç Not, r.175-176.

<sup>21</sup> Navê kovarê yê resmî ev e; "Bîngöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi".

<sup>22</sup> <http://www.bingol.edu.tr/tr/arastirma/dergiler/yasayan-diller-enstitusu-dergisi/dergi-yonetimi> (pêgehîn: 02.11.2018)

<sup>23</sup> Hemû hêjmarên kovarê li ser malpera dergi parkê hatine weşandin. Bnr. <http://dergipark.gov.tr/buydd>

### **Hêjmar 2 û Naveroka Wê**

- 1- M. Zahir Ertekin, *Qelem di Rewdinne'îma Şêx Ebdurrehmanê Aqtepe de*, r.8-27.
- 2- Mehmet Aslanoğulları, *Feki Çolig dî Üntişî Karo Sade ê Zazakî*, r.28-47.
- 3- Abdulcebbar Kavak, *Melayê Cizîrî ve Tasavvufî Kürt Edebiyatının Gelişim Dönemi*, r.48-66.
- 4- Süleyman Kasap, *A Case Study Related to the First Language Attrition Among Kurdish-Turkish Bilingual Students in Turkey*, r.67-8.
- 5- Roşan Lezgin, *Kürtçe'de Akuzatif-Ergatif Özellik*, r.82-95.
- 6- Ömer Delikaya, *Nexşeya Zimanî ya Erdnîgarê û Nirxandineke Mîkrotoponomîk li Ser Gundê Qopiza Jorîn*, r.96-110.
- 7- Metin Çiftçi, *Edebiyatê Zazakî yê Klasîk de Eqîdenameyî*, r.111-122.
- 8- Hasan Karacan, *Mele Hüseyinê Bateyî'nin Mewlid-i Nebî Adlı Eseri ile Mele Süleyman Kurşun'un Mewlida Pêxember Adlı Eserinin Karşılaştırılması*, r.123-141.
- 9- Mehmet Bozkoyun, *Beşek ji Folklorê Kurdî: Çîrok*, r.142-157.
- 10- Yaşar Kaplan, *Strana Kurdî (Kurmançî): Devera Hekarîyan Wekî Nimûne*, r.158-182.
- 11- Reşit Yıldız, *Di Helbestên Melayê Bateyî de Evîn û Hezkirin*, r.183-193

### **Hêjmar 3 û Naveroka Wê**

- 1- Hasan Çiftçi, *Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmançî-Zazakî*, r.8-22.
- 2- Mustafa Öztürk, *Zûgotinok di Edebiyata Kurdî ya Gelêrî de*, r.23-43.
- 3- Ramazan Pertev, *Xebateke Girîng di Dîroka Folklorê Kurdî de: Kemal Fewiz û Berhevkarîya Çîrokên Kurdî*, r. 44-61.
- 4- M. Zahir Ertekin, *Analizêk li Ser Guldana Hezîn di Çarçoveya Şîretnameyên Kurdî de*, r.62-86.
- 5- Buşra Gökalp, *Zazakî de Çekuyê Diletî*, r.120-130.
- 6- Muslih Sezer, *Ji Herêma Behdînanê Helbestkarekî Pîrziman: Seyfîyê Şoşî*, r.131-147.
- 7- Haşim Özdaş, *'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Adlı Kürtçe Mealde Sözcük Düzeyinde Tercüme Hataları*, r.148-164.
- 8- Zafer Atli-Şerif Güzel, *Mela Huseynê Balekî û Çend Helbestên Wî*, r.165-182.
- 9- Eyüp Gürtürk, *Bandora Rêbaza Realîzma Cıvaxparêz di Romana Şivanê Kurmanca de*, r.183-196.

### **Werger**

- 1- Mehmet Aslanoğulları, *Kürtlerin Kökeni*, r.87-119.

### **Krîtîka Pirtûkan**

- 1- Yusuf Aydoğdu, *Tarih-Kültür-Kimlik Kavşağında Bir Halk: Zazalar*, r.197-200.
- 2- Hayreddin Kızıl, *Danasîna Tefsîreke bi Kurdî Nûra Qelban, Mele Mihemedê Şoşikî*, r.201-206.

**Hêjmar 4 û Naveroka Wê**

- 1- Hasan Çiftci, *Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmançî-Zazakî -2*, r.8-21.
- 2- Mikail Bülbül, *Risteyên Peywendîyê û Peyvrêziya Wan (Devoka Mêrdînê)*, r.22-45.
- 3- Süreyya Çetkin, *Search of Zazaki Speaking Individuals for Identity*, r.46-58.
- 4- *باشوورین له ننیوان شتیخ رنزا و ئیردهج میرزادا، فەرهاد عزیز حسەن*, r.59-93.
- 5- Danyal Apuhan, *Têveranayîşê Tikê Vateyê Verênan ê Zazakî u Kurmanckî*, r.94-104.
- 6- M. Zahir Ertekin, *Sê Tezên Mastera Kurdî yên ku li Zanîngehên Tirkîyeyê Hatine Amadekirin -1*, r.126-133.

**Werger**

- 1- Muaz Yakup Muhammed Ronî El-Meranî, *Alfabeya Kurdî ya Herî Kevn*, r.105-125.

**Krîtîka Pirtûkan**

- 1- Hayreddin Kızıl, *Li Ser Pirtûka “Teorîyên Folklorê”*, r.134-139.
- 2- Hemî Omar Ahmad, *Danasîna Dîwana Mehwî*, r.140-144.

**Hêjmar 5 û Naveroka Wê**

- 1- Hasan Çiftci, *Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmançî-Zazakî -3*, r.9-19.
- 2- Nusrettin Boilelli-Nurettin Ertekin, *Ferhengên Menzûm di Edebîyata Kurdî de*, r.21-44.
- 3- Hemî Omar Ahmad, *Nalî di Belgenamêyên ‘Usmanî da*, r.45-74.
- 4- Safia Zevenki, *Berhevkirinên Sêmantîkî di Navbera Zimanên Kurdî û Erebi de Derbarê Rewşên Ajelan (Lawiran)*, r.75-91.
- 5- Mehmet Aslanoğulları, *Keyneka Wayerê Hot Birayan Sera Tehlîlêko Semîyotik*, r.93-111.
- 6- İbrahim Bingöl, *Fonolojîya Devoka Zazakî ya Gimgimê*, r.113-128.

**Hêjmar 6 û Naveroka Wê**

- 1- Hasan Çiftci, *Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmançî-Zazakî -4*, r.9-28.
- 2- Nusrettin Boilelli-Nurettin Ertekin, *‘Eqîdeyên Menzûm di Edebîyata Kurdî de*, r.29-49.
- 3- Murat Varol, *Şiiri Mulemma ê Şairanê Edebîyatê Zazakî*, r.51-65.
- 4- Mehmet Aslanoğulları, *Zazaca ve Kurmancca İsimlerde Çoğulluk*, r.67-80.
- 5- Ahmet Gider, *Molla Muhammed Kavarî Dîvânî’nda Ahiret Tasavvuru*, r.81-94.
- 6- Pervin Septioğlu, *Varyantanê Vistonîka Waya Hewt Birayan Ser O Yew Muqayese*, r.95-109.

**Werger**

- 1- Ludwig Paul-Murat Alanoğlu (Wer.), *Zaza*, r.111-113.

**Hêjmar 7 û Naveroka Wê**

- 1- Hasan Çiftci, *Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmancî-Zazakî-5*, r.9-50.
- 2- İlyas Arslan, *Zaza Dilinde Lehçe Farklılıkları*, r.51-66.
- 3- Nesim Sönmez, *Tehlîla Nehcu'l-Enama Mela Xelîlê Sêrtî*, r.67-85.
- 4- İbrahim Dağıllma, *Mehmet Akif Demir u Mewluda Zazaki*, r.86-97
- 5- Bilal Yakışan, *Estanıkanê Zazaki Dı Motifê Lu*, r.99-111.

#### **Hêjmar 8 û Naveroka Wê**

- 1- Hasan Çiftci, *Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmancî-Zazakî- 6*, r.9-31.
- 2- Mustafa Öztürk, *Çîrokên Gelêrî yên Mela Mehmûdê Bazîdî (1797-1870)*, r.33-63.
- 3- Ahmed Ferşbafiyân, *Şehriyar'ın Şiirinde Gelenekçilik ve Nostaljiye Bakışı*, r.65-83.
- 4- شیوازی شیعره کوردییەکانی تاهیر بەگی جاف یادگار رسول، r.85-112.

#### **2.3.2. Kovara Hekemî ya Fakulteya Îlahîyatê**

##### **Hêjmar 1:**

- 1- Abdulcebbar Kavak, *Melayê Cizîrî'nin Divan Şerhleri Arasında "el-İkdu'l-Cevherî fî Şerh-i Dîvani'ş-Şeyhi'l-Cezer"* Adlı Eser, r.53-67.
- 2- Jan Vandeburie, (çev.) Bedrettin Basuğuy, "O, İslam'ın Zaferi İçin Ne Çok Gayretliydi!" *Selahaddin-i Eyyubî'nin Kudüs Haçlı Krallığı'na Karşı Uyguladığı Strateji (1171-1187)*, r.147-158.

##### **Hêjmar 2:**

- 1- Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve "Akîde-i İmân" Adlı Eseri Mawlana Khalid Baghdadî and His Work Titled "Akide-i Iman"*, r.157-171.
- 2- Abdulmuttalip Arpa, *Şark Medreseleri Programında Kur'ân Birikimi*, r.99-123.

##### **Hêjmar 6:**

- 1- Abdulcebbar Kavak, *Anadolu'daki İrşad Merkezlerinden Nehrî Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları*, r.103-123.

##### **Hejmar 7:**

- 1- Haşim Özdaş *Meala Fîrûz' Adlı Kürtçe Mealde Harfî Tercüme Sorunu*, r.104-118.

##### **Hejmar 9:**

- 1- Nebi Butasım, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler el-Melikü's-Sâlih Dönemi (637-647/1240-1249)*, Bedrettin Basuğuy, (Kitap Tanıtımı), r.288-291.

##### **Hejmar 10:**

- 1- Mehmet Şirin Ayış, *Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu*, r.71-94.

##### **Hejmar 11:**

- 1- Mehmet Şirin Ayış, *Bingöl ve Çevresinde Halidiliğin Yayılmasında Etkili Olmuş Sufî Şahsiyetler*, r.183-208.

### 2.3.3. Kovara Hekemî ya Zanistên Civakî

#### Hejmar 5

- 1- Murat Varol, *Zazaca Kaynaklara Dair Bir Bibliyografya Çalışması*, r.145-156.

#### Hejmar 9

- 1- Murat Varol, *Zazaca Kaynaklara Dair Bir Bibliyografya Çalışması-2*, r.273-282.

#### Hejmar 14

- 1- Mehmet Kaya, *Simko Ağa İsyasının Türk-İran İlişkileri Üzerindeki Etkileri (1905-1930)*, r.201-210.

### 2.4. Sempozyûmên Zanîngehê yên bi Kurdolojîyê re Têkildar

#### 2.4.1 Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu (06-08 Eylül 2012)

1. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Tarihinden Günümüze Tarihte Kürtler*, r.13-32.
2. Feyzi Güzelsoy, *Bediüzzaman Said Nursi'nin Medresetü'z-Zehra Projesi*, r.33-37.
3. Mustafa Öncü, "سياحاتنامه" لاوليا جليبي، الكراد في كتاب، r.38-48.
4. صلاح الدين وسمات قائد الدولات الاسلاميت / كريم فاروق أحمد عبد الديم الخولى، r.47-74.
5. Ahmet Demir, *Hasanveyhî Hükümdarlarından Ebû'n Necm Bedr B. Hasanveyh el-Kurdi'nin Dönemi (369/979-405/1014) ve Şahsîyeti*, r.75-97.
6. M. Fatih Çiçek, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kürt Milliyetçiliğinin Tarihsel Kökenleri ve Gelişimi*, r.98-118.
7. Abdulmutalip Arpa-Kasım Ertaş, *Yok Olmaya Yüz Tutmuş bir Kimlik: Ürdün Kürtleri*, r.119-128.
8. Mehmet Kavak, *Kürdistan'ın Osmanlı'ya İltihakı ve İdris-î Bitlisî'nin Bunda Rolü*, r.129-151.
9. Cemal Ülke, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürdistan Eyaleti ve Kürdistan Eyaletinin Kuruluşu*, r.152-172.
10. M. Emin Şen, *II. Abdulhamit'in Kürt Politikası*, r.173-181.
11. Orhan Örs, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kürt Politikası 1908-1914*, r. 182-205.
12. Erdal Aydoğan, *Yeni Belgeler Işığında Bitlis Vukuatı*, r.206-221.
13. Erdal Aydoğan-Ahmet İlyas, *1927 Nüfus Sayımına Göre Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde Kürt Nüfusu ve Nitelikleri*, r.220-231.
14. Mustafa Dağ-Fecri Arslan, *1920'den 2012'ye Suriye Kürtleri*, r.232-248.
15. Sadullah Koç, *Modern Zamanlara Kalan Millet: Kürtler*, r.249-263.
16. Şadi Eren, *İrk Realitesi ve Kardeşlik Felsefesi (İslami Ölçüler Çerçevesinde)*, r.264-282.
17. İsmail Kıran, *Üretilen Sosyal Yanılgılar Karşısında Türkiye Toplumunu*, r.283-296.
18. Ahmet İlyas-Orhan Turan, *Kürtlerde Aşiret Kavramı ve Oluşumu*, r.297-305.

19. Müslüm Polat-Yavuz Türkan, *Osmanlı'dan Günümüze Kürtlerde Ekonomik Hayat*, r.306-314.
20. Mehmet Yazıcı, *Yaşayan Tanıkların Yaşanmışlıkları Işığında Geleneksel Kürt Aile Yapısı ve Aile İçi İlişkiler*, r.315-332.
21. Hasan Fehmi Erdoğmuş, 19.ve 20. Yüzyılda Bingöl ve Çevresinde Kürt Önde Gelenleri, r.333-345.
22. ارشاد حمد محو- المعتقدات الدينيت لدى الكردى- اليزيديت نموذجاً, r.346-365.
23. Avni Kılıç, *Kürdistan'da Halidilik*, r.366-379.
24. Halil Çeçen, *Melâ Ahmedê Cizîrî'nin Divanı'nda Tasavvufî Unsurlar*, r.380-391.
25. Halil Akçay, *Son Dönem Tasavvuf Âlimlerinden Şeyh Muhammed Emîn el-Hayderî (Hayatı ve Eserleri)*, r.392-404.
26. Mustafa Yılmaz Kılınç, *Müsbet Millîyet ve Kürtler*, r.404-414.
27. Dicle Özcan, *Etnisite ve Sivil Toplum İlişkisinde Etnik Bir Grup Olarak Kürtlerin Sivil Toplumculuk Deneyimleri*, r.415-430.
28. Rahmi Çiçek, *I. Dünya Savaşı ve Sonrası Kürt Kimliği Arayışları*, r.431-449.
29. Murat Varol, *Etnik Yaklaşımlar Bağlamında Zaza Kimliği*, r.450-475.
30. Mehmet Özdemir, *Şeyh Ubeydullah Ayaklanması ve Şeyh Ubeydullah'ın Oğlu Seyyid Abdulkadir'in Kürt Milliyetçiliğine Etkisi*, r.476-484.
31. Hızır Dilek, *Şeyh Sait İsyanının Kürtler Açısından Önemi*, r.485-506.
32. Hüseyin Güneş, *Emeviler Dönemi Sîyasi Olaylarda Kürtlerin Etkinliği*, r.507-518.
33. Kenan Bozkurt-Emrah Işık, *Ehmedê Xani'nin Mem û Zîn'inden Hareketle Kürtlerin Devleşememe Nedenleri*, r.519-540.
34. Mehmet Seyman Önder, *Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti Güvenlik Politikalarında Kürtler; Hamidiye Alayları ve Köy Koruculuğu Sistemi*, r.541-557.
35. Fecri Arslan-Mustafa Dağ, *1925-1950 Döneminin Siyasal Söyleminde Kürtler: Kürt Raporları Örneği*, r.558-576.
36. Abdülbaki Erdoğmuş, *Kürt Sorununa Kalıcı Çözüm: Adalet Temayülü*, r.577-592.
37. Ahmet Kayıntu, *Hastasını Yüzyıldır Bekleyen Reçete*, r.593-604.
38. Mehmet Alkış, *Türkiye'de Sîyasal Kültür ve Kürd Meselesi*, r.605-612.
39. Kazım Yoldaş, *Bediüzzaman Said Nursî'nin 31 Mart Vak'asındaki Yatıştırıcı Rolü Bağlamında Kürt Meselesine Bakış*, r.613-633.
40. Ramazan Korkut, *Said Nursî'nin Kürt Meselesine Yaklaşımı ve Çözüm Önerileri*, r.634-663.
41. Tehsin İbrahim Dostî, *Mîrên Kurd yên Şair û Rola Wan di Pêşvebirina Edebîyata Kurdî da*, r.676-682.
42. Ramazan Pertev, *Di Edebîyata Kurdî ya Klasîk de Tradîsyona Ferhengnivîsîya Menzûm*, r.683-696.
43. Dirbas Mistefa Silêman, *Peydabûna Romanê di nav Edebê Kurdî da (Edebîyatên Başûr wek Nimûne*, r.697-704.
44. r.705-719. شەو لای (مەحو)روانینیکى؛ بێستینیکایت | هێمن عمەر خوشناو.

45. Ahmet Kirkan, *Tarîxê Weşanî Kurdî de Ekola Şamî, Rolê Haware: Ser Celadet Alî Bedirxan Tetkîkêk*, r.720-734.
46. Nurettin Beltekin, *Înşayê Nasnameyê Kurdan de Rolê Muzîk ê Polîtîkî: Muzîkê Rençber Ezîz Ser o Yew Tehlîl*, r.735-741.
47. Murat Bayram, *Çand û Edebîyata Devkî ya Kurdan û Girîngîya Arşîvandina Wan*, r.742-747.
48. Cevdet Karaman, *Di Klamên Kurdî de Şopa Nêzdîroka Kurda*, r.748-775.
49. Abdurrahim Güler, *Televizyon Yayınlarının Kürt Dilinin Kullanımına Etkisi: TRT6 ve Dünya TV Örneği*, r.776-787.
50. Zelal Özağaçhanlı, *Kürtlerde Sözlü Kültür ve Hikâye Anlatıcılığı: Dengbêjlik Geleneği*, r.788-807.
51. Canser Kardaş, *Dengbêjlik Geleneği ve Şırnak Dengbêjlerinin Gelenekteki Yeri*, r.808-816.
52. Kenan Bozkurt, *Kürt Masallarının Yapısal Özellikleri*, r.817-833.
53. Ramazan Sarıçiçek, *Bedirhan Bey Destanı(Legend of Bedirhan Bey)*, r.834-845.
54. Übeydullah Pilatin, *Türk Eğitim Sisteminde Tevhid-i Tedrisat, Eğitim Programları ve Kürtçe'nin Seçmeli Ders Olarak Programda Yer Alması*, r.846-858.
55. Tamer Yıldırım, *Matbuat Âleminde Mevlanzade Rıfat*, r.859-870.
56. Nebi Butasım, *Osmanlı Döneminde "Şerefname" Örneği Bağlamında Kürt Minyatür Sanatı Üzerine Değerlendirme*. R. 871-883.

#### 2.4.2. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu (13-14 Mayıs 2011)

- 1- Ludwig Paul, *Die Herkunft Und Stellung Des Zazaki Und Das Verhältnis Von Sprache Zu Ethnie / Zazaca'nın Kökeni ve Konumu ve Etnik Kökeni İle Dilin İlişkisi (Türkçe Çeviri)*, r.13-24
- 2- Heiner Eichner, *Die Entdeckung und Erste Sprachwissenschaftliche Behandlung Der Sprache Zaza Durch Peter Lerch Und Friedrich Müller /*, r.25-30
- 3- Werner König, *Sprachatlanten Als Grundlagenwerke Der Sprachwissenschaft / Dilbilimde Temel Eser Olarak Dil Atlasları (Türkçe Çeviri)*, r.31-48
- 4- Brigitte Werner, *Coding of Background Information in Zazaki Narrative / Zaza Romanında Temel Bilgilerin Kodlanması (Türkçe Çeviri)*, r.49-88
- 5- Terry L Todd, Phd And Dr. Eberhard Werner, *The Sacredness of Mnority Languages And Mother Tongue-Based Multilingual Education / Azınlık Dillerinin Kutsallığı ve Anadil Temelli Çok Dilli Eğitim(Türkçe Çeviri)*, r.89-109.
- 6- Zülfü Selcan, *Zaza Dili'nin Tarihi Gelişimi*, r.111-141.
- 7- علي دهقان - دكتور دهقان جواد - ليقوان صديقي شناخ , "زازا" زبانی که از نو باید شناخ , r. 143-159. "Zazaca" Yeniden Tanıtılması Gereken Bir Dil (Türkçe Çeviri) / Ali Dehkan, r.161-175.

- 8- İsmail Söylemez, Geçmişten Günümüze Zazaca Dergiler: Kronoloji, Sorunlar ve Çözümler, r.175-191.
- 9- Ali Kemal Özcan, Zazaca (Dimili) Kürtçe'nin Bir Lehçesi Mi? Kelimelerin "Giz"inde Bir Dil Arayışı, r.193-206.
- 10- Burhanettin Dağ, Zazaca'nın Farsça ve Deylemi Dilleriyle Olan İrtibatı ve Akrabalığı, r.207-226.
- 11- Yaşar Aratemür, Arkaik Kaynaklardan Modern Kaynaklara Zazaca ve Zazalar, r.227-246.
- 12- Ahmet Kasımoğlu, Bitkilerin Zazaca Adlandırılması, r.247-262.
- 13- Zülfü Selcan, Zazaca Alfabe ve Alfabetik Sıralama, r.263-270.
- 14- Ercan Çağlayan, Osmanlı Belgelerinde Zazalar ve Zazaca Üzerine Notlar, R.271-290.
- 15- Fahri Pamukçu, Zazacada Dilbilgisi Zamanları, r.291-311.
- 16- Murat Alanoğlu-Muhammet Yücel, Dimili - Zaza Adı ve Tarihsel Gelişimi, r.313-326.
- 17- Mesut Keskin, Zazacadaki Alfabe Sorununa Bir Bakış ve Çözüm Önerisi, r.327-350.
- 18- Murat Varol, Zazaca Sözlükçülüğün Tarihi, Sorunları ve Çözüm Yolları, r.351-368.
- 19- Faruk İremet, Kimliğin Belirlenmesinde Anadilin Önemi!, r.369-384.
- 20- Hakkı Çimen, Zaza Dili Derslerinin Türkiye'de Kreş ve Okullarda Okutulması, r.375-384.
- 21- Ayetullah Karabeyeser, Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Televizyonun Zazaca İçin Önemi, r.385-392.
- 22- Osman Özer, Zazaca Dil Derlemeleri, r.393-400.
- 23- Ahmet Kayıntu, Kaybolma Tehlikesi Karşısında Zazacanın Geleceği, r.401-412.
- 24- Hasip Bingöl, Sözü'nün Yazılı Serüveni: Zazakî Dil Çalışmaları Hakkında Bir Kritik, r.413-432.
- 25- Hıdır Eren, Dil ile İnsan Seferi Arasındaki İlişki, r.433-453.
- 26- Vehbi Türel, Zazakî'nin Geliştirilmesi İçin İlk Yapılması Gerekenler, r.455-462.
- 27- Nebi Butasım, Behistun Anıtında Geçen "Zazana" Kelimesine Dair Eleştirel Bir Yaklaşım, r.463-470.
- 28- Haydar Şahin, Zazaca Ad ve Soyadların Resmi Kayıt İçin Gramerine Uygun Yazılışı, r.471-482.
- 29- M. Fatih Çiçek, Siyaset Dili Olarak Zazaca, r.483-494.
- 30- Sadullah Koç, Zazacanın Dünya Dilleri Arasındaki Yeri Ve Konumu, r.495-502.
- 31- İbrahim Bukan, Uygarlık Tarihinde Zazalar, r.503-530.



### 2.4.3. II. Uluslararası Zaza Tarihi ve Kültürü Sempozyumu(04-06 Mayıs 2012)

- 1- Eberhard Werner, *Considerations About The Religions of The Zaza People/Zazaların Dinleri Üzerine Düşünceler*(Türkçe Çeviri), r.17-55.
- 2- Ali Dihkan, *خاستگاه اصلی و خاستگاه اولیه زازای / Zazaların İlk Yerleşim Yerleri ve Kökenleri*(Türkçe Çeviri), r.56-77.
- 3- Elaheh Taghvaei, *مقایسه تطبیقی گویشهای زازایی و زازای / Aştîyani, Talişi ve Zazaca'nın Uygulamalı Mukayesesi* (Türkçe Çeviri), r.78-85.
- 4- Ali Kaya, *Tarihte Zazalar ve Zazaca*, r.86-104.
- 5- Abdullah Demir, *XIX. Yüzyılda Zazaların Nüfusu ve Demografik Yapısı*, r.105-145.
- 6- Kemal Akay, *Tarixê Zazaa de Şiire*, r.146-160.
- 7- Mehmet Tüzün, *Désımu De Deyri-Lawuki-Şuari-Hewai*, r.161-194.
- 8- Abdulaziz Beki, *Filolojik Açıdan Zazaca'nın Yapısı*, r.195-203.
- 9- İsmail Söylemez, *Üst Kültür-Alt Kültür Etkileşimi Bağlamında Zazaca'nın Dilsel Yeterlilik Sorunsalı (Türkiye-İran Karşılaştırmalı Bir Örneklem Denemesi)*, r.204-2016.
- 10- Fahri Pamukçu, *Zazakiye Özgünlük Kazandıran Eril-Dişil Algısı*, r.217-231.
- 11- Mesut Keskin, *Orta Ve Eski İrani Dillerin Zazacaya Tuttuğu Işık*, r.232-252.
- 12- Burhanettin Dağ, *Bazı Zaza Atasözlerinin Kısa İzahı ve Diğer Milletlerin Atasözleriyle Karşılaştırması*, r.253-269.
- 13- Yaşar Aratemür, *Zazaca'nın Temel Kelime Hazinesinden Bazı Kelimelerin Diğer Hint Avrupa Dilleri ile Karşılaştırılması*, r.270-285.
- 14- Ercan Çağlayan, *Zaza Tarihinin Kaynakları [Arap ve Osmanlı Kaynakları]*, r.286-301.
- 15- Hasan Kalcık, *Fekî Çewlîgî de Antişî Karan (Fîlan)*, r.302-328.
- 16- Ahmet Kayıntu, *Molla Mehmet Demirtaş'ın Zazaca Divanı*, r.329-345.
- 17- M. Fatih Çiçek, *Dünyada Ana Dilde Eğitim Deneyimleri ve Zaza Dilinde Ana Dilde Eğitim Talepleri Üzerine Bir Değerlendirme*, r.346-365.
- 18- Bîlal Zîlan, *Tarixê Xonamekerdişê Kirdan*, r.366-397.
- 19- Ebru Elpe, *Zaza Kültürünün Kökenleri*, r.398-407.
- 20- Mehmet Yazıcı, *Aleviliğe Etnik Yaklaşımlar: Zazalar - Alevilik İlişkisi*, r.408-425.
- 21- Nebi Butasım, *Zaza Sanatı – Bingöl Örneği*, r.426-437.
- 22- Sadullah Koç, *Sözlü Olarak Yaşam Bulan Zazaca'nın Kültür Ve Yaşamla İlişkisi*, r.438-443.
- 23- Abdulmelik Vergi, *Zazalarda Zaman Mefhûmu ve Zaza Kültüründeki Yeri*, r.444-464.
- 24- Bedrettin Basuğuy, *19. Yüzyılda Bir Zaza Kadın Şair: Heyran Hanım Dünbülî*, r.465-477.

- 25- Ramazan Korkut-Abdullah Bedeva, *Genel Dilbilim Kapsamında İlk Dönem Arap Dilbilim Çalışmaları Örneğinde Zaza Dilbilim Çalışmalarında Metodolojik Bir Yaklaşım*, r.478-489.
- 26- Fevzi Rençber, *Zazaca Konuşan Alevilerin Etnik Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme*, r.490-499.
- 27- Nusrettin Bolelli, *Zazaca Kitapların Tanıtımı*, r.500-516.
- 28- Osman Özer, *Teknolojiye Yenik Düşen Kelimeler*, r.517-524.
- 29- Süleyman Karacelil, *Eğitim Kültür İlişkisi: Zaza Atasözlerinde*, r.525-540.
- 30- Abdulmuttalip Arpa, *Zazaca'nın Kürtçe'yi Anlama Yeterliliği*, r.541-554.
- 31- Mehmet Kaya, *Zazalarda Aşiret Geleneği: Gökdere ve Kasıman Aşiretleri Örneği*, r.555-564.
- 32- Vehbi Türel, *Zazakî Masal, Hikâye ve Roman Kitaplarının Hazırlanması*, r.565-572.
- 33- Mustafa Kırkız, *'Meftûn' Mahlasıyla Ünlü Bir Dünbüli Edibi: Abdurrezzak Beg*, r.573-583.
- 34- Hasip Bingöl, *Dilin Terbiye Edilmesi: Makine, Fabrikasyon ve Yalnızlık*, r.584-583.
- 35- Alaaddin Yüksel - Abdulvahab Baydaş - Ali Rıza Kurtaran, *Bingöl Yöresinde Yaşayan Zazalarda Yaylacılık Geleneği*, r.603-611.
- 36- Hıdır Eren, *Dersim'in Sosyal Yaşamında "Qol, Salesor, Cırm Ve Kelepur" Kavramları*, r.612-624.
- 37- Murat Varol, *Zazalarda Mevlid ve Sîyer Geleneği*, r.625-653.
- 38- Ahmet Kasımoğlu, *Xoybûn de Cayê Kirdan*, r.654-676.
- 39- Mehmet Tıraşçı, *Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları*, r.677-688.
- 40- Nevzat Anuk, *Kürt Gazeteciliği ve Zazaca*, r.689-712.
- 41- Zelal Özağaçhanlı, *Siverek ve Çevresinde Yaşayan Zazalarda Doğum Geleneği*, r.713-729.
- 42- Mehmet Ali Demirdağ, *Merkez Şivesinin Batı Sınırlarındaki Govdere Ağzının Sesbilimsel Yönden İncelenmesi*, r.730-750.
- 43- İlyas Arslan, *Zazaca'da Partikeller*, r.751-771.
- 44- Ahmet Kırkan, *Mewlîdê Zazakî û Mewlîdê Mela Kamîlê Puexî; Hete Edebîyate Qlasîkî ra Qrîtîkêk*, r.772-792.
- 45- Farız Yıldırım - Bilgütay Dursunoğlu, *Ad Alınır mı Verilir mi? Bingöl'deki Soyadları Bağlamında Bir Çalışma*, r.793-812.
- 46- Ramazan Korkut, *İslam Dini Temelinde Dilbilim Açısından Arapçanın, Kelime Varlığı Alanında Zazaca'ya Etkisi*, r.813-852.
- 47- Rıdvan Dolgun, *Türkiye'de Zazaca Nereelerde Konuşuluyor*, r.853-860.
- 48- İbrahim Dağılma, *A Menda Mar Muslumantira*, r.860-863.

#### 2.4.4. Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler(Uluslararası Sempozyum), (29 Haziran-1 Temmuz 2012)

Gotarên vê sempozyûmê di du cildan de hate weşandin. Bi gelek zimanan gelek gotar tê de cih girtine. Yên rasterast bi kurdolojîyê re têkildar û yên

nerasterasta bi kurdolojîyê re têkildar hene. Me tenê çend ji wanê rasterars bi kurdolojîyê re têkildar bijart.

1. Tehsîn İbrahim Doskî, *Şeweyên Xwandina li Medresên Kurdistanê Devera Badînan Wek Nimûne*, r.101-110.
2. Zeynelabidin Zinar, *Di nava Medreseyên Kurdî de Girîngîya Medreseya Axtepeyê*, r.111-138.
3. Nurettin Beltekin, *Vera Modernbîyayîşî de Medreseyê Rojhelatî/Şerqî*, r.139-154.
4. Bülent Akot, *Nurşin Medresesinin Yetiştirdiği Mutasavvıflar*, r. 205-216.

#### **2.4.5. Toplumsal Barışın Sağlanması ve Sonrası Sempozyumu(11-12 Haziran 2015)**

Gotarên vê sempozyûmê çap nebûne. Hin ji wan gotaran ev in;

1. Hasan Çiftçi, *Kürdoloji Akademiasının Sorunları*.
2. Murat Varol, *Türkiye'deki Üniversitelerde Kürtçe ve Zazaca Üzerine Yapılan Çalışmalara Dair Bir Değerlendirme*.
3. Nesim Sönmez, *Di Zanîngehan de Pirsgirêkên Beşa Ziman û Edebîyata Kurdî*.
4. Ahmet Kırcan, *Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü'nün Zazaca Lehçesine Katkıları; Eğitim-Öğretim ve Yayın Kapsamında Bir İnceleme*.

#### **2.4.6. Mevlana Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi (04-05 Mayıs 2017)**

Sempozyum di 4 û 5ê Gulana 2017an de weke sempozyumeke neteweyî hat lidarxistin. Sempozyum ji aliyê Fakulteya Îlahîyata Zanîngeha Bîngolê ve hat amadekirin. Di vê sempozyûmê de tevê rûniştina nixandîne bi tevahî 43 gotar gotar hatin pêşkêşkirin. Hemû gotarên wê di pirtûka sempozyumê de hatin çapkirin. Gotarên ku hatin pêşkêşkirin bi taybetî du mijarên sereke dihewandin. Yek jê jiyan, xebat, têkoşîn, berhem û tesewufa Mewlana Xalidê Şehrezorî bû. Gelek gotar bi hûrgulî û hin ji wan jî bi berawirdî li ser raman û felsefeya Mewlana Xalid sekinin. Ya duduyan jî bi taybetî şaxê Xalidîtiyê li Bîngolê bû. Bîngol jî yek ji wan herêman e ku di bin bandora Mewlana Xalid de gelek xebat û xizmet lê hatiye kirin. Loma di vî warî de cîyekî girîng e. Hin gotar û lêkolîn jî bi taybetî li ser alimên vê deverê yên têkildar bi Mewlana Xalid re û li ser xebatên wan bûn.

Vêca li vir em neşên navên hemû gotaran binivîsin û pêwîst nîne. Eger em Mewlana Xalidê Şehrezorî wek alim û mutesewifekî kurd qebûl bikin, vêca hemû xebatên vê biwarê dikevin binbeşên kurdolojîyê. Loma ev berhem, ji aliyekî tarîxa kurdan vedikole, ji aliyê duyem, kesayetekî kurd ê girîng ronî dike. Loma ev jî weke sernaveke biçûk bû mijara lêkolîna me. Sempozyum weke pdf jî di malpera zanîngehê de cih digire.

## 2.5. Weşanên Zanîngehê

### 2.5.1. Diwon Cepexçuri

Nivîskarê vê berhemê Abdulaziz Bekî ye. Bi tevayî di dîwanê de ji 130 helbestan zêdetir helbest hene. Zimanê helbestan zazakî, erebî û tirkî ne. Helbestvan di helbestine xwe de navê Azîz bi kar anîye, hin helbestên wî jî bê nav û nişan in. Dîwan bi edîtorîya Murat Varolî di sala 2015an jî nav weşanên zanîngehê der çûye.

### 2.5.2. Gramera Çepaxçûrî

Berhem di sala 2015an de jî nav weşanên Zanîngeha Bîngolê de derçûye. Li ser rêzimana Zazakî agahîyên girîng dihewîne. Nivîskarê wê Abdulaziz Bekî ye.

## 2.6. Xebatên Dîtir

### 2.6.1. Pirtûkên Dersên Ziman û Zaravayên Zindî yên li Tirkîyeyê

Ev pirtûk jî alîyê wezaretê perwerdehîyê ve tê çapkirin û xwendin. Di sala 2017an de wezaret biryar da; pirtûkên ku ji bo dersên Ziman û Zaravayên Zindî yên li Tirkîyeyê ku li dibistana navîn di pola 5, 6, 7 û 8an de tên dayîn bi taybet yên zazakî, ji layê Zanîngeha Bîngol ve tên amadekirin. Zanîngeha Bîngolê (başa ziman û edebîyata zazakî) jî wana sê heb amade kirine û ev çap bûne, ya çaran li ber çapê ye. Amadekirina pirtûkên kurdî yên bo perwerdehîya dibistanan, cara yekem li Zanîngeha Artûklûyê hatibû amade kirin. Piştî wezara perwerdehîyê ev kar, jî bo kurmançî teslîmî komeke mamosteyên li Batmanê kir û jî bo zazakî jî, ev amadekarî radestî hin mamoste û akademîsyenên Zanîngeha Bîngolê kiriye.

### 2.6.2. Laser

Laser fanzînek e ku xwendekarên beşa Ziman û Edebîyata Kurdî û beşa Ziman û Edebîyata Zazakî di bin banê Kulûba Ziman û Wêjeyê ku kulûbek jî kulûben zanîngehê ye diweşînin. Tê de nivîsên wek ceribîn, helbest, çîrok, werger, folklor, û hwd. hatine nivîs têne weşandin. Heta niha çar hejmar der çûye. Hejmara pêncan dê di demeke nêzik de biweşe. Laser bi kurmançî û zazakî xebatên xwendekaran diweşîne.

## Encam û Helsengandin

Hate dîtir ku li Zanîngeha Bîngolê di nava çar salan de (2014-2018) tibabek xebatên derbarê kurdolojîyê de hatine kirin.

Di serî de bernameyên dualî (bîtez û bêtez/kurmançî û zazakî) yên mastera kurdî gelek xwendekar hatine perwerde kirin, gelek tez derçûne û ev demajo bi awayekî çalak berdewam e.

Li Zanîngeha Bîngolê, çalakîyên wek sempozyûm, panel û konferansên rasterast bi kurdolojîyê ra têkildar, piştî sala 2015an ve nehatine kirin. Ev sempozyûma ku di 2015an da bi pêvajoya çareserîyê re 'eleqedar bû jî nehatiye çapkirin. Ev rewşên neyînî, rasaterast bi hilweşîna pêvajoyê re têkildar e. Herwiha

vebûna beşên kurdî û vebûna enstîtuya zimanên zindî jî, parçek ji projeya pêvajoya aşîtiyê bû. Loma em dikarin damezrandina beşên kurdî, lawazbûna wan û xurtbûna wan bi vê pêvajoyê re têkildar bihesibînin. Niha jî beşên kurdî perwerdehiyên xwe berdewam dikin, lê ji layê dewlemendkirina beşan bi mamosteyan hema hema hatiye raddeya sekinînê.

Li gorî salan dema em li mezûnên mastera kurdî ya bitez dinihêrin herî zêde di 2017an de xwendekar derçûne. Ji mastera zazakî ya bitez jî sala herî zêde ku mezûn daye 2015 e.

Di nav tezên mastera kurdî ya bitez de herî zêde edebîyata klasîk hatiye xebitandin. Di nav tezên mastera zazakî ya bitez de herî zêde edebîyata gelêrî hatîye xebitandin.

Di nav projeyên mastera kurdî ya bêtez de herî zêde edebîyata gelêrî hatîye xebitandin. Xebatên vê bernamêyê di 2012an de hatiye destpêkirin. Herî zêde xwendekar di sala 2013an de mezûn bûne. Hindik ji xwendekarên vê bernamêyê jî di 2014an de mezûn bûye. Piştî 2014an xwendekarên ku di vê bernamêyê de mezûn bibin tune. Enstîtuyê piştî 2016an xewdekarên mastera kurdî ya bêtez wernegirtiye.

Di nav tezên mastera zazakî ya bêtez de herî zêde xebat li ser zimannasîyê hatine kirin. Xebatên vê bernamêyê di 2012an de hatine destpêkirin. Herî zêde xwendekar, herwekî ya kurdî, di sala 2013an de mezûn bûne. Berovajî mastera kurdî ya bêtez, ya zazakî ji 2013an heta 2018an, hindik be jî mezûn dane. Ango ev bername bo zazakî çalaktir xebitîye.

Ji bo tezên lîsansê, di herdu beşan de jî tezên herî zêde di qada edebîyata gelêrî de hatine amade kirin.

Di sempozyûma “Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı’dan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu” de gotarên hatine pêşkêşkirin pîranî bi tirkî hatine nivîsîn. Di nava 56 gotarên ku di pirtûka sempozyomê de hatine weşandin de tenê 7 gotar bi kurdî hatine nivîsîn.

Di du sempozyûman de ku li ser zazakî hatine kirin (Uluslararası Zaza Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 1 û 2) bi tevahî 79 gotar hatine weşandin, ji van gotaran tenê 5 heb bi zazakî ne. Zimanê gotaran pîranî tirkî ye.

Heta niha du pirtûk ji layê zanîngehê ve hatine çapkirin. Yek jê dîwaneke zazakî ye, ya din jî gramera zazakî ye. Nivîskarê herdu berheman jî Abdulaziz Beki ye.

Berhemên perwerdehiyê bo dibistanan ên zazakî ji 2017an ve li zanîngeha Bîngolê têne/hatine amade kirin. Amadekirina pirtûkên kurdî yê bo perwerdehiya dibistanan, cara yekem li Zanîngeha Artûklûyê hatibû amade kirin. Piştî wezaretê perwerdehiyê ev kar, ji bo kurmancî teslîmî komeke

mamosteyên li Batmanê kir û ji bo zazakî jî, ev amadekarî radestî hin mamoste û akademîsyenên Zanîngeha Bîngolê kirîye.

Li Zanîngeha Bîngolê bernameya doktorayê jî bi du alî tê meşandin. Bi taybet doktoraya kurdî di nava sê salan de karekî gelek mezin daye ber xwe. 25 xwendekarên doktorayê ji bo zanîngeha li Bîngolê şoleke serkeftî ye.

Dema em berê xwe didin naveroka tezên masterê, gelek qadên kurdolojîyê derdikevin pêşberî me. Bi taybet di warê ziman û edebîyatê de, gelek qad û beşên jihevçihê hatine şuxulandin û berhemên girîng derketine holê.

Di tezên mastera bêtez û di tezên lîsansê de bi dehan numûneyên cihêreng û ji erdnîgarîyên jihevçuda folklorê kurdan hatiye tomarkin. Hêjaye ku ev berhem, werin ser hev bêne çapkirin, ji bo arşîva folklorê kurdî.

Weşanên derbarê kurdolojîyê de hatine kirin ên vê zanîngehê, li gor qamet û ebada xwe hindik nînin. Di gelek kovaran de nivîsarên akademîk çap bûne. Kovareke serbixwe vî şolî bi rê ve dibe û sempozyûmên navneteweyî hatine lidarxistin li vê biwarê de. Ev jî hêja ye ku bala lêkolîner û peywendîdaran bikişîne.

Di tezên mastera kurdî de, ji bo xwendekarên kurdên bakur, ziman tenê kurdî-kurmancî ye. Hemû xwendekarên ku ji kurdîstana îraqê hatine bi elfabeya kurdîstana başûr û lehçeya xwe tezên xwe nivîsandine/dinivîsîn. Ango kurmancan bi kurmancî û soranan bi soranî nivîsandine. Ev kevneşopî ji bo kurmancî, di tezên lîsansê de jî bi vî rengî ye. Di projeyên mastera bêtez a kurdî de heman qaîde tune. Lewra ev proje, piranî bi tirkî hatine nivîsîn. Hem di mastera zazakî de hem jî di tezên lîsansê yê zazakî de, tezên ku bi zazakî hatine nivîsîn jî hene û tezên bi tirkî hatine nivîsîn jî hene. Xebatên kurdolojîyê yê gotaran cûrbicûr e. Bi kurmancî, zazakî, îngilîzî, ‘erebî, farsî, soranî û tirkî em rastî gotarên li ser kurdî-kurdolojîyê yê ku li bin banê Zanîngeha Bîngolê hatine çapkirin, tên.

Ji ber ku heta niha bernameyên doktorayê mezûn nedaye, em nikarin analîzekê li ser wan bikin. Xwendekarên pêşîn wê di payîza 2020 karibin tezên biparêzin. Ancex piştî wê gavê em ê karibin hin şîroveyan bo tezên doktorayê bikin.

Tiştê herî bi êş ew e ku dema xwendekarên ku lîsansa kurdî diqedînin, nikarin di qada xwe de karên xwe pêk bînin. Ango nikarin bibin mamosteyên kurdî yê fermî. Lewra her sal 2-3 kes tenê têne te’yîn kirin. Ev jî cîyê xebînetê ye û astengek e li ber pêşveçûna xebatên bi vî rengî.

### Çavkanîyên Sereke

Çağlayan, E. (2017). Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Jan Vandeburie, (çev.) Bedrettin Basuğuy. (2013). “O, İslam’ın Zaferi İçin Ne Çok Gayretliydi!” Selahaddin-i Eyyubi’nin Kudüs Haçlı Krallığı’na Karşı Uyguladığı

- Strateji(1171-1187)*, c.1, hj.1, r.147-158, Bîngöl: Bîngöl Üniversitesi İlahiyat Dergisi Fakültesi.
- Kimlik Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler Sempozyumu (2013), (Edt. Cengiz Yıldız), Bîngöl: Bîngöl Üniversitesi Yayınları.
- Bruinessen, M. V. (2012), *Kürdolojinin Bahçesinde* (Wer. M. Topal). Çapa 1em. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, M. S. (2014). Zaza Kürtleri, İstanbul: Rûpel Yayınları.
- Mela Elîyê Teremaxî. (2018), *Tesrîfa Teremaxî*, (Metn û Analîz: Merdan Newayî), İstanbul: Nûbihar.
- Alakom, R. (1987), *Kürdoloji Biliminin 200 Yıllık Geçmişi (1787-1987)*, İstanbul: Weşanên Deng.

### Çavkanîyên Elektronîkî

- Roşan lezgîn, <http://www.zazaki.net/>
- Nurullah Alkaç, <http://imp-news.com/tr/news/30517/universitelerde-kurdoloji-3>
- <http://www.artuklu.edu.tr/yasayan-diller-enstitusu/enstitumuz>
- <http://www.bingol.edu.tr/tr/universitemiz/genel/tarihce>
- <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/enstituler/yasayan-diller-enstitusu/genel-bilgi>
- <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/fakulteler/fen-edebiyat-fakultesi/bolumler/dogu-dilleri-ve-edebiyati-bolumu/genel-bilgi>
- <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/fakulteler/fen-edebiyat-fakultesi/bolumler/dogu-dilleri-ve-edebiyati-bolumu/ana-bilim-dallari/kurt-dili-ve-edebiyati>
- <http://www.bingol.edu.tr/tr/akademik/fakulteler/fen-edebiyat-fakultesi/bolumler/dogu-dilleri-ve-edebiyati-bolumu/ana-bilim-dallari/zaza-dili-ve-edebiyati>
- <http://www.bingol.edu.tr/tr/arastirma/dergiler/yasayan-diller-enstitusu-dergisi/dergi-yonetimi>





## Geleneksel Otorite ve Liderlik: Dini Aktörler Olarak Seydalarda Dinsel İtibarın İnşa Süreçleri

Deniz Aşkın<sup>1</sup>  
Nadir Suğur<sup>2</sup>

**Öz:** Bu çalışmada, geleneksel dini kurum ve aktörlerinin tarihsel süreç içerisinde var olma stratejileri ile beraber aktörlerin mevcut durumda daha çok hangi yöntemler ile geleneksel otorite ve itibarlarının devamını sağladığı üzerinde durulmuştur. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde ‘seyda’ olarak karşımıza çıkan dini aktörler, Max Weber’in çalışmalarına referansla fonksiyon karizması kapsamında anlaşılmaya çalışılmıştır. Fonksiyon karizmasına sahip seyda kendi özel ve sınırlı alanında belli bir hâkimiyet ile var olan itibar ve otoritesinin devamını sağlama yönünde birtakim girişimlerde bulunurken yeni yerlere ve müntesiplere ulaşma gayreti içinde olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda geleneksel dini argümanların yoğun hissedildiği özellikle kırsal kesimlerde seyda karizmalarının sunum alanı olarak taziye, düğün, cenaze ama özellikle toplumsal sorunlarda aracı veya çözücü olarak ön plana çıkarak meşruiyetlerini sağlarlar. Çünkü seyda bu şekilde sürdürmek istediği karizmasının bir gereği olarak alanda olmak ve kendini ispat etmek zorundadır. Aksi durumda karizmanın istikrarsız doğasından kaynaklı olarak varlık imkânı bulamaz. Bu yönüyle bu çalışmada toplamda 30 seyda ile yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanarak nitel-yorumsamacı-etnografik bir çalışma gerçekleştirilmiş ve seyda dinsel itibarlarının inşası için uyguladığı formülasyonlar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Seyda, Dinsel İtibar, Fonksiyon Karizması, Şark Medreseleri.

### Traditional Authority and Leadership: The Building Processes of Religious Dignity of Seydas as Religious Actors

**Abstract:** This study focuses on the traditional religious institutions and their actors’ strategies to understand how they have been maintaining their influences on their local areas and what methods they have been

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, [daskin@beu.edu.tr](mailto:daskin@beu.edu.tr) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0827-0534>

<sup>2</sup> Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, [nsugur@anadolu.edu.tr](mailto:nsugur@anadolu.edu.tr) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3855-7555>

using to help them maintain their traditional authority and reputation. Seydas who are common in the everyday life of Eastern and Southeastern Anatolia of Turkey were analyzed in the context of ‘functional charisma’ with reference to Max Weber’s works. While seydas who have functional charisma are trying to have a dignity and authority with a dominance in their limited and local areas, they also seek to discover new ways to gain new followers in the different regions of Turkey. In this context, seydas present themselves where religious arguments are intensely widespread in social, religious and traditional activities such as on reconciliation, wedding and funeral. Nonetheless, the most important and fertile ground for them to build their legitimacy renders visible when they become mediator to solve problems of the opposing sides in their own locality This is where seydas are required to have the capacity and competence to show their own leadership to overcome and/or meet the requirements of the local people. In this aspect, an interpretivist-ethnographic-qualitative study was undertaken by using semi-structured interview with 30 seydas. The findings show that seydas do not only consider themselves as a source of religious insights but also mediators to solve various local problems, facilitators to resolve issues between the state and the local people and guides for the local people to cope with contractions of everyday life where traditions meet modern culture.

**Keywords:** Seyda, Religious Dignity, Functional Charisma, Oriental Madrasas.

## Giriş

İslami eğitim sisteminin merkezi olarak Büyük Selçuklular döneminde kurumsal bir boyut kazanan medreseler süreç içerisinde bir takım değişim ve dönüşüm geçirmelerine rağmen kesintiye uğramadan günümüze kadar varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Medreselerin kökenine bakıldığında bu kurumsal yapının temelini Nizamiye medreselerine kadar götürmek mümkündür (Taşdemirci, 1989, 273) Medreseler bu süreçte eğitim ve öğretime verilen önem ile beraber siyasi olarak yükselişe geçen Şia, Mutezile ve İsmaili gibi hareketlere karşı hem halkı eğitmek hem de devlet ile halk arasındaki entegrasyonu sağlama durumları gözetilerek kurulmuştur. Bu kurumlarda dini ve fenni ilimler okutulmuş ve bu yönüyle günümüz üniversite benzeri kurumsal bir uygulama ortaya çıkmıştır. İslami anlayışla beraber farklı görüşlere önem verilmiş, buna bağlı olarak münazara ilmi (science of disputation) büyük önem kazanmıştır (Malik, 2006: 106-108). Benzer bir yöntem üzere Osmanlı Devleti’ne intikal eden bu eğitim sistemi 16. yüzyılın son çeyreğinde siyasal ve ekonomik anlamda ortaya çıkan çeşitli sorunlara bağlı olarak birtakım dönüşümlerin merkezine oturtulmuştur. Bu bağlamda 18. yüzyılda Osmanlı Devleti’ndeki modernleşme faaliyetleri kapsamında Batı Avrupa’dan ithal edilen yeni eğitim sistemi ile geri planda kalan medrese eğitimi, II. Mahmut’un *mekteb* adı altında yeni modern bir eğitim sistemini hayata geçirmesi ile merkezi kurumsal eğitimin dışında kalmıştır. Süreç içerisinde belli aralıklar ile ıslahat programlarına dâhil olsa da medreselerin eski niteliğini ve meşruiyetini sağlama yönünde eksik kaldığı görülmektedir. Bu

anlamıyla medreseler, gerek Cumhuriyet döneminin konjonktürel yapısından gerekse de çift başlı eğitimin yeni ulus devlet yapılanmasında ortaya çıkaracağı riskler göz önünde bulundurularak 3 Mart 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu kapsamında Maarif Vekaleti'ne bağlanmış ve daha sonra çıkarılan 477 sayılı genelge ile resmîyetten kaldırılmıştır (Çağlayan, 2018: 52; Süt ve Çağlayan, 2013: 202). Buna rağmen söz konusu medreselerden ilham alan ve genel anlamıyla onların devamı olan Şark medreseleri<sup>3</sup> halen özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu<sup>4</sup> olmak üzere Türkiye'nin çeşitli illerinde devam etmektedir. Bu medreseler, müderris ancak içinde bulunduğu yerel toplum açısından müderrislik sıfatının çok daha ötesine giden ve halk arasında *seyda* olarak tabir edilen kişilerin öncülüğünde devam etmektedir. Dolayısıyla günümüz seydalarının medrese ile olan ilişkileri, onların halen yasal boyutu eksik olsa da klasik medrese eğitim sistemini devam ettirmeleri ve buralarda müderris olarak görev yapmaya devam etmelerine dayanmaktadır.

Bu çalışma nitel bir çalışma olup veriler Türkiye genelinde farklı illerde toplamda 30 *seyda* ile yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanarak gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Saha çalışması 2017 yılının Mart-Haziran ayları arasında gerçekleştirilmesine rağmen çalışmanın tamamlanmasına kadar alan ile irtibat halinde kalınmaya devam edilmiştir. Bu bağlamda kartopu örneklem toplama tekniği ile farklı illerdeki seydalar ve onların medreselerine gidilmiş, gerekli gözlemler yapılarak notlar alınmıştır. Alan araştırması, gözlem ve verileri bağlamında etnografik bir çalışma olmakla beraber sahadaki bulgular yorumsamacı bir bakış açısı ile incelenmiş ve analiz edilmiştir. Bu nedenle bu çalışmadaki veriler herhangi bir genelleme iddiasını taşımamakla beraber kültürel ve geleneksel bir kurum olması hasebiyle *seyda* ve medreseler kendi özellerinde değerlendirilmiştir. Yorumsamacı yaklaşımın insanların toplumsal dünyalarını kurma, anlamlandırma, sürdürme durumlarına yönelik geliştirdiği analiz biçimi (Neuman, 2012: 131) geleneksel toplumun bir uzantısı olarak seydaların kendi anlam dünyalarını kurma durumlarına ulaşmada ve onu problemlenmede bir yol haritası sunmaktadır. Ayrıca araştırmanın saha sürecinde seydalar ile kurulan ilişkiler neticesinde ziyaret edilen medreseler ve seydaların gündelik hayatında müdahil olduğu olaylarda gözlemler yapılarak yerel toplumun özellikleri dikkate alınıp analiz edilmiştir. Bu durumda etnografik bir çalışmanın günlük deneyimleri, duygusal süreçleri ve aktörün içinde bulunduğu kültürel ilişkiyi açıklama durumları (Büyüköztürk, vd. 2012: 18) bir aktör olarak seydalar özelinde inceleme nesnesi yapılmıştır.

Araştırmanın evreni Türkiye'deki Osmanlı dönemi klasik medrese eğitim sistemi üzere devam eden Şark ve Şark kökenli medreseler ve onların müderrisleri konumundaki seydalardır. Örneklem ise medrese sahibi ve

<sup>3</sup> Bu çalışmaya konu olan klasik medrese eğitimi veren kurumların çok büyük bir bölümü günümüzde resmi Kur'an Kursu adı altında eğitimlerine devam etmektedir.

<sup>4</sup> Bu çalışmada Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri *Şark bölgesi*, bu bölgelerdeki iller ise *Şark illeri* olarak kullanılmıştır.

medresede bilfiil ders veren ‘seyda’ unvanına sahip ve görüşmeyi kabul eden 30 kişiden oluşmaktadır. Çalışmada kullanılan Şark medreseleri Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerini nitelerken Şark kökenli medreseler ise bu iki bölge menşei olup Türkiye’nin diğer bölgelerinde açılan medreselere işaret etmektedir. Muş, Bitlis, Batman, Diyarbakır, Mardin, Van, Siirt, Bingöl, Şanlıurfa, Konya, Ankara ve İstanbul illerindeki medreseler arasından, bilinirlikleri ve görüşmeyi kabul etme durumlarına göre seçilerek seydaları ile derinlemesine mülakatalar gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle her ne kadar çalışmada söz konusu medreseler için Şark medreseleri tanımlaması kullanılsa da özellikle göç ile seydaların kendi medreselerini diğer illere de taşıdıklarını ifade etmek mümkündür. Ayrıca görüşme yapılan seydaların kendi istekleri üzerine gerçek isimleri çalışmada kullanılmayarak kod isimler tercih edilmiştir.

Bu çalışma kapsamında *seyda* olarak üzerinde durulan dini aktörlerin aşınmaya uğrayan geleneksel otoritelerinin günümüzde devam eden temel birtakım argümanları üzerinde durulmuştur. Weber’in (2014: 52-53) çalışmasına dayanan ve otoritenin 3 tipinden olan karizmatik ve rasyonel otorite tiplerine ek olarak geleneksel ‘otorite’nin özellikle Türkiye’nin Şark bölgesi bağlamında kazanmış veyahut süreç içerisinde bu kuruma kazandırılmış olan özelliklerin ‘seyda’ bağlamında nasıl bir karşılık bulduğu bu tür dini kişiliklerin anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu yönüyle çalışmanın bir takım özgün boyutları ön plana çıkmaktadır. Özellikle yerel bir aktör olarak seydaların modernleşme sürecinin Şark bölgelerinde belirgin olması ile birlikte sosyal statü kaybına karşı nasıl stratejiler geliştirdikleri bu çalışmanın önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Seydaların daha önceki konumlarına yeni fonksiyonlar ekleyerek görünürlüklerini arttırmaları geleneksel bir toplumda modernleşmenin argümanları ile mücadele etmenin bir örneğini temsil etmektedir. Günümüz toplumlarında cenaze, düğün, taziye ve yerel sorunların geleneksel prestij ile harmanlanmış bir dini aktör (*seyda*) açısından nasıl yeni anlamlar kazandığı üzerinde durması açısından bu çalışma önceliklerden ayrılmaktadır.

Geleneksel otorite kavramı bu çalışmada kullanılacak anlamıyla Weber’e (2014: 69) atıfla yerel olmakla beraber gücünü ve meşruiyetini geçmişten ve ona katılan kutsallıktan alan bir tiplerdir. Bu göreve gelen veyahut iddiada bulunan kişi mensup olduğu grupta bir idareci ve veyahut amir değil geleneğin inşası ile ‘efendi’dir. Zira “seyda” olarak halk arasında kabul gören bu kavramın etimolojik kökenine bakıldığında Arapça *efendi* anlamına gelen *seyyid*’likten ve oradan Farsça ‘ya geçen *seyyida*’dan türetilerek Kürtçe ‘ye geçtiği ve kendi bağlamında da bir üste atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır (Aşkın, 2018: 190). Geleneksel otoritede bu konumdaki mevcut kişi çoğu durumda kendi meşruiyetini var olan ve bugüne tekabül eden tarihsel kabuller üzerinden sağlar. Geleneksele ek olarak ‘seyda’nın ‘karizma’ kapsamında değerlendirilebilecek bir takım özellikleri de mevcuttur. Weber kendi çalışmalarında karizmatik otoritenin sahibi olarak öne çıkan kişinin şahsi yeteneğine önem verir. Ayrıca Weber karizmanın sıklıkla dini kişiliklerde ortaya çıktığını; ancak sadece buna bağlı olmadığı vurgusu da yapar

(Epley, 2015: 8). Bu bağlamıyla Weber'in (2012: 475) karizmayı nasıl tanımladığına bakmak gerekir. Ona göre karizma, "Bir bireyin şahsiyetine atfedilen belli bir vasıf olup bu vasıf sayesinde söz konusu birey olağanüstü olarak kabul edilir ve kendisine tabiatüstü, insanüstü ya da en azından hususi bir biçimde istisnai güçler ve vasıflar bahşedilmiş olarak ele alınır." Weber'in tanımındaki 'bahşedilmiş' vurgusu dikkate alınmalıdır. Çünkü böyle bir tanımlama bu tür özelliklerin dini kişiliklerde ve bunun da dini bir temele dayandığına işaret etmektedir. Nitekim din kurucularının çok büyük oranda karizmatik bir otoriteye sahip olduğu ifade edilebilir. Bu tür kişiler ilahi olanın onlara bahşetmiş olduğu bir lütuf ile toplumsal anlamda yeterli miktarda bir karşılık bulup grupları yönlendirebilirler. Fakat bu çalışmanın üzerinde durduğu temel nokta dini otorite tiplerinin halk düzeyinde üstlendikleri fonksiyonların farklı olmasıdır. Bu anlamıyla özellikle İslam toplumlarına bakıldığında peygamber ve âlim, şeyh, veli gibi sıfatların ve üstlendikleri görevlerin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak genel olarak bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda dini bir kişilik tarafından icra edilen toplumsal düzeydeki bir hareket veya herhangi bir fonksiyonun dini otorite olarak kabul edilmesi muhtemel olarak görülmektedir (Özbolet, 2015: 3). Bu yönüyle karizmatik otorite sahibi bir kişi toplumda radikal bir değişikliğe gitmeden de kendisini kabul ettirebilir ve kendi müntesiplerini yönlendirebilir.

### 1. Fonksiyon Karizması ve 'Seyda'

Karizmatik, geleneksel ve rasyonel otorite tiplerinin saf haliyle bulunamayacağına (Freund, 2006: 261) vurgu yapan Weber'in bu tür bir ifadesi daha alt düzeye inildiğinde farklı gruplamaların tanımlanmasına da kapı aralamaktadır. Nitekim bu yönüyle dini otorite tiplerinde farklı fonksiyonları icra etmeleri bağlamında 'şahsiyet karizması' ve 'fonksiyon karizması'nın ayrıntılarına değinen Wach, (1995: 411), dini otorite çerçevesinde peygamber özelinde somut bir görüntü kazanan 'şahsi karizma'nın çoğunlukla heyecana hitap eden ve kendisine çizdiği sınırlar itibarıyla tanımlanması zor bir karizma tipine tekabül ettiğini ifade eder. *Şahsi karizma* sahibi doğuştan ve yüklendiği dini misyonu ilk olarak deneyimleyen kişi olmanın (Efe, 2015: 65) yanında kendisine yönelen insanlardan tam bir itaat ve bağlılık isterken insanların kendi özel ilgilerinden vazgeçmeyi salık verir. Buna karşın fonksiyon karizma sahibi kişiler olarak evliya, veli, rahip, papaz gibi mevcut dinin öne çıkan kişilikleri sınırlı ve rasyonel bir zeminde kendi meşruiyetlerini sağlarlar. Bu yönüyle kendi müntesiplerinden daha sınırlı bir sadakat bekleyerek meşru bir görüntü kazanırlar. 'Fonksiyon karizma'ya dahil edilebilecek peygamberden sonra gelen dini kişilikler dinin kurucusuna nazaran daha sınırlı bir gruba ve alana hitap ederler. Örnek vermek gerekirse, Müslümanların kendi aralarında birlik sembolü olan kelime-i şهادet'in (Wach, 1987: 12) oluşumu ve bunun kabul edilmesi bir peygamberin görevi dâhilindeyken, daha sonra gelecek olan âlim veyahut mevcut dinin önderi buna yeni bir şey eklemek yerine onun devamını sağlar ve eğer süreç içerisinde yozlaşan bir durum olduğunu düşünüyorsa onu ikmal etmeye çalışır. Seydaların özellikle günümüz Şark bölgesi bağlamında

düşünüldüğünde, belli bir mekâna ve küçük gruplara hitap etmeleri, bazı durumlarda, geleneksel anlamda hâkim, savcı, arabulucu, âlim, kadı, öğretmen gibi görevler ile öne çıkmış olmaları, onların fonksiyon karizması bağlamında incelenmesini mümkün kılmaktadır. Çünkü seydalar bu şekilde bir peygamber varisi tanımlaması ile alanda hem bir meşruiyet sağladılar hem de karizmalarının devamını ve alanlarını genişletme gayretinde bulunurlar. Ancak bu durum seydalara karşı rutinleşen saygının ve medreselerin onlara sağladığı sosyal statü ile beraber gelişmektedir. Bununla beraber seydaların ciddi anlamda<sup>5</sup> bir resmi eğitim sürecinden geçmemeleri onların halk katında ve yerel olarak kabullerini de güçlendirici bir referans olarak kabul edilebilir. Saha çalışması sırasında Şark illerinin özellikle kırsal kesimdeki halkın resmi eğitim sürecinden geçmiş din adamlarını kabul etmeye çok daha temkinli yaklaştıkları ve onları deyim yerinde ise sınavdan geçirdikleri dikkat çekicidir. Bu durum halkın sahiplendiği medreselerde eğitim görmüş ve eğitim sürecinde ise halk ile beraber toplumsal sorunlara katılan seydaların kabul görme ve prestij sağlama durumlarını önemli oranda kolaylaştırırken onların karizmalarını inşa etmeleri için de uygun bir zemin hazırlamaktadır. Diğer bir ifade ile seydaların, resmi eğitim sürecinden geçen bireyler gibi modernizmin taşıyıcıları (Çiftçi, 2013: 122) değil; halk için geleneğin, düzenin hatta 'hakk'ın temel referansı olarak öne çıktıkları görülmektedir. Ancak bu özelliğin özellikle kırsal alanda ikamet eden seydalarda ön plana çıktığını vurgulamak gerekir. Zira kent merkezlerindeki seydalar kentin gündelik hayatındaki modern referanslarını ve kentin ortak kültürel kodlarını kabul etmek zorundadır (Aşkın, 2018). Aksi durumda meşruiyet sağlama durumları problemlili bir seyir izleyebilmektedir.

Weber'in (2012:478) belirttiği gibi karizmatik otorite doğası gereği istikrarsızdır. Bu yönüyle aktörün bilfiil alanda olması ve kitlelerin anlam dünyasında kendi meşruiyetini sağlaması gerekir. Söz konusu örneklem grubu özelinde düşünüldüğünde seydanın ilmiyle kendisini alanda göstermesi ve hissettirmesi gerekir ki kendi meşruiyetini sağlayabilme durumu olabilsin. Burada görülen özellikleri ile âlim, aziz veya dinin içinde üretilen diğer önderlik vasıflarına sahip kişiler, sahip oldukları gücü, itibarı ve otoriteyi sahip oldukları unvanlarına ek olarak fonksiyonel karizmalarından alırlar. Bu nedenle ifa edilen davranış ve işlevsel tutumlar nispetinde toplumdaki karizmatik durumları değişebilmektedir. Bu tür kişiler kendi yaşam tarzları, etkileyici tutum ve davranışlarıyla veyahut gündelik hayatta sergilemiş olduğu dindar kişiliği ve ilmi ile o dine mensup kişilerin ilgi ve beğenisini kazanır. Bu durum fonksiyonel bir karizmaya örnek olarak gösterilebilir. Ancak günümüz özelinde düşünüldüğünde en azından Türkiye'de bu tür bir yolla belli bir grup üzerinde otorite kuran bir liderden ziyade, onların bu karizmaları vasıtasıyla kazanmış oldukları itibarın halkı ikna ve

<sup>5</sup> Saha çalışması sırasında seydaların kısa zaman önce seküler ve yetersiz olarak gördükleri resmi eğitime sınırlı, yani çok büyük oranda açık öğretim üzerinden dâhil oldukları görülmüştür. Ancak dikkat çekicidir ki, seydalar resmi okullardan alacakları eğitimden ziyade, diploma olarak resmi bir hüviyet kazanacak bilgilerini sunma imkânı bulmalarına daha fazla önem vermektedirler.

yönlendirmesindeki gücüne odaklanmak gerekir (Wach, 1987: 44). Bu yönüyle Subaşı'nın (2003: 39) günümüzde dini otorite yerine kullanmış olduğu 'dinsel itibar' kavramsallaştırmasının daha geçerli olduğunu ifade etmek mümkündür. Dinsel itibar, "toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinin ortaya çıkardığı kutsanmış bir imajı yansıtmaktadır". Türkiye gibi modernizmin belli parametreleri ile hem hal olmuş toplumlarda bu tür bir tanımla özellikle söz konusu örneklem gibi geçmişte bir otoriteye ancak günümüzde bu otoritenin bir itibara dönüştüğü yerlerde kavramın yerinde olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca bu kavramın seydalar örneğinde Weberyen anlamda bir karizma ile örüntülü olduğunu da (Aşkın, 2018: 185) ifade etmek gerekir.

"Karizma yalnızca içsel irade ve denetim kabul eder. Karizmatik önder kendine göre olan bir işe el atar ve salt taşıdığı misyona dayanarak itaat ve yandaş kitlesi ister. Bunları bulup bulamayacağını, başarısı belirler" (Weber, 1996: 327). Örneklem itibarıyla seyda karizmatik liderin vasfını gündelik hayatın her alanında sürdürmek ve bunun gerekliliğini yaparak yerel halkı inandırmak zorundadır. Yapamadığında, bu fonksiyonu yerine getiremediğinde ya da buna gücünün yetmediği anlaşıldığında sahip olduğu gücünü ve itibarını kaybeder. Bu yönüyle seydalık sahip olduğu fonksiyon karizmasına bağlı olarak alanda aktif olarak var olmak zorunda iken dini kimliği miras olarak atadan ya da toplumdan verili olarak alan (örfi şeyhlik) kişiler, kişisel bazda bir güven kaybına uğrasa da arkasına almış olduğu kurumsal manevi miras onun kendisini devam etmesini sağlar. Alan çalışması sırasında seydaların şikâyet ettiği konuların başında gelen eski itibarın ve hürmetin giderek yok olması aslında onların modern bir toplumun parametreleri ile mücadele etmede yetersiz kaldıklarını, bir bakıma da onlardan beklenen toplumu yönetme konusundaki beklentinin düştüğünü gösterir. Wach'ın (1995: 406-407) belirttiği üzere, liderin taşımış olduğu manevi şahsiyet ve ahlaki yetkinlik ve sorumluluk duygusu bireyin yine çevresinde değer görmesine ve güç kazanmasına yol açabilir. Şark bölgesindeki toplumun mevcut yapısına bakıldığında seydanın elde etmiş olduğu gücün bireye has ve onun yaşamı ile sınırlı olduğu göz önüne alındığında genel hatları ile ama özellikle bir kişiye has olması itibarı ile fonksiyon karizmasına denk gelebilecek özelliklere sahip olduğunu görebiliriz. Diğer bir ifade ile seydanın kişiliğinde gelişen karizmanın sonraki kuşağa miras bırakılma durumu, örfi şeyhlikte olduğu gibi, söz konusu değildir. Saha çalışmasında seydalar ile yapılan görüşmelerde dahi onların bahsettikleri seydaların şahsi için konuştukları ve onun sahip olduğu manevi mirası sonraki kuşağa teşmil etmedikleri özellikle dikkat çekmektedir. Ayrıca alan çalışması sırasında özellikle yaşlı kesim arasında seydanın daha önceleri "hâkim, savcı, imam, âlim, öğretmen" olduğu yönünde sıkça rastlanan ifadeler bu grubun karizmatik bir yapısını sağladığı ve gerekli anlamın kişinin şahsında karşılık bulduğuna işaret etmektedir. Ancak bu tür algıların gerek kuşak bağlamı gerekse de toplumdaki bir takım modernleşme parametrelerine bağlı olarak değiştiğini ve azaldığını vurgulamak gerekir.



## 2. Bulgular ve Analiz

### 2.1. Prestij kaynağı olarak yeni medreselerin açılması

Bu bölümde fonksiyonel karizmanın seyda üzerinden gündelik hayattaki kazanım formülasyonlarına odaklanılarak alan çalışmasından elde edilen veriler kullanılmıştır. Seydanın belli fonksiyonlar dolayımı ile karizmatik olarak meşruiyetini sağlayacağı yerlerden olan medrese ve müntesipler, düğün, taziye veyahut bunların en önemlisi olarak taraflar arasında arabulucu/sorun çözücü olma durumu onun sahadaki varlığına güçlü bir referans olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuya yönelik örnekler görüşme yapılan hemen hemen bütün seydalar tarafından vurgulanmasına rağmen hepsini burada ele almak çalışmanın sınırlarını aştığından aşağıda temsili olarak sınırlı sayıda örnek kullanılmıştır. Medreseden icazetini alan bir kişinin normal şartlar altında medrese açmak için herhangi bir kişinin onayını alması gerekmezken, yeni seydalar bazı durumlarda maddi ve manevi destek almak amacıyla köklü bir yere dayanmak ve irtibatlı olduğunu ortaya koymak durumundadırlar. Saha çalışmasında seydaların, sadece Şark bölgesinde değil Türkiye'nin farklı yerlerinde de kendilerine bağlı medreseler açma gayretinde oldukları görülmektedir. Bu durumun seydanın kendi meşruiyetini sağlama ve bunun farklı mekânlarda varlığını inşa ve devam ettirme yönünde bir dürtü ile olduğunu ifade etmek mümkündür. Tabiiyet talebinin ve otorite kurma isteminin içkin olduğu bu meşruiyet seyda tarafından sistematik davranışlar bütünü ile hissettirilir. Ancak burada dinin veyahut mensup olunan tarikin yayılma amacının da seydaların farklı yerlerde kendilerine bağlı medrese açmaya neden olduğunu belirtmek gerekir. Bunun dahi bir karizma üzerinde devamının sağlandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu konuda Seyda Ahmet şunları ifade etmektedir:

Daha öncelerde merkezlerde medrese bulunmazdı. Medreseler köylerde olurdu. Mesela 2001'de Tillo'da (Aydınlar), Ohin'de (Koyunlu), Norşin'de (Güroymak) vardı. Ama şimdi bakıyoruz Tillo, Diyarbakır merkezde açmak zorunda hissediyor kendisini. Van merkezde açmış, Urfa merkezde açıyor, bir diğeri de merkezde açtı. Yeni şubeler açıyorlar yani (Ahmet, 30 yaşında).

Seydalar için sadece şark illerinde değil, batıda da özellikle de göçmen mahallelerinde medrese açmak önemli bir prestij kaynağı olmaktadır. Saha çalışmasında medrese seydalarının temel düzeydeki medrese kitaplarına ek olarak yeni ders ekleme ve çıkarma inisiyatifini açıkça kullanabildiği görülmektedir. Görüşmeler esnasında bu tür bir geleneğin dışına çıkma, özellikle Medrese Âlimleri Vakfı (MEDAV) ve Âlimler ve Medreseler Birliği (İttihad-ul Ulema) gibi kurumsal oluşumlara katılmayan ve bunlara yönelik bir tavır içinde olan medreselerde daha yoğun yaşandığı dikkat çekicidir. Zira seydanın bu kurumsal oluşumların bünyesine girmesi bir anlamıyla denetime girmeyi kabul ettiğini gösterir. Aksi düşünülmediğinde bazı medreselerde süreç içerisinde medrese geleneğinden uzaklaşma riskinin güçlü olduğu söylenebilir. Gerek bu



riski bertaraf etmek gerekse de medresedeki ağırlıklarını korumak üzere özellikle Tillo ve Norşin gibi bazı medrese merkezleri bilinçli olarak kendi talebelerini bazı yerlere gönderip onlara maddi manevi destek sağlayarak medrese açma ruhsatı verebilmekteler. Örneğin Seyda Ahmet'in de ifade ettiği üzere, daha önce medrese merkezi olması ile meşhur olan ama kırsal bölgelerde bulunan medreselerin şehir merkezlerinde yeni medrese açmakta daha ısrarcı ve hızlı oldukları görülmektedir. Böylece söz konusu medrese seydaaları farklı yerleşim yerlerinde kendilerini tanıtıcı temsilci bir talebe bulundurmakta ve kendi meşruiyetini bu kişiler üzerinden sağlayabilmektedir. Bu durumun en bariz örneklerini şark illeri dışında özellikle İstanbul, Ankara ve Konya'daki göçmen mahallelerinde olduğu saha çalışması sırasında bariz bir şekilde görülmüştür. Bunun temel nedeni ise şark illerinde bu konuya (seyda-medrese) olan aşinalığın seydanın varlığını gölgelerken göçmen mahallelerinde göçmen kişilerin kendi kültürel ve dini aidiyetlerine olan özelemlerinden dolayı bu kişilerin ön plana çıkarılması ve özellikle dini konularda öncü kabul edilmesidir. Pekasil'in (2013: 33) 'ontolojik güven' olarak ifade ettiği kimlik devamlılığının sonucunda dini aktöre karşı bir güven oluşurken, yeni seydanın kendisine sunulan öncü olma avantajı ile bahşedilmiş yetenekleri kullanarak karizmatik bir özelliğe bürünme durumu oldukça yüksektir. Yeni seydanın kendi seydasını öne çıkarması durumunda da çift taraflı bir itibar inşası ve fonksiyon karizmasının sürekliliği ve pratiği de gerçekleşmiş olur. Ayrıca dikkat çekicidir ki, saha çalışması sırasında ziyaret edilen medrese merkezlerinde, öğrencilerin dini bir lider misyonu ile yetiştirildiği gerçeği, halkın bu kişileri kabul etme durumu ile birleştiğinde bu yönde fonksiyonel bir karizmanın çok daha kolay bir şekilde inşa edilebileceğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Benzer bir şekilde Seyda Hasan şu ifadelerde bulunmaktadır:

Yani şu an ben kendi namıma istikbaldeki fikrimi söyleyeyim, Türkiye'nin her ilinde bir tane medrese kurmak istiyorum. Çünkü benim medreselerden kastım, ben nahiv ve sarf okutma derdinde değilim. Ümmetin bugünkü İslam coğrafyasındaki bütün problemleri kendisine dert eden ve uyuyamayan bir nesil yetişmesinin arzusundayım. Dolayısıyla her vilayette irili ufaklı bir medrese kurulsun istiyorum. Yani inşallah onlar (talebeler) yapamasalar bile biz onlara o noktada destek veririz (Hasan, 35 yaşında).

Medreseleri klasik anlamda bir bölgede Kur'an eğitimi veren bir kurum, seydayı ise resmi görevli bir imam olarak görmek onların misyonunu ve toplumsal bağlamını göz ardı etmemize neden olacaktır. Seydaaların buldukları toplumda öncü ve toplumsal olaylara arabulucu olarak dâhil olmaları ama özellikle siyasi misyonun içkin olduğu çözüm sürecinde sahada aktif olarak var olmaları konularını güçlendirmiştir (Pekasil, 2015b). Medreseler görünüşte her ne kadar yerel bir kurum olarak varlıklarını sürdürseler de onların hedef kitleleri bazı durumlarda Türkiye sınırlarının ötesine geçebilmektedir. Bu yönüyle Seyda

Hasan'ın yukarıdaki ifadesini iki parametre ölçüğünde okumak mümkündür. Bunlardan birincisi küreselleşme ve yerelden evrensele uzanma gayretleri iken; ikincisi dinsel itibar kazanma uğraşlarıdır. Seydanın Türkiye'nin her yerinde medrese açma düşüncesi kırsal bir alanda kurulmuş medreselerin kendi egemenlik alanlarını ve bağlı oldukları şeyhin veya seydanın tüm ülkede tanınır kılınmasını sağlama düşüncesi ile de paralel ilerlemektedir. Ancak bu durumda yine de reel olmak gerekir. Çünkü bu tür medreseler daha çok ders ağırlıklı olarak ilerlemekte ve toplumun tüm kesimine hitap etmek yerine daha çok kendisini söz konusu ilme adayacak bir gruba yönelik olmaktadır. Tam da bu yönüyle fonksiyon karizma sahibi seyda özellikle şehir merkezlerinde oluşturacağı bu ağ ile belli bir itibar ve güç kazanabilir.

Bir merkeze bağlı olarak medrese açmak isteyen seyda intisap ettiği yer tarafından finanse edilerek gerekli şartlar oluşturulur ve bazı yerlerde Diyanet'e başvurularak Kuran Kursu statüsünü kazanması dikkat çekicidir. Resmi konularda herhangi bürokratik bir engelle karşılaştığı vakit ise merkez medresenin devreye girerek engeli bertaraf ettiği görülmektedir. Örneğin, sizden mezun olan bir kişi ben gidip kendi medrese mi açmak istiyorum diyebilir mi ve bu süreçte bağlantısını kesebilir mi? Sorusuna karşılık:

Mezun olur, medrese açar, gider okur, okutur. Bir sürü talebelerimiz mezun olduktan sonra dışarı gidip medrese açtılar. Bazı konularda tavsiye almaya geliyorlar biz de tavsiye ederiz. Şunu yap bunu yapma diye. Ama öyle hani bir cemaatin organları gibi de değiller medreseler. Mesela buradan mezun olan birisi resmi kanallarda bir sorun yaşadığı zaman elimizden gelecek bir durum ise çözmeye çalışırız (Abdullah, 53 yaşında).

Seyda Abdullah Doğu Anadolu Bölgesi'nin en önde gelen medreselerin birinde şeyhlik ve seydalık'ı birlikte devam ettiren ve gayri resmi olarak postnişinin sözcüsü konumunda bulunmaktadır. Dışarıdan gelen herhangi bir ziyaretçi, gazeteci ya da araştırmacılar öncelikle Seyda Abdullah'a uğramak zorundadırlar. Eğer o uygun görürse postnişin ile görüşme gerçekleştirebilmektedir. Bölgedeki seydaların çoğunun yolu bu kurumdan geçmiş olmakla beraber geçmeyenlerin bile buraya ve Şeyh Seyda'ya karşı çok büyük bir saygıları olduğu anlaşılmaktadır. Seyda'nın bu şekilde öncü bir şahsiyet olarak öne çıkmasının en önemli nedenlerinden birisi söz konusu bölgelerde merkezi bir rol oynayan şeyhlik ve seydalık kurumlarını birleştirmesidir. Bu durum Pekasil'in (2015a: 127) vurguladığı üzere kişinin kendisinde birleştirdiği bu işlevsel statülerini beraber gündelik hayata taşıması onun nüfuzunu ve niteliğini arttırmaktadır. Halkın bu şekilde intisap ettiği 'Şeyh Seyda'ların/'Seyda Şeyh'lerin medresesinden mezun olanlar da bu kuruma çok büyük bir aidiyetle bağlanmaktadır. Görüşme sırasında buradan mezun olanlar, bunu çok büyük bir gururla dile getirmektedirler. Bu nedenle oradan mezun olup icazetnamelerini alan seydalar gittikleri yerlerde bir medrese açsa dahi gelip buradaki seydanın onayını almakta

ve ona olan tabiiyetini dile getirmektedirler. Seyda Abdullah'ın ifade ettiği üzere gerçekten de mezun olanlar arasında bir koordinasyon oluşmuş ve sosyal medya üzerinden birbirlerini takibe önem vermektedirler. Bununla beraber onlarda kendi seydalarının hem siyasi hem de bölgedeki prestijini bildiklerinden dolayı bağlantılarını koparmamaya özen göstermektedirler. Bu durum şeyh seyda konumundaki kişinin fonksiyon karizmasını sağladığı ve kendi müntesip grubunu oluşturduğunu gösterir. Örneğin söz konusu medreseden mezun olan Seyda Mustafa, mezun olduğun yerden izin almak ve onlara bağlı olma ihtiyacı hissedip etmediğine yönelik soruya;

Şimdi şöyle bir şey, sen diyelim ki kendi başına medrese kurabilirsin. Ama zor biraz. Çünkü bir medrese kurabilmek için mesela çevre lazım, maddiyat lazım. İnsan bu yola girince yükseklerdeki seydalarımız gibi insana el atarlarsa ve diyalog havası içerisinde olursa daha verimli daha güzel bir şey olur. Ama insan kendi başına gitmek isterse bir şey olamaz. Verim olur dil olmaz. Cüzi kalır külliyete dökülmez yani (Mustafa, 40 yaşında).

Şengül'de (2015: 326) şark bölgesinde şeyhler ve seydalar ile medreseler üzerine yapmış olduğu mülakatlarda, bölgedeki şeyhlik makamını elinde bulunduran kişilerin bölgedeki medreseleri denetlediği ve onlardan izin alınmadan eğer devlet memuru değilse görev yapmasının neredeyse imkânsız olduğu aktarmaktadır. Günümüzde dahi seydaların tabi olduğu tekkeden müsaade isteyerek bir medrese açması, onların maddi olarak desteklenmesi ve resmi kanallarda karşılaşacağı muhtemel zorlukları düşünmelerinin etkisi oldukça büyüktür. Ancak bu durumun da karşılıklı bir ilişki içinde ilerlediği görülmektedir. Çünkü bir taraftan Şark illerinden diğer illere giden ve onlar ile irtibatlarını koparmaya müsait birçok medrese merkezi ortaya çıkmış durumdadır. Dolayısıyla şeyh seyda bunlarla mücadele etmeyi göze almak yerine kendi karizmasının inşası gereği irtibata geçmeyi daha doğru bulur. Diğer taraftan devletin merkezileşme ve bu tür yapıları kontrol altına almada göstermiş olduğu ilerleme ama buna karşın bu kuruma yönelik takındığı ılımlı politika medrese merkezlerinin, tekkelerin gücünü zayıflatarak bireysel ve müstakil medreselerin sayılarını arttırmıştır. Buna karşın icazet aldıktan sonra kişilerin yukarıdaki nedenlere bağlı olarak halen kendi seydasının himayesinde medrese açma ve bunu devam ettirme yönünde bir takım eğilimler gösterdiği de görülmektedir. Bu bağlamda bölgede herhangi bir tarikat geleneğine dayanmayan bazı seydaların medrese açamadığına değinen bir seydaya göre;

Ben on bir sene medrese okudum. Sonra memlekete döndüm medrese kurmayı denedim ama yol bu dediler. Yani tarikatların tekeli vardı. Onların istemi ile sisteme dâhil olacaksınız, o özgünlüğü ortadan kaldıracaksanız, medrese açabilirsin dediler. Şimdi burada yani resmi izin demeyelim de, objektif koşulların yerine getirilip getirilmediği meselesi ile gelip denetleyemezler ancak engellemeye

çalışırlar. Mesela benim okuduğum medreselerin büyük bir kısmı kapandı. Ben yaklaşık 20 medresede okudum. Yaklaşık 20'si de kapandı. Yani bir cemaate, şeyhe ya da tarikata mensup olan seydaların medreseleri, halen duruyor iken bizimkiler kapandı. (Salih, 35 Yaşında).

Bölgede seydalar arasında yerel olarak bir takım mikro mücadelelerin sürdüğü yukarıdaki ifadeden anlaşılmaktadır. Özellikle kırsal bölgelerdeki seydalar hem kendi köyünde hem de seydası olmayan köylerde bir prestij kazanmak ve itibarını/otoritesini sağlamlaştırmak ya da kendisini kabul ettirmek için o köylerde meydana gelen hemen hemen her türlü toplumsal olaya dahil olmaya gayret etmektedir. Örneğin seyda özellikle taziyelere, toplumun önde gelenleri genelde orada toplandığı için, gitmeye çok büyük önem gösterdiği yapılan gözlemler ile sabittir. Bu durum kırsal kesimdekiler için geçerli iken merkezde bulunan seydalar ise kendi bölgesinde bir saygınlığa, prestije ve otoriteye sahip olduğu için daha büyük toplumsal olaylara ve sorunlara dâhil olmaktadır. Bu olaylar spesifik ve yerel olabildiği gibi ülkenin siyasal ve toplumsal huzurunu etkileyen konular da dahi olabilmektedir. Bu noktada Pekasil'in (2015b: 224) vurguladığı üzere *çözüm süreci* olarak ifade edilen dönemde seydaların sahada aktif bir taraf olarak belirdiği görülmektedir. Seydanın sürecin informel ama meşru bir aktörü olarak görülmesi onların toplumsal ve kültürel bir aktör olarak konumunu güçlendirmiş ve kurumsallaşma süreçlerini ciddi oranda hızlandırmıştır. Ancak söz konusu bu çalışma kapsamında yapılan alan çalışmalarında seydaların komşu ülkeler ile olan sınırları (özellikle Irak ve Suriye) aşındırdıkları ifade edilebilir. Özellikle büyük medrese merkezlerinin Türkiye'deki ve bazen de Suriye ve Irak gibi yerlere kadar dağılan medreseler üzerinde hüküm sürmek istedikleri görülmektedir. Bölge bazında ve Seyda Salih'nin yukarıda görüşme sırasında aktardıkları üzerinden düşünüldüğünde şeyh aileleri kontrolündeki medreseler Palevi ve Taği olarak ayrılmaktadır. Ancak Taği geleneğinin devlete karşı bir harekete dâhil olmaması ve 'konformist' bir politika izlemesinden dolayı yayılarak devam ederken, Palevi geleneğindeki medreseler özellikle Şeyh Said İsyanı (1925) çizgisinin devamı olması hasebiyle varlık imkanı bulamayarak nerdeyse tamamen yok olmaya doğru gittiği görülmektedir. Ayrıca Seyda Salih'in medreseden mezun olduktan sonra kendisine bir medrese açmak istemesi; ancak bunun için ona birtakım şartların öne sürülmesi belli bir tarikatla iltisaklı olmanın aranması veyahut engellerin çıkarılması bölgedeki medreseler üzerinden meydana gelen çatışmayı ortaya koyarken mikro anlamda bir mekan mücadelesinin verildiğini de göstermektedir. Bu mücadelenin sadece somut olarak sürdüğünü ifade etmek eksik kalmaktadır. Mücadele aynı zamanda dini kişiliğin kendi benliğinde inşa ettiği "kuşatıcı bir referans çerçevesi" (Pekasil, 2015a: 139) ile sembolik bir aidiyetin inşası da oldukça mümkün olmaktadır. Nitekim saha çalışmasında yerel halkın "bizim seydamız" ifadesi ile seydayı kendilerine ait ama diğer taraftan

seydaya tabiiyetlerini ifade etmeleri kurulan soyut sembolik evrenin somut tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2.2. Gündelik hayata katılım, görünürlük ve işlevsellikler

Seydalar açısından fonksiyonel karizmanın pratiğe dökülmesi kişisel karizma için önem arz etmektedir. Bu nedenle onlar, toplumsal olayları, faaliyetleri olabildiğince yerinde ziyaret ederek kendi varlıklarını gösterme ihtiyacı hissetmektedirler. Bu konuda Seyda Salih, “Seydanın taziye ve düğün yerlerine gitmesinin sebebi nedir?” sorusuna karşılık;

Bence sosyal faaliyet alanları onlar olduğu için gitmeye özen göstermektedir. Çünkü siz düğüne gitmezseniz kimse sizi sorgulamaz, fakat bir derneğe gitseniz bir mitinge gitseniz, derler ki, bu kimin derneğidir ya da mitingidir. Buralara gitmenin bir bedeli vardır seyda için. Ama düğün ve taziyeler öyle değil. Tabi seyda her düğüne gitmez özellikle orada çalgılı bir düğün varsa gitmez. Çünkü bu sefer de seyda üzerinde bir toplumsal baskı olur. Ya da seyda taziyelere gitmelidir. Bunların bir bedeli yok avantajı vardır. Toplumunda beklentisi vardır, mesela tuhaftır buralarda köyde biri ölünce seyda taziye evinde 3 gün boyunca oturur (Salih, 35 yaşında).

Taziye, düğün ve cenaze gibi halkı yakından ilgilendiren toplumsal olaylara seydanın katılması ona kendisini gösterme, halka sunma ve otoritesini inşa etme/vurgulama imkânı verir. Halkın özellikle bu tür olaylarda seydayı görememesi, seydanın karizmasının ve meşruiyetinin sorgulanmasına, mevcut seydanın yerine bu tür olaylardaki törenleri, grupları yönetmek için başka kişileri çağırması anlamına gelmektedir. Saha çalışması sırasında seydanın katılmış olduğu bir köy düğüne gidildiğinde seydanın düğün evinde olduğu müddetçe çalgılı bir müzik aletinin çalmadığı ve seydanın dâhil olduğu gruba düğün yemeğinin ilk önce oldukça titiz bir şekilde servis edildiği bu sürecin ise kimse tarafından eleştirilmediği gözlemlenmiştir. Bu durum seydanın o toplum içindeki meşruiyetini göstermekle beraber seydanın orada olduğu müddetçe bir takım şartların sağlandığını da göstermektedir. Tezcür’ün (2010: 38-39) de ifade ettiği üzere liderler de toplumun yerleşmiş kültürel değerlerine ve geleneklerine karşı bir davranış içinde bulunmamaya gayret ederler. Halkı da kendisinin ve geleneğin çizmiş olduğu sınırlar içinde hareket etmesini salık verirken söylediklerinin dışına çıkılmaması içinde onlara ikazda bulunur. Bu anlamıyla seyda bir lider olarak kendisinin halka çizdiği sınırları olduğu gibi halkın da ona bir sosyal statü, otorite ve meşruiyet alanı sağladığının farkındadır. Ancak seydanın düğün alanından ayrılması ile beraber müzik grubunun çalmaya başladığı ve halkın biraz daha rahat davrandığı gözlenmiştir. Bu durumun nedeni, Seyda Salih’in ifade ettiği üzere ‘Seyda’nın kendi otoritesini sarsmamak adına katıldığı bu tür olaylara birtakım yaptırımlar getirmesidir. Yani seyda eğer çalgılı bir düğüne katılırsa hem bölgedeki dini konulardaki ağırlığını hem de halkın ona olan saygısını büyük oranda kaybedebileceğinin farkındadır. Diğer bir örnek ise yine yukarıdaki

görüŖme notunda aktarıldığı üzere, cenaze evinde seydanın 3 gün boyunca gelen halkı karşıladığı ve onlara gerekli ritüellerde yardımcı olduğuna tanık olunmuştur. Çünkü taziye seyda için çok önemli bir kendini sunum ve iktidar alanıdır. Taziyeye gelen gerek bölgedeki öncü kişilere gerekse de yerel halka kendisini tanıttırır ve sosyal sermayesini güçlendirir. Bu anlamıyla halkın da onları öncü ve temsil edici olarak atadığını gösteren Ŗu ifade dikkat çekmektedir:

...ebetteki seydanın oraya gelmesi hem yönlendirir hem bereketlendirir. Hem de avam tabakası birilerinin öncülüğünde olmazsa kendini başsız addeder. Yani gelmedi mi başsızdır, böyle derler, hatta taziyelere giderken eğer seyda gitmezse ilk soracakları “Seydanız nerededir?”. Çünkü seyda o köyü veyahut mahalleyi temsil ediyor. Onun için seydanın ehemmiyeti büyüktür. Yani yönlendiricidir, bütünleştiricidir (Yasin, 53 yaşında).

Bölgedeki dini temsil gücü her ne kadar geçmişe nazaran azalsa da bu olgu halen bir üst yapı olarak varlığını korumaktadır. Bununla beraber geleneğin dahi (Çiçek, 2009: Subaşı, 1997: 257) seydanın karizması için önemli bir fonksiyon icra ettiğii unutulmamalıdır. Bunun doğal bir sonucudur ki, bölgede meydana gelen iktidar boşluğunu aktif bir şekilde dolduran seyda ların bu konuma gelmesinde yerelin ve geleneğin etkisi oldukça büyüktür. Dolayısıyla yüzyıllar boyunca yerel bir güce sığınmış ve onu ulaşamadığı yer ile kendisi arasında aracı kılan kültürel yapı içindeki bir kurumun kaybolması (şeyhlik) yeni bir kurumu nerdeyse zorunlu kılmıştır.

Günümüzde medrese adı altında ya da resmîyette Kuran Kursu tabelası ile faaliyet yürüten medreselerin bir kısmının şeyhlik geleneğii ve tasavvuf yönleri ağır basmakta bu nedenle bölgedeki prestijleri önemli oranda diğerlerinden yüksektir. Bu güne kadar ayakta kalan ve bu geleneğii devam ettiren bu yapılar günümüzde ayrıyeten Kuran Kursu adı altında öğrenci kabul etmekte ve bu yönlerinden dolayı icazetini verdikleri talebeye gerektiğinde bir halifelik sıfatı da verilerek farklı yerlerde medrese açmalarına ve onlara bağılı olarak faaliyet göstermesine izin ve imkân verebilmektedirler. Ayrıca özellikle tekke merkezlerine bağılı medreselerdeki seyda ların toplumsal anlamda önemli karşılıklarının olduğu da dikkat çekicidir. Örneğii, Seyda ların toplumsal fonksiyonları dünden bugüne nasıl değışti? Sorusuna karşılık Seyda Fatih:

Özellikle hem şeyh hem de seyda olan kişiler, yani medrese okumuş ve şeyhlik geleneğinden gelenlerin çok büyük bir nüfuzu vardı. Yani diyelim iki kabile dövüştükleri vakit haydi ‘Şeyh Seyda’ya gidelim “aramızda bir sulh yapısın” denilince bu ‘Şeyh Seyda’ bastonunu alıp iki kabile arasına getirir ve hüküm verirdi. Onlara siz bunu yapamazsınız, ben izin vermem dediğinde mesele hal olurdu. Kimisi korku için kimisi de dine, âlimlere vermiş olduğu hürmetten dolayı kimisi de şeyhlik meselesinden dolayı hakikaten hürmet ediyorlardı. Seyda ların nüfuzları vardı, yani mahkemelik olup da halledilemeyen

çok şeyler hocalar tarafından, seydalar tarafından çözülüyordu. Halen de bazı yerlerde bu durum devam etmektedirler. Mesela Diyarbakır'da, Tillo'da, Norşin'de bazı aileler halen bu güce sahiptirler (Fatih, 54 yaşında).

Seyda Fatih'in ifade ettiği üzere bu tür dinsel itibar ya da daha eskilere gidildiğinde sahip olunan otorite ile çözüme kavuşturulan sorunlar günümüze doğru azalmakla beraber onların bazı yerel sorunlara müdahil oldukları da görülmektedir. Fonksiyonel karizmanın sahibi kişiler arasında da özellikle şeyhlik ve seydalık kurumlarını birleştiren ailelerin çok büyük bir nüfuza sahibi oldukları anlatılmaktadır. Şeyh seyda kendisini içinde bulunduğu toplumun bir yöneticisi konumunda görüp muhtemel bir olayı önlemek için bazı küçük çaplı yaptırımlar da getirebilmekte veyahut husule gelmiş bir meselede arayış bulmak adına taraflar için geçerli İslam hukukuna göre bir hüküm verebilmektedir. Hatta Çiçek'e (2009: 142) göre daha önceki dönemlerde Mardin'de gayrimüslimler dahi kendi aralarında yaşamış oldukları sorunları çözmek için seydalara başvuruyordu. Ancak bu konuda yaptırıma uymak veya uymamak tamamen kişinin elinde olsa da Seyda Fatih'in ifade ettiği üzere kimisi toplumsal baskıdan, kimisi dini duygulardan, kimisinin de şeyhe duyduğu aidiyet duygusundan dolayı çoğunlukla verilen hükmün kabul edildiği ifade edilmektedir. Şeyhlik geleneklerini seydalık ile birleştiren aileler halen şehir merkezlerinde dahi önemli bir karşılığa sahiptir. Bununla beraber bu tür dini liderlerin mekana bağlı kalmak zorunda oldukları da dikkat çekici bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha açık bir ifade ile *seydanın* veyahut *şeyh seydanın* çoğu durumda tanındığı ve belli bir karşılığının bulunduğu yerlerdeki sorunlara müdahale edebilme şansına ve hakkına sahip olduğu görülür. Bu da fonksiyon karizmasının mekan ile sınırlı boyutuna göndermede bulunur. Örneğin;

Herkes kendi çevresindeki olaylara müdahale edebiliyor. Yani Norşin'de ki bir barışı ben sağlayamam. Orada fazla tesirli olamam. Orada ki seyda gider sorunu çözer. Yani herkes kendisi mintikasına göre barışları yapıyor o da önemlidir yani (Ömer, 52 yaşında)

Yukarıda seydanın fonksiyonel karizmasını bir gereklilik olarak gündelik hayatta ispatlaması ve onun bu yol ile halk katındaki meşruiyetini sağlaması gerektiğinden bahsedildi. Tam da bu anlamıyla saha çalışması sırasında kent merkezlerine yerleşen seydaların tamamına yakını kent ortamı içinde kendi meşruiyet mücadelesini verirken eğer daha önce kırsal kesimde kalmış ise oranın özlemi ile söze başlaması dikkat çekici bir veri olarak karşımıza çıkmıştır. Çünkü kırsal kesimindeki geleneksel değerler seyda için görev kolaylığını getirirken yerleşmiş olan kültürel değerler de onun bir anlamıyla kabul edilmeye istekli olduğunu gösterir. Bu konuda örneğin;

Kentteki seyda olmak daha zor. Çünkü daha büyük kitleye ulaştığı, daha farklı kişilere hitap ettiği ve muhatap olduğu için seydanın daha fazla dikkatli olması lazım gelir. Sıkıntı çekiyor doğrusu. Sıkıntıyı nasıl



çeker. Acaba halktan ya da cemaatten biri gelse bize bir sohbet ver, dese gitmese olmuyor. Mesela geçenlerde biri geldi, gidemedim o kişi küstü. Fakat böyle bir dert köyde yoktur. Yani kentte daha fazla kişiler ile ayrı fikri veyahut meşrebi olanlar ile muhatap oluyorsun. Yani kentte zahmetli bir şeydir seydalık (Yasin, 53 yaşında).

Bu görüşmede vurgulandığı üzere kent merkezindeki seyda halk merkezli düşünmek zorunda iken, kırsal kesimde yapılan gözlem ve görüşmelerde halkın seyda merkezli düşündüğü ve bu seydaların kendi mekânsal iktidarını ve itibarını korumasının daha kolay olduğu görülmüştür. Bu yönüyle kırsal kesimdeki dini itibar ve fonksiyon karizması, bunun inşası ve sürdürülmesi kent merkezlerine nazaran daha kolay ve daha uzun sürelidir. Daha çok heyecana hitap eden şahsi karizmanın varlığı büyük çoğunlukla dinlerin ilk habercisi peygamberlere özgü olduğu ifade edilmişti. Bu kişiler bireyden sınırsız bir itaat, bağlılık ve sadakat isterken ikincisi olan fonksiyon karizmasına karşılık gelen kişiler, çoğunlukla dini inancın tarihsel seyri içerisinde ortaya çıkan ve halkın dikkatini, beğenisini, güvenini kazanan kişilerin olduğu, bunun temel özelliklerinin de seyda da müşahhas bir görüntü kazandığı görülür. Çünkü seydanın görev alanında görüldüğü üzere bu kişiler daha akli ve sürecin tamamını kendi elinde bulundurmadan ziyade sınırlı bir itaat beklerler. Günümüz toplumunda farklı olarak evliya, ermiş gibi kişilerde tecessüs eden fonksiyon karizması daha 'akli' ve geleneksel toplumun bir özelliği olarak da karşımıza çıkar (Wach, 1995: 410). Bu yönüyle Türkiye'nin Şark bölgesinin özellikle kırsal kesimlerine bakıldığında dini duygu ve olguların daha görünür olduğu ve dini liderlerin buralarda devam etme durumları çok daha yaygındır. Saha çalışması sırasında gezilen il, ilçe ve köy merkezlerinde seydaların kendi medresesi vasıtasıyla meşruiyetini sağladığı ve halkın da seydayı fonksiyonu üzerinden öncü olarak kabul ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü seydanın medrese sahibi olması veya medresede ders verebilmesi onun öncelikle İslam hukukuna hakim olduğunun, sorun çözebilme ve halkı yönlendirebilme durumlarının işareti olarak anlaşılmaktadır. Bu ise seydaların, fonksiyonel karizmalarının hem inşası hem de devamının sağlanması açısından hayati bir öneme sahiptir.

### Sonuç

Şark illerinde dini aktörler olarak seydaların bazı noktalarda kendi aralarında geleneksel bağlardan kaynaklı bir takım çekişmeleri olabilmektedir. Bölgede halen devam eden medrese seydalarının kahir ekseriyetinin bir tarikat geleneğine (çoğunlukla Nakşibendi Halidi) sahip olduğunu veyahut bunu geleneksel olarak sahiplendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca seydalar kendi özel mekânlarında *kendilerine has* (halka öncülük etme, düğün ve taziyelerde bulunma, kendini sunma) stratejilerle meşruiyetlerini sağlamaya yönelik faaliyetlerini yürüttükleri görülmektedir. Belirtmek gerekir ki seydalar arasında süren bu 'alan hâkimiyeti' veyahut karizmaya bağlı olarak inşa edilen dinsel itibar örtük olarak devam eder. Yukarıdaki verileri çoğaltmak mümkün



olmakla beraber belli alanlarda devam ettiği görülmektedir. Bunların başında medrese çevresinde fonksiyon karizmasının teorik arka planına dayanarak ifade edildiği üzere seydanın, sınırlı bir alanda ortaya koymuş olduğu dini kişiliği ile bir kabul görme arayışıdır. Seyda bu durumu farklı yerlerde kendisine bağlı medrese açmaya önem vermekle sağladığı gibi kendi bölgesindeki olaylara müdahil olarak da sağlayabilir. Ayrıca seyda dini anlamda toplum içinde günümüzde her ne kadar aşınmışsa da bir rehber olarak kabul edildiğinden ilim yolu ile kendi meşruiyetini de sağlayabilir. Bunun yanında yukarıdaki notlardan görüldüğü üzere taziye, cenaze, düğün veyahut diğer kamusal alanlarda seyda bizzat var olarak kendi itibarını inşa eder ve fonksiyonel karizmanın bir özelliği olarak gerektiğinde olaylara müdahalede bulunur. Söz konusu bölgelerde eskisi kadar güçlü olmamakla beraber aşiret benzeri yapılar varlığını korumaktadır. Bazı durumlarda özellikle siyasi konularda bir aşiret reisinin oğulları farklı siyasi partileri destekleyerek kendi taraftarlarını daha sıkı bir zeminde birleştirebilmektedir. Ancak alandan elde edinilen gözlem ve izlenime göre, bölge halkında, özellikle siyasi konulardan dolayı aşiretin artık çözülmeye başladığını ve bireylerin daha çok dini bir güç olan 'seyda'ya ya da 'seyda şeyh/ şeyh seyda'ya daha çok itibar ettiğini görmek mümkündür. Şark bölgesinde manevi bağlar ile bir şeyhe olan aidiyet hissi de giderek azalırken, bu durum yukarıda da bahsedilen tasavvuf geleneğindeki şeyhlerin medrese açması ile bu aidiyetin farklı bir boyutu ile tekrardan, ancak yine de sınırlı bir alanda ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür.

### Kaynakça

- Aşkın, D. (2018). *Din, Gelenek Ve Modernleşme: Türkiye'de Şark Medreseleri Ve Seydalar*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Yayınları. Ankara.
- Çağlayan, E. (2018). *Kemalist Ulus Devletin İnşası*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Çiçek, H. (2009). *Şark Medreselerinin Serencamı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Çiftçi, Y. (2013). *Self Oryantalizm Ve Türkiye'de Kürtler*. Ankara: Orient Yayınları.
- Efe, A. (2015). "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *Asr-ı Saadet Dünyası 7-Önder Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, (Der. A. Demircan), İstanbul: Siyer Yayınları. Ss. 63-86.
- Epley, J. L. (2015). *Weber's Theory of Charismatic Leadership: The Case of Muslim Leaders In Contemporary Indonesian Politics*, *International Journal of Humanities and Social Science*, 5(7), 7-17.
- Freund, J. (2006) *Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi*. (Ed. T. Bottomore Ve R. Nisbet ), (Çev. K. Tuncer). *Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi-I*. İstanbul: Kırmızı Yayınları. Ss. 225-273.
- Malik, J. (2006). *Madrassah in South Asia, The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. (Ed:İ. M. Abu-Rabi). Malden:Blackwell Publishing. Ss. 105-121.

- Neuman, L. W. (2010). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel Ve Nicel Yaklaşımlar* (1.Cilt). (Çev: S. Özge). İstanbul: Yayın Odası Yayınları.
- Özbolat, A. (2015). *Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (20)2, 1-24.
- Pekasil, T. (2013). *Dini Statü Tiplerinde Farklılaşma: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla Ve Seyyidler*. *Tarih Kültür Ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 2(4), 24-54.
- Pekasil, T. (2015a). "Kürtlerde Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri", *Kürtler II (Toplum, Din)*, (ed. C. Abuzar), İstanbul, Nida Yayıncılık
- Pekasil, T. (2015b). "Geleneksel Dini Statülerin Toplumsal Uzlaşmaya Katkı İmkanları: Mardin Örneğinde Seydalar", *Toplumsal Barışa Katkı Açısından Cami ve Din Görevlileri, V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, (9-11 Mayıs 2014, Mardin), İstanbul: Çınar Mat. s. 221-251.
- Subaşı, N. (1997). *Olağanüstü Durumlar Sosyolojisinde Yöntem Sorunları. Sosyal Bilimler Kavşağında Doğu Ve Güneydoğu Anadolu*. (Yay. Haz. A. Bilgili) Van: Öz-Fa Matbaacılık. Ss.241-258.
- Subaşı, N. (2003). *Öteki Türkiye'de Din Ve Modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Süt A. Ve Çağlayan, E. (2013). *Tek Parti Dönemi Din Eğitimi Politikaları [1923-1950]. Medrese Ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları. Ss.200-210.
- Şengül, S. (2015). *Halidi-Nakşibendilik Ve Medreselere İlim Anlayışının Dönüşümü. Kıyam Ve Kıtal: Osmanlıdan Cumhuriyete Devletin İnşası Ve Kolektif Şiddet*. (Haz. Ü. Kurt Ve G. Çeğin). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. s. 321-360.
- Tezcür, G. M. (2010). *Muslims Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Modertion*. Austin: Universtiy of Texas Press.
- Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. (Çev. B. İnandı). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Wach, J. (1995). *Din Sosyolojisi*. (Çev. Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi Ve Toplum*. (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, M. (2014). *Bürokrasi Ve Otorite*. (Ç. B. Akın).Ankara. Adres Yayınları.

## Devecilik Kültüründe Havut Hayrının Ritüelistik Uygulamaları

Hatice Kübra Uygur<sup>1</sup>  
Ayşegül Koyuncu Okca<sup>2</sup>

**Öz:** Devecilik, bünyesinde birçok uygulama ve ritüeli barındıran Türk kültürünün önemli bir değeridir. Deveciliğin bir yaşam şeklini aldığı yöreler deveye, deveciliğe ve deve güreşlerine ait pek çok uygulama ve ritüeli günümüze kadar taşımışlardır. Geçmişte Yörüklerin yaşam biçimi içerisinde aktif rol alan develer günümüzde güreşler sayesinde varlığını sürdürmektedir. Güreş develerini özel kılan havut giydirme işlemine “havutlama” adı verilmektedir. Akabinde gerçekleştirilen “havut hayrı” deve güreşlerinde ritüel uygulamalara sahne olan parçasıdır. Bu çalışmada “havut hayrı”nın ritüelistik uygulamalarının devecilik açısından önemi üzerinde durulacaktır. Çalışmanın amacı havut hayrı uygulamalarında gerçekleştirilen ritüellerin devecilik kültürü bağlamında toplum yaşamına olan etkisinin ortaya konulmasıdır.

Çalışmanın gerçekleştirilmesi için öncelikle literatür taraması ve saha çalışması yapılmıştır. Güney Marmara’dan Akdeniz Bölgesine kadar deve sahipleri ve bu işi meslek haline getirmiş kaynak kişiler ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Havut hayrı ritüellerinin doğru bir şekilde algılanması için kaynak kişilerin izinleri doğrultusunda kayıt ve belgeleme işlemi gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür, Gelenek, Ritüel, Deve, Havut.

### The Rituelistic Practices of the Havut Hayrı in the Culture of Camel

**Abstract:** Camel wrestling, camel raising or the camel itself is an important value of Turkish culture that contains many events and rituals. The areas

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Edebiyatı Bölümü, Mardin, [uygur\\_haticekubra@hotmail.com](mailto:uygur_haticekubra@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6549-9218>

<sup>2</sup> Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi Denizli Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu El Sanatları Bölümü, Denizli, [aysegulkoyuncu@pau.edu.tr](mailto:aysegulkoyuncu@pau.edu.tr) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1060-0280>

where camel takes a life style have carried many events and rituals of camel and camel wrestling today.

In the areas where camel is dominant, the process of getting camel worn with 'havut' is named as 'Havutlama'. With these 'Havut Hayrı' is a piece of Camel culture that shows ritual events. This study will be based on the importance of 'Havut Hayrı' about ritualistic events.

The purpose of the study is to determine the effect of rituals performed in the events in Turkish culture on the life of society in the context of the culture of camel. First of all literature review and field study were performed to reach success in this study. A comprehensive interview was conducted with the owners of camels from the South Marmara to the Mediterranean Region and those people who have made this work (camel works) professionally. In order to understand 'Havut Hayrı' truly, records and documentations were carried out in accordance with the permissions of the source people.

**Keywords :** Culture , Tradition , Ritual , Camel , Havut.

## Giriş

Kültür, bir bütünün tüm parçalarıdır. Kültür ister tündengelim ister tümevarım yöntemi ile değerlendirilsin, bütünün her bir parçası olduğu gibi bütünün de kendisidir. Geçim kaynağı tarım ve hayvancılığa bağlı olarak şekillenen Türk toplumunda ortaya çıkan her türlü ürünün analizi ile o kültüre ait izler ve bu izlerin takip edilmesi sayesinde topluma ait kültürel veriler elde edilebilir.

Rapport'a göre insanoğlu onu çevreleyen ağaçların, kayaların, suyun ve diğer şeylerin, görünmeyenlerin pek çok özel anlayışını içeren benzersiz bir kültür inşa etmektedir (Rapport, 1999: 9). İnşa edilen kültür, insanoğlunu çevreleyen şeylerin toplamıdır. Tanımsal olarak çok geniş bir perspektiften farklı bakış açıları ile ele alınan kültür; toplumları tanımada, sahip oldukları değerleri analiz etmede önemli bir ölçüttür.

Türk kültüründe dayanışma ve yardımlaşma toplumsal bağı kuvvetlendiren, toplumu bir arada tutan ve süreklilik arz eden önemli bir kavramdır. Bu çalışmada özellikle havut hayrının bağlayıcı ve toplumsal yapıyı birleştiren yönü üzerinde durulacaktır. Hayır ve devencilik bağlamında değerlendirilen toplumsal bağı kuvvetlendiren havut hayrı ve uygulamalarına geçmeden önce hayvanların evcilleştirilme sürecini tanımlamak tarihsel açıdan bir bakış açısı sağlayacaktır. Hayvanlar arasında evcilleştirilmede develer, dördüncü sırada yer almaktadır. "İnsan kullanımına en son giren hayvanlar arasında olan at ve deve genel olarak etinden faydalanmak için kullanılmamıştır" (Baskıcı, 1998: 84). Özellikle yük taşımacılığında kullanılan develer, ulaşım ve taşımacılıktaki önemleri ile yaz ve kış göçündeki önemli işlevlere sahip olmasından dolayı bu hayvanların kesilmesinin önüne geçilmiştir. Ulaşım da önemli bir aşama olan devenin evcilleştirilmesi düzenli ticaret yapılmasını, çeşitli ilişkiler kurulmasını sağlamıştır. Devenin ulaşım ve taşımacılıktaki kullanımına

kadar sınırlanan göçler, daha sonra gelişmiş deve ile birlikte daha uzaklara ve yükseklere kolayca ulaşmıştır. Bu durum kültürlerin karşılaşmasına ve yayılmasına büyük oranda katkı sağlamıştır.

Deve, Türk kültürünün gündelik hayatının pek çok alanında etkili olmuştur. Deveciliğin bir yaşam şeklini aldığı yöreler deveye, deveciliğe ve deve güreşlerine ait pek çok kültürü, geleneği de günümüze taşımışlardır. Özellikle ticaret, iş gücü, beslenme, söz varlığı, giyim-kuşam, eğlence, geleneksel meslekler ve adaklık-kurbanlık olarak karşımıza çıkması gündelik yaşamdan izler bulmayı kolaylaştırmıştır. Geçmişte Yörüklerin yaşam biçimi içerisinde aktif rol alan develer günümüzde güreşler sayesinde varlığını sürdürmektedir. Deve donanımları da devecilik kültürünün ve güreşlerin düzenlendiği bölgelerde yapılmaya, kullanılmaya devam etmektedir.

Devecilik kültürünün hâkim olduğu yerleşim yerlerinde havut giydirme işlemine “havutlama” ve ardından yapılan ritüele ise “havut hayrı” adı verilmektedir (Bkz. Fotoğraf: 1-2-3). Yerel ağızlarda farklılık göstermesine rağmen genel olarak kullanılan bu ritüelistik uygulamanın yörelerde en yaygın kullanım şekli olan “havutlama” ve “havut hayrı” çalışma boyunca terim olarak tercih edilmiştir.



Fotoğraf 1-2-3: Güreş Devesi Havudu- Selçuk-İzmir 2016

Yük taşımacılığından güreşlere evrilen süreçte deve semeri olan havutun deveye giydirilmesi yani havutlama ve akabinde gerçekleştirilen havut hayrı devecilik kültürünün ritüel uygulamalarına sahne olan aşamasıdır. Bu çalışmanın amacı Türk kültüründe havut hayrı uygulamalarında gerçekleştirilen ritüellerin devecilik kültürü bağlamında toplum yaşamına olan etkisinin halkbilimsel açıdan değerlendirilmesini sağlamaktır.

Geçmişten günümüze bazı dayanışma ve yardımlaşma örnekleri yok olmuş, bazıları değişime uğramış, bazıları ise kurumsallaşarak günümüzde halen uygulanmaya devam etmektedir. Bu değişimlerin nedenleri arasında inançlar, gelenekler, coğrafi koşullar ve toplumsal yapı gibi etmenler (Tezcan, 2008: 148) sıralanabilir. Havut hayrı Türk kültürünün izlerini taşıyan, toplumsal bağı kuvvetlendiren özelliklere sahip geleneği geleceğe taşıyan törensel bir yapıdır.

Havut hayrı uygulamalarında yer alan ritüeller ve hemen hepsinde olmasa da maddi durumla yakından ilgili olarak değişiklik gösteren kurban ve ardından toplu olarak yemek yenilmesi Türk toplumunun inanç ve kültürünün izlerini taşımaktadır. Hayatın içinde çeşitli gelenekler ile günümüze kadar gelen bu değerler, toplumun temel yapı taşlarındandır. Dayanışma ve yardımlaşmalar; insanlar, dolayısı ile de toplumlar arasındaki ilişkileri kuvvetlendirmenin en etkin yoludur.

Havut hayrının temelinde yardımlaşma, birliktelik, dayanışma yatmaktadır. Ancak zaman içinde bu yapının da değiştiği fark edilmektedir. Geleneğin dönüşümünün pek çok sebebi bulunmaktadır. Konar-göçer kültürün yerleşik hayata geçmesi, develerin taşımacılıktaki işlevlerinin azalması, kentlere göç gibi durumlar Yörük yaşam biçiminde bir takım değişiklikleri de beraberinde getirmiştir.

Havut hayrı uygulamalarının ritüelistik yapısını incelemek aslında gündelik hayat içinde yaşananları anlamaya yaramaktadır. Kapferer'in tanımlaması ile ritüel; evrensel olarak tanınan her zaman sözlü olarak işaretlenmemiş eylem kategorisine aynı zamanda, bir takım spesifik özellikler dediği gibi, dinin karakterizasyonunun dikkate değer bir analitik fayda sağlayamadığını iddia edebilir. Bu tanım, uygun bir ritüel tanımlaması için gereklidir (Rapport, 1999: 26). Howells, dinî uygulama veya riti ister dua, ister bir büyü ya da herhangi başka bir formda olsun, “kendine özgü bir yapısı bulunan, kazanılmış, kabul edilmiş ve uygulamaya devam edilen bir bilgi birikimi” (Akarpinar, 2006: 42) şeklinde tanımlar.

Kültürel öğeler ve etkileşimler üzerinde çalışan pek çok bilim adamı mitler, inanç sistemleri, kutsalı belirlemek ona inanmak ve yakınlaşmak ihtiyacı için inançların tarihi-sosyal-kültürel gelişimi üzerinde durmuş, inancın boyutlarını ve gösterim şekillerini incelemiştir (Akarpinar, 2006: 57). Bu çalışmada geleneksel bir uygulama olan havut hayrı ritüeline ve bu basamaklarda yer alan mevlid, dua, kurban gibi dini uygulamalara yer verilmiştir. Havut hayrında gerçekleştirilen tüm inanışlar kültürü, kültürel öğeleri, inancı, toplumsal hayatı ve ilişkileri içermektedir. İnanç uygulamaları, gösterimleri mitik anlatılara ritüelistik bağlamda mekânsal zemin hazırlamaktadır. Havut hayrının yapısal olarak çözümleneceği bu çalışmada inanç boyutu dikkat çekicidir.

Çalışmanın gerçekleşmesi için öncelikle literatür taraması yapılmıştır. Ayrıca gerekli bilgi, bulgulara ulaşmak için günümüzde devcılık kültürünün en yoğun olarak yaşandığı Aydın, Denizli, İzmir, Muğla yörelerinde yaşayan deve sahipleri ile Ekim ayında başlayan ve Kasım ayının sonuna kadar devam eden havutlama işlemi için 2015-2019 yılları arasında çeşitli tarihlerde saha çalışması yapılmış ve halkbiliminin sahada derleme yöntem ve teknikleri kullanılmıştır. Kaynak kişiler ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Devcılık kültürü içerisinde yer almış yerel yöneticiler (organizasyon görevini üstlenenler), deve sahipleri ve yetiştiricileri ile görüşmeler yapılmıştır. Havutlama işlemi ve havut

hayrının doğru bir şekilde algılanması için kaynak kişilerin izinleri doğrultusunda ses ve görüntü kayıtları alınmıştır. Belgeleme işleminin gerçekleşmesi için tarafımızdan çekilen fotoğraflar çalışmayı destekleyecek şekilde metin içine yerleştirilmiştir.

### Havut Hayrı ve Ritüel

İnsan ritüellerinde ifadeler çoğunlukla sözeldir, yani kelimelerdeki ifadelerdir. Bunlar sembolik olarak işaret eder ve biçimselleştirilmekte olan eylemlerdir. Ritüel dilin düzenlenmesi ve sunulması, maddelerin fiziksel jestleri ve manipülasyonudur. Ritüelin şekli: biçim ve içeriğin düzenlenmesidir (Rapport, 1999: 29). Ancak ritüelin yapısı ve gerçeklik arasında zaman içinde farklılık oluşmaktadır. Geçmişte uygulama sebebi farklı nedenlerden kaynaklanan ancak günümüzde kalıplaşmış hiç sorgulanmadan devam ettirilmesi ritüelin sürekliliğini sağlamaktadır. Bu çalışmada insan-insan ilişkisi üzerine şekillenen yapıdan değil insan-hayvan üzerine kurgulanan ilişki sonucu ortaya çıkan kültürel, geleneksel bir uygulamadan bahsedilmektedir. İnsanoğlunun ilkel dönemden günümüze hayvanlar ile kurduğu ilişki pek çok açıdan değerlendirilerek farklı çalışmalara konu olmuştur. Ritüeller yapılarında pek çok dinî öğeyi ya da dinî kılıfa bürünmüş öğeyi barındırmaktadır. Törenlerin dinî veya dinî olduğu düşünülen uygulamaları icracıların inanç boyutu ile uygulamayı sürdürmelerini sağlamaktadır. Mevlid, kurban, nazardan korumaya yönelik ritüeller ve dualar bu uygulamalardan bazılarıdır. Törenlerin yapısındaki dinî uygulamalar, toplumun dinî inançlarını, inancın günlük hayat içindeki görünümünü, kutsal anlayışını, birey ve kutsal alan bağının çeşitliliğini, ahlâkî ve dinî değerleri, sosyal rolleri ve hiyerarşik düzeni, bireyler arası iletişim modellerini, normlar ve semboller sistemini kısaca, toplumun yaşam tarzını örneklendirirler. Tüm bu bilgiler, törenin yapısının çözümlenmesi ile elde edilebilir. Yapı, sözel formeller eşliğinde tekrarlanan sembolik kalıp davranışlar olan ritlerin diziliminden meydana gelir (Akarpınar, 2006: 38). Yörük kültüründe önemli bir yere sahip olan develerin havutlanması ve ardından düzenlenen havut hayrı esnasındaki icracıların dinî veya dinî olduklarını düşündükleri ve sürdürdükleri kurban ve yemek ritüelleri de bu nedenle incelenmiştir. Havut hayrı uygulamalarının içinde yer bulan dinî motifler ile bu yapıyı incelerken belirli açılardan ritüelin yapısını anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Devecilik kültürünün kültürel arka planında geçmişten günümüze topluluğun inanç sisteminin izleri bulunmaktadır. Bunları tespit edebilmek topluluğu anlamayı, yapıyı çözümlmeyi, değişen ve dönüşen uygulamaların hangi inanç esasına göre şekillendiği konusunda işlevsel verileri anlamayı sağlamaktadır.

Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettikleri sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Her ritüel uygulaması, bir önceki uygulamaya benzer ve yazısız kültürler için tipik olan “zamanın döngüsellığı” olgusunu ortaya çıkarır. Bu yüzden “tekrarlama zorunluluğundan” söz edilebilir (Assmann, 2001: 92). Geleneksel havut hayrı



ritüellerinde hatırlamanın başat şartı “döngüsellik” sürdürmesidir. Devenin giysisi olarak tanımlanan havut ve onun giydirilmesi törenleri yılın belli dönemlerinde yapıldığından zamansallık şartı bu ritüelistik uygulamanın döngüsellikini sağlamaktadır.

Geleneksel bir eylemin ifade sel ve sembolik yönü olan ritüeller gündelik hayatın her alanında yaşanan değişimler ile zaman içinde dönüşebilirler veya unutulabilirler. Ritüel sadece düzeni kesin belli bir sürecin tekrarlanması değildir. Ritüel daha çok zamanın işlenmesidir, bir yüzeyin hep tekrarlanan bir figür ile benzemesi gibi, dönemsel olarak tekrarlanan aynı eylemsel akışlarla bir model haline gelmesidir. Ritüelin yapısı, belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir (Asmann, 2001: 92-93). Ritüelin, gündelik yaşam içinde bireysel ya da topluca yapılan, kesin kuralları olan, sıklıkla tekrarlanan, kaynağı itibarıyla genellikle mitolojik bir anlatıya dayanan, fizik ötesi ya da manevi unsurlarla temas kurulduğuna inanılan dinsel davranış şeklidir (Olgun, 2016: 95).

Ritüelin “tekrar” esasına dayanan yapısı somutlaştırılan ritüelin önemini göstermektedir. Bu amacı gerçekleştirebilmek için havut hayrının yapısının çözümlenmesi gerekir. Yapısal çözümleme havut hayrının düzenlendiği yörelerdeki önemini ve işlevini ortaya koyacaktır. Yerini, önemini ve işlevini açıkça ortaya koyabileceği gibi dininin ve inançlarının nasıl algılandığını ve somutlaştırıldığını, havut hayrının yapısında bulunan ritüelistik sisteminin ne olduğu konularına da ayrıca ışık tutacaktır.

Ritüel tanımlarında dikkat çeken en belirgin nokta, ritüelin bir “sembol” olduğu ve “tekrarlanma” özelliğidir. Ritüelin sembol olması, onun geçmişte yaşanan bazı olayları, durumları veya belirli inançları ve düşünceleri hatırlatmasını, somutlaştırmasını, o ana ait ruh halini canlandırmasını, anı yeniden yaşanır kılmasını belirtir (Akarpınar, 2006: 42). Havut hayrı bu geleneksel gösterimin bir parçasıdır. Sembolik anlamlar ile yüklü bu uygulama içinde mitik anlamlar barındıran ritüellere sahiptir.

Davranışların ve ifadelerin, kendilerinin anlamlı olması ve bu resmileştirilmiş eylemlerin ve ifadelerin az ya da çok değişmeyen diziler halinde düzenlenmesi, bu eylemlerin ve ifadelerin, yani onların imzaları üzerinde ritüel bir biçimde empoze edilir. Aynı zamanda, bu tür formalizasyon, belirli ritüellerin özel formlarını oluşturur ve karşılıklı olarak, genel ritüel formunu belirli ve önemli durumlarda gerçekleştirir (Rapport, 1999: 29). Havut hayrı ritüelleri hazırlık, başlangıç, icra ve bitiş aşamaları olarak sınıflandırılabilir. Bu dış yapının her aşamasının belli bir düzeni vardır ve tekrarlanan ritler içerisinde süregelmektedir.

### **Havutlama ve Havut Hayrı**

Deveciliğin, develere duyulan sevgi ve güreşlere duyulan ilgi ile günümüze kadar varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Havutçuluğun bir meslek olması, havut hayrının geleneğin yaşatılmasında ritüel özelliklere sahip olması konunun farklı



açılardan ele alınmasını sağlamaktadır. Dundes'e göre halk "en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder. Bu grubu birbirine bağlayan faktör ortak bir meslek, dil veya din olabilir ne olduğu önemli değildir. Bundan daha önemli olan ise, herhangi bir sebebe bağlı olarak oluşan grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır. Gelenekler bir grup kimliği hissi vermeden gruba yardım eder (Dundes, 2006: 19). Devecilik ile ilgili yapılan alan araştırmasında deveciliğin bir kimlik olması, bu kültüre sahip olanların, bunun altında sürdürülen tüm meslek ve geleneklerin grup kimliğini pekiştirmesi Dundes'in tanımlamasının bir nevi sağlamasıdır.

Devenin Türk kültüründeki yeri dinî bir kimlikle anılmış olsa da, Türklerin deve ile tanışıklıkları İslamiyet öncesi Orta Asya'daki konar-göçer yaşamlarına kadar gitmektedir. Bu göçebe kültürü içerisinde de devenin önemli bir hayvan olduğu ve deve sahibi olmanın erdemli bir statü olduğu, Türklerin destanlarına, hikâyelerine yansımış durumdadır. Bu da günümüzde devenin sahibine vermiş olduğu kimlik ve statünün tarihsel köklerini göstermesi açısından anlamlıdır (Ertürk; Demir, 2016: 157). Yöre halkının kültürel kodlarında yer alan devecilik ve günümüzde deveciliği geleceğe taşıyan deve güreşleri Yörük ve Yörüklüğün sembolü haline gelerek kasım ayından mart ayına kadar festival havasında düzenlenen eğlencelere dönüşmüştür. Genellikle Ege Bölgesi (İzmir-Selçuk-Efes, Aydın-İncirliova, Germencik-Sultanhisar-Nazilli, Denizli-Sarayköy-Buldan-Çal, Muğla-Bodrum-Fetیه-Milas) Akdeniz Bölgesi (Antalya) ve Marmara Bölgesi'nde (Çanakkale-Çan-Ezine, Balıkesir-Edremit-Burhaniye-Havran) düzenlenmektedir.

Havut kelimesinin sözlük anlamı "deve semeri" olarak geçmektedir (<http://www.tdk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 05.02.2019). Nişanyan'ın Çağdaş Türkçe'nin Etimolojisi sözlüğünde "deve semeri" hevid; deve semeri, yük için deve hörgücüne sarılan bez. Türkmençe hovut, Kazakça avıt "deve semeri" biçimleri görülür (<https://www.nisanyansozluk.com/> Erişim Tarihi 16.12.2018). Havut ustaları, deve sahipleri ve devecilik ile uğraşan kişiler benzer açıklamalar yaparak havut için "devenin elbisesi" veya "devenin giysisi" (Şanlı, 2018a: 80) tanımlamalarını kullanmaktadır. Deve donanımlarına verilen isimlere bakıldığında "deve giyimi" adı da verilen deve donanımı oldukça zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Havut, deve başlığı, deve önlüğü, deve çulu, kolan, yular, karın keçesi, deve heybesi, deve çanları, deve kilimi, nazar boncukları, çingiraklar ve aynalar" deve donanımlarının Türk kültüründeki görsel belgelerinin birer parçasıdır.

Özellikle Güney Marmara'dan Akdeniz Bölgesine kadar uzanan pek çok yerleşim yerinde düzenlenen deve güreşleri için özel olarak havutlar üretilmektedir. Bu havutların bir tören ile giydirilmesi, gelenek içinde havut hayrı adı ile sürdürülmesi bu çalışmaya konu olmasını sağlamıştır. İşlevselci yaklaşım ile ele alınan havut hayrının psikolojik işlevi de ön plandadır. Temelde cinsellik içgüdüğü ile güreşen develeri güreş öncesinde bir nevi güreş psikolojisine de girmesini sağlayan ve güreşlerde de giydirilen havutun deveye giydirilme töreni olan "havutlama" ve bu işlem sonrası bir kutlama niteliği taşıyan "havut hayrı"

konuyu daha da önemli kılmaktadır. Yük develerinde havutlama 2 ya da 3 yaşında yapılır. Havut yapımı gelenek içinde yetişmiş işin ehli ustalar tarafından yapılır. Her deveye özgü olarak hazırlanan havutlar için ince bir hesap ve işçilik gerekir. Develere özel bir tören ile giydirilen havutlar sadece develerin güzel görünmesi için bir donatı değildir. Özellikle işlevsel açıdan yük taşımacılığı sırasında yükün deve üzerine tam oturmasını sağlayarak devenin yükten dolayı zarar görmesini engellediği gibi rahat bir şekilde görevini yerine getirmesinde önemli bir fiziksel koruma etkisine sahiptir. Yük develerinde havut dualar eşliğinde giydirilir. Çünkü yük taşıma işlemi öncesinde yani göç öncesinde törensel boyutta bir uygulama yapmanın imkânı yoktur (K5. 18.04.2019).

Taşımacılık sırasında yükün rahat taşınması, güreş sırasında ise havuttan güç alarak rakibini havudu ile itmesi (Begiç ve Akpınarlı, 2017: 492) ve devenin yapmış olduğu oyunlara göre havut üretilmektedir. Bu durum havudun develer için de sahipleri için de özel bir donatı olmasını sağlamıştır. Çünkü havut gerek eşya, malzeme veya yük taşınmasında gerekse insan taşınmasında önemli bir malzeme olmuştur. Havudun sayısı da deve sayısına bağlı olarak azalmıştır. Geçmişte ulaşım ve yük taşımada kullanılan develerin üzerinde işlevsel olan havut her bir deveye özel olarak üretilmekte ve güreş sahalarında birer renk cümbüşü olarak sergilenmektedir. Türk kültüründe ve yük taşımacılığında önemli bir yere sahip olan devenin, zaman içinde taşımacılık işlevini yitirmesi ile yaşadığı dönüşüm toplumsal hayattaki sürekliliğini güreşler vasıtası ile (Uygur, 2016: 411) sürdürmesi havutların da özellikle güreşler için yapılmasının nedenlerindedir.

Havut, kullanım amacına göre yük havudu ve güreş havudu olarak ikiye ayrılır. Devenin hörgüç özelliğine göre yapılan yük havudunun üstü geniş ve uzundur. Etekleri ise güreş havuduna göre daha kısadır. Güreş havudunun üstü yük havuduna göre daha sivridir. Yük develerine havut yapımında devenin hörgüç özelliği dikkate alınır. Ancak güreş develerine havut yapımında devenin hörgüç özelliğini dikkate almak yeterli değildir. Aynı zamanda develerin güreş sitilini de göz önünde bulundurmamak gerekir. Bu iki nokta havut türlerini birbirinden ayıran en belirgin özelliktir. Güreş esnasında her deve kendine özgü bir sitil ile güreşir, bu yüzden develerin güreş yönleri farklıdır ve havut yapımında bu farklılık çok önemlidir.

Devenin fiziki özelliklerine uygun olarak üretilmeyen bir havut hem yük taşıma esnasında hem de güreş esnasında develerin yaralanmalarına neden olabilir ve bu havut sadece deveye yük olur, katkısından çok zarar verir. Havudun kullanışlı olmasının yanı sıra gösterişli de olması istenir (K4. 08.09.2017). Çünkü bu durum aynı zamanda deve sahibine bir prestij kazandırmaktadır. Sadece fiziksel olarak değil prestij açısından da önemli olan havut, başka bir yönü ile de yani psikolojik işlevi ile ön plana çıkmaktadır. Çünkü güreş sezonu öncesi havutlanan devenin psikolojisi havut sayesinde güreşe hazır hale gelir.

Günümüzde havut yapan ustalarının sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek derecede azalmaktadır (Şanlı, 2018b: 243). Son dönemlerde üretilen güreş havutları zaman içerisinde küçük değişikliklere uğramış, özellikle ebatlarında fark edilir bir büyüme meydana gelmiştir (Koyuncu Okca ve Ertürk, 2018: 33).Yük develerinde havut devenin yük taşıdığı süre içerisinde sırtında olur. Yük çekmediği zamanlarda ise köpen adı verilen develer için özel olarak dokunmuş bir dokuma örtülür (K5. 18.04.2019). Güreşçi develer ekim ve kasım ayında havutlanır ve nisan ayında havut devenin sırtından indirilir (Güven, 2010: 385). İşinin ehli bir havut ustası develerin güreşlerini yakından takip eder ve yapmış olduğu havutların güreş esnasındaki durumunu kontrol eder, varsa eksiklik ya da yanlışlık bir daha tekrarlamaz (Çetin ve Kalender, 2016: 509). Günümüzde güreş develeri için hazırlanan havutlar ve donanımları profesyonel olarak Aydın, Muğla, İzmir, Balıkesir ve Çanakkale'deki havut ustaları tarafından yapılmakta ya da ücret karşılığı evlere parça başı yaptırılmaktadır (Bkz. Fotoğraf: 4-5-6-7-8).



Fotoğraf 4-5-6: Havut Tengâhı, Aydın 2017



Fotoğraf 7-8: Havutlama Öncesi Hazırlık, Sarayköy/Denizli, 2018

Havut, görselliği itibari ile çoğu zaman havut yapan ustanın/havutçunun ruh haline göre şekillenmekte, bazen de deve sahibinin isteğine göre yapılan, halk arasında baharın gelişinin müjdeleyen sembollerin yer aldığı, deveye estetik bir görüntü katan ve deveye özgü olan elbise niteliğindedir (K4. 08.09.2017). Bu törenlerin temelinde kişinin “gurur kaynağı” olarak gördüğü develer açısından önemli bir unsur olan havutların giydirilmesinin halka duyurulması, güreşlerde izleyeceği devenin halka tanıtılması (Demir ve Kocaman, 2018: 90) önemli bir prestij kaynağı olması yatmaktadır. İlk defa havutlanan develerde bu işlem diğerlerine göre daha özeldir (Bkz. Fotoğraf: 9-10-11-12-13-14-15-16-17).



222



Fotoğraf 9-10-11-12-13-14-15-16: Havut Giydirme, Sarayköy-Denizli 2017

İmge bilimsel bir yaklaşım ile değerlendirildiğinde nesnenin önemi kazandırdığı prestijle doğru orantılıdır (Akar, 1996: 42). “Deve bizim için şöyle



devemiz güreş sahalarında bir galibiyet aldığı zaman, bazen arkadaşlar bize ‘oooo deven çok iyiydi’ dediği zaman bizim hoşumuza gider. Deve kaçtığı zaman kenardan kenardan kimseye görünmeden gideriz. ‘Peygamber efendimizin aracı olarak bize kadar geldi.’ Çok sevdiğimiz için de bırakamıyoruz” (K3. 10.02.2018) şeklindeki ifadeler aslında prestij konusunu doğrular niteliktedir.

Havutlama töreni ile deveciler bir araya gelir, güreş sezonu öncesi görüş alışverişinde bulunulur. Güreş sezonunun sona ermesi ile de havutlar çıkarılır. Deve güreşleri içinde önemli bir yere sahip olan İzmir-Selçuk deve güreşleri öncesinde Deve Güzellik Yarışması (en süslü deve yarışması) düzenlenmektedir. Havutlama ve havut hayrı, deve severler ve yerel yöneticilerin desteği ile günümüzde halen sürdürülmeye çalışılan ritüellere sahip geleneksel törenler arasında yer almaktadır (K1: 05.11.2017). Havutlanan deve için nazardan korunsun diye kurban kesilir. Kurban deve sahibinin ekonomik durumu ile doğrudan ilgilidir. Kesilen kurban kanının üzerinden deve atlatılırken kazasız belasız bir güreş sezonu geçirilmesi için dualar okunur. Yöresel yemekler pişirilerek gelen davetlilere ikram edilir (Bkz. Fotoğraf: 17-18), türkü ve maniler eşliğinde (Çetin, 2013: 278) zeybek oynanır (Bkz. Fotoğraf: 19-20).



Fotoğraf 17-18: Yöresel Yemeklerin İkramı, Sarayköy-Denizli 2018



Fotoğraf 19-20: Havut Hayrında Zeybekler, Selçuk-İzmir 2016

Bir deve için havut aslında bir dönüm noktasıdır. Develer için özel olan bu dönüm noktasında tüm bu ritüeller gerçekleştirilir. Görüşmeciler geleneksel havut hayrındaki dönüşümlerden de bahsetmektedirler. Geçmişte yapılan ancak çeşitli sebeplerle günümüzde sürdürülmeyen geleneklerden bazıları şunlardır: Havutlanarak sokağa görücüye çıkan develere komşular tarafından birer renkli yazma bağlanırdı. Bu develer güreş sonrası mahalleye geri dönüş yaptığında deve eğer güreşi kazanmış ise deve sahibine güreş komitesi tarafından verilen halı, battaniye vb. hediyeler, ihtiyacı olan komşulara dağıtılırdı. Ancak bu gelenek günümüzde artık uygulanmamaktadır (Koyuncu Okca, 2018: 92).

Hazırlık, başlangıç ve bitiş aşamalarında, icraya oranla daha hızla ve sıkça görülebilen çeşitlenme ritüelin ana bölümünü oluşturan icranın amacını destekleyen, anlamını ve dizinsel şemasını tamamlayan ayrıntılar olarak kabul edilebilir (Akarpınar, 2006: 47). Havut hayrı uygulamalarında yöresel farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar maddi imkân dâhilinde olan kişisel farklılıklar olduğu gibi yöresel uygulamalardan kaynaklanan farklılıklar da olabilir. Yemeğin hayır amaçlı olması ortak bir inanç olmasına rağmen kimi zaman müzikli, içkili eğlenceli davetlere dönüşmektedir. Yemeklerde et, keşkek veya pilav dağıtılan yöresel yiyecekler arasındadır. Havut hayrı ritüellerinde inancın etkisi ile şekillenen uygulamalar mevcuttur. Hayır amaçlı kurban kesilmesi, yemek dağıtılması ve dualar okunması bunlardan bazılarıdır.

224

Görüşmecilerden alınan bilgiye göre en eski havut törenleri; 1946'da Seferihisar'da yapılmıştır. Urla'da Kısın Hasan, Aydın Germencik'te Himmet Bozdağ, Umurlu'da İhsan Tokalı düzenlerdi. Bu isimler dönemin zengin insanlarıydı ancak 1970'lerden sonra zengini de fakiri de havut töreni yapmaya başladı. Bir de bazı yörelerde adettir, havut törenlerine giderken hediye alınır. Hayır şeklinde dualarla da yapanlar vardır bu törenleri, davul zurna eşliğinde masalar kurarak yapanlar da vardır. Herkes yapamaz tabii bu törenleri geçmiştense bu yana toprak ağaları, köylerin ileri gelen insanları yapar daha çok. Günümüzde daha az yapılır bu törenler eskiye kıyasla. *Mesela Bodrum-Milas taraflarında bu törenler içkili yapılır, Aydın'da daha çok keşkekli pilavlı yapılır, hayır şeklinde yapılır, Çanakkale taraflarında ise deve sahipleri toplanıp bir arada gerçekleştirirler bu havut törenlerini. Çok eskiden beri devam eden bir gelenek olduğunu söylerler* (Demir ve Kocaman, 2018: 101-102).

Eski Türk inancı çevresinde çeşitli nedenler ile yapılan ayinler, İslâm dinini kabul eden Türk toplumlarında yeni inancın dindarlık anlayışı ve dönemin sosyal-kültürel koşullarına göre yeniden yapılandırılmıştır. Mevlit törenleri, yeniden yapılandırma sürecinin pratik ve estetik olgunluğa ulaşmış bir sonucudur. Müslüman toplumlarda, siyasî tutum, sosyal yapı ve yerel kültürel dokuya/değerlere/normlara göre şekillendirilerek sürdürülen mevlit törenleri mevlit geleneğinin bir parçasıdır (Akarpınar, 2006: 44-45). Türk kültüründe geçiş dönemi uygulamalarında ve törenlerin büyük bir kısmında mevlit okutulmaktadır.

Havut hayrı ritüelinde de mevlit okutulmaktadır. Kutsiyete vurgu mevlit ve kurbanla havut hayrı uygulamalarında bir kez daha karşımıza çıkmaktadır.

### Kurban ve Yemek

Türk kültüründe törensel uygulamalarda hayvanların önemli rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Develere ve deve güreşlerine dair uygulamalar belgelerde geçmektedir. Roux, devenin önemine işaret eden mevcut çok sayıda kanıt konusunda deveyi en az altmış kez kullanmış olan Kaşgarlı Mahmud'dan (Roux, 2012: 64) bahsetmektedir.

Kurban eski Türklerdeki en önemli kült eylemidir (Roux 2012: 88). Havut hayrı ritüelinin basamaklarında isteğe ve maddi duruma göre yer alan kurban TDK sözlükte; “dinin bir buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen hayvandır (<http://www.tdk.gov.tr>. Erişim Tarihi: 05.02.2019) şeklinde tanımlanmaktadır. Ritüel ile İslami kavram olan ibadet arasındaki ayrıma işaret etmek için ritüelin özellikle paganist geleneklerindeki görünümünü tespit etmek gerekir. Pagan toplumlarda ritüel davranış ve dinsel törenlerin en yaygını, tanrılara kurban sunumu olarak kendini göstermektedir. Kurban sunumu, pek çok din ve inanç geleneğinde yoğun olarak sergilenen bir davranış olarak hem ritüel hem ibadet kavramının sınırlarını çizen veriler sunmaktadır (Olgun, 2016: 86). Besim Atalay'ın tercümesi ile Divânü Lûgati't-Türk'te kurban karşılığı olarak “yağış” kelimesi geçmektedir. “Yağış, İslam'dan evvel Türkler'in adak için yahut Tanrılara yakınlık elde etmek için putlara kestikleri kurban olarak anlamlandırılmıştır. Ahmet Bican Ercilasun tarafından hazırlanan Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğünde kurban sözcüğü; “ufak ses değişiklikleriyle; gurban, korban, kurban(dık), kurmandık, kurbanlık” şeklinde geçmektedir. Ferit Devlilioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat'te kurban sözcüğünü: “Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan şey, eti fukaraya parasız olarak dağıtılmak niyeti ile kesilen (koyun, keçi, sığır, deve vb.) hayvan, bir gaye uğruna feda olma” (Bekki, 1996: 2) şeklinde açıklamaktadır.

Pek çok bilim adamına göre, “kutsal gelenekler, ilkel inanışlar, örnek modeller” anlamını taşır. Onların kutsal ve olağanüstü oluşlarını açıklar. Kısaca mitler, çeşitli kutsal, olağanüstü değerleri açıklarlar. Bunlar bütün dünyayı kuran ve bugüne kadar getiren gerçek değerlerdir. Ritüel ve mit ilişkisini açıklamak havut hayrının ritüelistik yapısının temellerini mitik olarak değerlendirmeyi olanaklı kılar. Mitolojik dönemdeki kurban eylemini Eliade şöyle açıklar: Mitolojik dönemdeki inşa ayinleri; “canlandırılmadığı”, bir kurban verilerek ona “can” bahşedilmediği takdirde hiç bir şey süremez; inşa ayininin prototipi dünyanın kuruluşu sırasında gerçekleşen kurban kesme eylemidir. Eliade kurban sunağının, kozmik zamanın kozmogoninin tekrarı yoluyla inşası (Bekki, 1996: 1-7) olduğunu söyler. Bir “gücün” yenilenmesini amaçlayan her tür drama ya da ayin, başlangıçtan beri meydana gelmiştir ve ilksel ve yaratıcı eylemin yinelenmesidir (Eliade, 2017: 44). Geleneksel olarak tanrılara sunulacak olan kurbanlık hayvan ritüelistik bir süreç içinde ve üç safhalık bir uygulama içinde kurban edilir:

Hazırlayıcı sözler ile ritüele hazırlık, hayvanı kesme ve kurbanı bu âlemden ilahi âleme ulaştırma (Olgun, 2016: 87) bu aşamaların basamaklarıdır.

Sahibine saygınlık kazandıran devenin nazardan korunması ve güreş sezonunun kazasız belasız geçmesi için deve sahipleri tarafından havutlama ritüelinde kurban kesilir, keşkek ya da pilav pişirilerek tüm ahaliye ikram edilir. Havutlama ve havut hayrı deve severler ve yerel yöneticilerin organizasyon desteği ile günümüzde halen sürdürülmeye çalışılmaktadır. Bu ritüelde yöresel yemeklerin ikram edilmesinin yanı sıra türkü ve maniler eşliğinde zeybek oynanır ya da mevlit okutulur. Bu özel günün şerefine kesilen kurbanın kanı üzerinden deve dualar eşliğinde atlatılır (Çetin 2013: 278). Geçmişte havutlanan her deve için evlerde ayrı ayrı havut hayrı yapılırken günümüzde bu ritüel de bir değişime uğramıştır. Havut hayrının daha fazla kişiye ulaşması için deve sahipleri, deve severler ve yerel yöneticilerin toplu olarak organize ettiği törenlere dönüşmüştür.

Görüşmeciler geçmişte düzenlenen törenler ve günümüzdeki törenler arasında fark olduğunu dile getirmektedir. *“eskiden hayır varmış. Ama şimdi görsellik daha da arttı. Bundan dolayı abartı da artıyor. Durumu iyi olanlar her sene deve havutlarken bir hayır yapıyorlar. Durumu olmayanlar da birleşerek işte Burhaniye Havut Hayrı, İncirliova Havut Hayrı sezon açılışı gibi. Dua lokma döktürme gibi işler yapılıyor. Özellikle belediyeler destek oluyor. Bazen de deveciler toplanıp aralarında para topluyorlar”* (K2. 02.02.2019) şeklindeki ifadeler devecilik, güreşler ve tüm bu süreç aslında geçmiş ile günümüzdeki farkları açıkça ortaya koymaktadır.

Türk kültüründe yemek önemli yere sahiptir. Bazı toplantılarda geleneğe göre sofralar hazırlanır, yemekler çıkarılır; bütün oymak, boy veya köy halkı birlikte yer, birlikte eğlenir veya acıyı paylaşır. Buna göre, sosyal hayatın hemen her aşamasında, sosyal münasebetlerin çoğunda yemek işin esası olmaktadır. *“Yağmalı toylar, imece toplantıları, doğumlar, ölümler, düğünlerde yenilen yemekler”* örnek olarak verilebilir (Talas, 2005: 276-279).

Türk dünyasında, “yemek” isminin yerine “aş” ismi kullanılmaktadır. Ölüm törenlerinde (üç hayrı, yedi hayrı, kırk hayrı), “ölü aş” ve düğünlerde de bulgur pilavını etli olarak yaparlar. Aynı yemekler bir dileği, adağı olan kimsenin söz konusu dileği gerçekleştiğinde de pişirilir. Bu törenlerde, Türk töresindeki oturma düzenine göre misafirlerin en şereflişinin başköşeye oturtulduğu görülür. Bir meclis şeklinde katılımcılığı öngören bu yemekler, hayır duaları ile yemeği veren ve yemeği yiyenin hayır sahibi olduğu inancı sadece tüketim yollarıyla yemek adabını değil, aynı zamanda birçok kültür motifini gözler önüne sermektedir (Talas, 2005: 277). Havut hayrı ritüelleri içinde yemek kültürü de benzer geleneklerin sürdürülmesini sağlamaktadır. Havut hayrını tüm deve sahipleri yapamamaktadır. Neticede maddi bir güç isteyen bu hayır işinin aynı zamanda statü göstergesi olduğu unutulmamalıdır. Havut hayrı ritüelinde sadece hayvanların değil ritüele katılan kişilerin de sosyal statü ve cinsiyetlerine göre



hiyerarşik bir farklılaşma görülmektedir. Her ne kadar bu gelenekte kurban ritüelleri toplumun bir arada yemek yemelerine vesile olsa da bu toplum içindeki sınıf farklılaşmasını ortadan kaldırmamıştır. Farklı hiyerarşi ve statüdeki kişiler kurban ritüelinin farklı evrelerinde iş görmüşlerdir (Olgun, 2016: 87). Türk tarihinin çeşitli dönemlerine bakıldığında, yemek verme âdeti, hem devlet yöneticilerinin, hem de halkın gerçekleştirdiği kutlamalarda görülmektedir. Çünkü verilen yemek, özellikle yoksulların doyurulması açısından, birlik ve beraberlik için bir mesaj niteliğindedir (Berber, 2009: 8). Havut hayrı ritüellerinden biri olan yemek verme geleneği farklı törenlerde de Anadolu'nun hemen her yerinde görülen bir uygulamadır. Bu tarz uygulamalar sayesinde topluluk arasındaki bağın güçlenerek birlik ve beraberlik duygularını pekiştirme olanağı buldukları söylenebilir.

### Havutlama ve Havut Hayrının Basına Yansıması

Ulusal ve yerel gazetelerde havutlama törenleri, havut hayrı ile ilgili haberler yapılmaktadır. Deve güreşlerinin yapıldığı yörelerde düzenlenen “havut hayrı” yöre halkı için haber niteliğini taşımaktadır. Develerin adeta gelin gibi süslendiği etkinlikte, “mevlit okundu, katılımcılara pilav ikram edildi, bazı develer güreştirildi” şeklindeki haberler basında oldukça fazla yer almaktadır.

Basında yer alan haberlerin bazıları aşağıdaki şekildedir. “Ezine Peynirciler Derneği Başkanı aynı zamanda deve sahibi Ali Kahraman, deve güreşi sezonunun yavaş yavaş başladığını belirterek, “*Havut hayrında bazı develeri güreştirip, misafirleri memnun etmek istedik. Bütün deveci arkadaşlarıma kazasız belasız güreş sezonu diliyorum. Allah utandırmasın*”<sup>3</sup> dedi şeklinde çıkan haberlere ilaveten “*Güney Marmara ve Ege Bölgesinde 200 yıllık bir gelenek olan güreş çağına gelen develere havut giydirme, Çan İlçesinde de devam ediyor. İlçede, deve güreşleri öncesinde güreş çağına gelen develer için Çan Belediyesi ve Çan Deveciler Derneği tarafından havut giydirme hayrı düzenlendi. Çan Belediyesi Hal Yerinde gerçekleştirilen etkinlikte, 20 güreş devesine havut giydirildi. Belediye Başkanın konuşmasının ardından, havut giydirilen develer gösteri amaçlı güreştirildi*”<sup>4</sup> şeklinde de haberler basında oldukça fazla yer almaktadır. Basına yansıyan haberlerde ritüelistik yapının izlerini görmek mümkündür.

Ritüellerin/âyinlerin sadece bir toplumda sürdürülen dinî hayatın çözümlenmesini sağlayan faaliyetler olmadığını; o toplumun sosyal, kültürel, ekonomik yapısını; inançlarını, değerlerini, bireyler arası iletişim modellerini, sosyal rolleri ve hiyerarşik düzeni, kutsal anlayışını, birey ve kutsal alan bağının çeşitliliğini, semboller sistemini, inancın günlük hayat içindeki görünümünü kısaca, tüm özellikleri ile birlikte, toplumun yaşam tarzını ve uygarlığını örneklendirdiklerini de gösterir (Akarpınar, 2006: 58-59). Havut hayrını devecilik kültürünün hâkim olduğu yörelerde geleneğe, gündelik hayata, inanca dair

<sup>3</sup> [https://www.ezineturk.com/Erişim\\_Tarihi:16.12.2018](https://www.ezineturk.com/Erişim_Tarihi:16.12.2018)

<sup>4</sup> [http://www.hurriyet.com.tr/Erişim\\_Tarihi:16.12.2018](http://www.hurriyet.com.tr/Erişim_Tarihi:16.12.2018)

değerlerin gözlenebildiği ritüelistik uygulamalar olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Hayrın beraberinde getirdiği havut, mevlit, kurban, yemek, dua, nazar, toplumsal birliktelik gibi olgular ve değerler gündelik hayatta geleneğin sürdürülmesini de sağlamaktadır.

### Sonuç

İnsan-hayvan ilişkisinin temelleri üzerine kurulan geleneğin sonucu olan havut hayrı, ritüelistik yapısı ile çalışmada değerlendirilmiştir. Havut hayrı Yörük kültürünün hâkim olduğu bölgelerde devecilik ile birlikte gelişmiş beraberinde toplumun yapısını çözümlenmeye ve anlamaya yönelik pek çok veri sağlamıştır. Geleneksel kültürün kuşaklar arasındaki aktarımına güzel bir örnek teşkil eden havutlama ve havut hayrı ritüeli topluluk tarafından kabul edilmek, gruba ait olmanın gereklerini yerine getirmek gibi fonksiyonları da bünyesinde barındırmaktadır. Eğlenirken ya da dua ederken gerçekleşen bu aşamaların özellikle geleneksel ortamında sürdürülmesi Türk kültürünün aktarımı için olumlu değerlendirilmektedir.

İnsanoğlu var olduğu günden beri süslemiş ve süslenmiştir. Devecilik kültüründe develerin süslenme geleneğinin sürdürülmesinde önemli bir etken olan havut ve havuta bağlı olarak ortaya çıkan süsler ve donatılar deve güreşlerinin bir görsel bir şölen olmasında büyük pay sahibi olmuştur. Develerin gerek göç esnasında gerekse güreşecekleri zaman gjydirilip süslenmesi Türk halk kültürünün ne kadar zengin bir birikime sahip olduğunun da belgesidir. Havutlama deve için bir dönüm noktasıdır. Bu dönüm noktasının hayır ile taçlandırılması devenin ve kazandırdığı statünün ne kadar önemsendiğinin de bir göstergesidir. Havut hayrının dualar eşliğinde yapılması toplumdaki birlik ve beraberliğe vurgu yapmaktadır.

Geleneksel deve güreşlerinin ritüelleri arasında yer alan havut hayrının devecilik kültürünün yaşatılmasında önemli olması, toplumsal birlikteliği sağlaması hayır temelli uygulamaların sürekliliğini de sağlamaktadır.

“Kültürün kamusal kaynaklar ile desteklenmesi, kültürel ekonomi açısından bağımsız olarak çözümlenmelidir” (Özdemir, 2012: 15). Bu yaklaşımdan hareketle havut hayrının geleneksel özelliklerini koruyarak, havut ustalarının mesleklerini yapmalarına olanak sağlayarak geleneğin geleceğe taşınması sağlanmalıdır. Geleneksel özelliklerini kaybetmemesine özen gösterilerek turizmin de bir parçası olması sağlanırsa maddi olarak havut ustaları desteklenebilir olacaktır. Ritüelistik bağlamda değerlendirilen havut hayrının temelleri mitolojik kökenlere dayandırılabilir. Havut hayrı törenin her aşamasında yer alan ritüel tutum ve davranışlar mitik anlatıların kökeninde yer alır. Ritüel, kaynağı itibarıyla mitolojik bir anlatıya dayanmaktadır.

Ritüelin sürekliliği, tekrarlanması havut hayrının genel anlamıyla mitolojik, ayinsel ve dini yönünü ortaya koymaktadır.

**Kaynakça**

- Akar, M. (1996). “Göçebe Türkmenlerde Deve Güreşi ve Soyo-Kültürel Boyutu”, I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri-Halk Edebiyatı, Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence, Gelenek, Görenek, İnançlar (22-23 Aralık 1994), Cilt: II, Kültür Bakanlığı Yayınları:1800, HAGEM Yayınları: 227, Seminer Kongre Bildiri Dizisi: 46. Ankara.
- Akarpınar, R. B. (2006). “Mevlid Törenlerinin Yapısı”, Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Sayı: 12.
- Assmann, J. (2001). Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, Tekin. A. (Çev.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Baskıcı, M. M. (1998). “Evcilleştirme Tarihine Kısa Bir Bakış”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt: 53, Sayı: 1.
- Begiş, N. ve Akpınarlı, H. F. (2016). Geleneksel Keçe Sanatının Deve Donatılarında Kullanımı-Use of Traditional Felt Art on Camel Outfits', I. Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu Bildiriler Sosyal Bilimler (17-19 Kasım 2013 Selçuk-İzmir/Türkiye)-First International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing and Camel Wrestling Social Science (17-19 November 2016 Selçuk-İzmir/Turkey), Cilt-Volume: 1, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları.
- Bekki, S. (1996). “Türk Mitolojisinde Kurban”, Akademik Araştırmalar, Yıl: I, Sayı: 3.
- Berber, O. (2009), “Türk Kültüründe Eğlence ve Birlik Unsuru Olarak Düğünler-Amusement and Unity as Factor of Weddings in Turkish Culture”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 10.
- Çetin, N. (2013). “Torbali Ormanköy’de Ölen Deveye Söylenen Bir Ağıt: Karagüllü”, Deve Kitabı, Editörler: Emine Gürsoy Naskali-Erkan Demir, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul.
- Çetin, N. ve Kalender, E. (2016). “İzmir’in Son Güreş Devesi Havutçusu Torbali’den Bekir Yavaş ve Havut Yapımcılığı -Izmir’s Last Producer Wrestling Camel Havut is Bekir Yavaş Who Is From Torbali and Havut Producing”, I. Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyum Bildirileri Sosyal Bilimler (17-19 Kasım 2016 Selçuk-İzmir)-First International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing and Camel Wrestling Social Science (17-19 November 2016 Sulcuk-İzmir), Cilt: 1, İzmir.
- Demir, G. ve Kocaman, H. (2018). Geleneksel ve Modernlik Arasında “Havutçuluk-Camel Packsaddle Making “Havutçuluk” Between Tradition and Modernity”, II. Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu Sosyal Bilimler-Second International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing And Camel Wrestling Social Science, Cilt-Volume: 1, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları.
- Dundes, A. (2006). “Halk Kimdir”, Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I, (Editör: Oğuz, Öcal; Ekici, Metin vd.), Geleneksel Yayıncılık, Ankara.
- Eliaade, M. (2017), Dinler Tarihine Giriş, Alfa Yayıncılık, İstanbul.

- Ertürk, D. ve Demir, G. (2016). Bir Enformel Kimlik Aracı Olarak Türkiye’de Deve Güreşleri-“Camel Wrestling As a Part of Cultural Identity in Turkey”, I. Uluslararası Selçuk-Efes Devencilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu Sosyal Bilimler-First International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing And Camel Wrestling Social Science, Cilt-Volume: 1, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları.
- Güven, Ö. (2010). “Geleneksel Deve Güreşlerini Yaşatan Ustalardan Kâzım Özhavutçu”, Bozdoğan, Editör: Cihan Özgün, Cilt: 2, Bozdoğan Belediyesi Kültür Yayını, İzmir.
- <https://www.ezineturk.com/ezinede-havut-giydirme-hayri/>, Erişim Tarihi: 16.12.2018
- <http://www.hurriyet.com.tr/yerelhaberler/canakkale/can/candadevelere-havut-giydirildi-41033724>, Erişim Tarihi: 16.12.2018
- <https://www.nisanyansozluk.com/?k=havut>, Erişim Tarihi 16.12.2018
- <http://www.tdk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 05.02.2019
- Koyuncu, A. (2005). “İğdir Köyünde (Denizli-Çivril) Kurban Bayramı”, Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı Dergisi, Yıl: 11, Sayı: 42.
- Koyuncu Okca, A. (2018). “Geleneksel Deve Güreşlerinde Havutlama ve Havut Hayrı/Havut Ceremony and Charity in Traditional Camel Wrestling”, XII. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri ”Türkiye-Makedonya İlişkileri”-XII. International Turkic Culture, Art and Protection of Cultural Heritage Symposium/Art Activity ”Turkey-Macedonia Relationa” (Prof. Dr. H. Feriha Akpınarlı ve Prof. Aysen Soysaldı Armağanı-In Honour of Prof. Dr. H. Feriha Akpınarlı and Prof. Aysen Soysaldı) (31 Ağustos (August)-06 Eylül (September) 2018 Kocacık-Jupa/Struga Mecedonia), b.y.y.
- Koyuncu Okca, A. ve Ertürk, D. (2018). “Deve Güreşlerine Bağlı Olarak Sürdürülen Geleneksel Meslekler-Sustained Traditional Professions Related to Camel Wrestling”, II. Uluslararası Selçuk-Efes Devencilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu Sosyal Bilimler-Second International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing And Camel Wrestling Social Science, Cilt-Volume: 1, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları.
- Olgun, H. (2016), “İbadet, Ritüel ve Kurban”, Milet ve Nihal, 13 (2), doi: 10.17131/milel.284848.
- Özdemir, N (2012). Kültür Ekonomisi ve Yönetimi Seçki, Hacettepe, Ankara.
- Rappaport, R. (1999), Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Printed in the United Kingdom at the University Press, Cambridge.
- Solmaz, A. O. (2013), “Söz Varlığımızda Deve”, Deve Kitabı, Editörler: Emine Gürsoy Naskali-Erkan Demir, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul.
- Roux, J.P. (2012), Eski Türk Mitolojisi, BilgeSu Yayınları, Ankara.
- Şanlı, S. (2018a), “Devencilik Kültüründe Havut, Havutçuluk ve Havut Ustaları”, Yörük ve Kültürü ve Zanaatları, Editörler: Devrim Ertürk, Süleyman Şanlı, Çizgi Kitapevi, Konya.

- Şanlı, S. (2018b), “Bir Geleneğin Son Temsilcileri: Havut Ustaları ve Havutçuluk-Last Representatives of a Tradition: Havut, Craft of Havut and Havut Craftsmen”, II. Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik Kùltürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu Sosyal Bilimler-Second International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing And Camel Wrestling Social Science, Cilt-Volume: 1, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları.
- Talas, M. (2005). “Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kùltürü ve Mehmet Eröz’e Göre Türk Yemekleri-Turkish Nourish Culture in The Historical Process And According To Mehmet Eröz Turkish Meals”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 18.
- Tezcan, M. (2008). Kùltürel Antropoloji, Maya Akademi, Ankara.
- Uygur, H. K. (2016). “Necati Cumalı’nın Yenilmeyen Hikâyesinin Geleneksel Deve Güreşleri Açısından Değerlendirilmesi-Assesment Of Necati Cumalı’s Epic Story Regarding Tradational Camel Wrestling”, I. Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik Kùltürü ve Deve Güreşleri Sempozyum Bildirileri Sosyal Bilimler (17-19 Kasım 2016 Selçuk-İzmir)-First International Selçuk-Ephesus Symposium on Culture of Camel-Dealing and Camel Wrestling Social Science (19-19 November 2016 Selcuk-İzmir), Cilt: 1, İzmir.

#### **Kaynak Kişi Künyesi**

- K1: A. C. 1946 doğumlu, Çiftçi-Sarayköy Belediyesi Eski Başkanı, Orta Okul Mezunu, Sarayköy/Denizli, 05.11.2017 tarihli görüşme
- K2: D. E. 1978 doğumlu, Deveci, Üniversite Mezunu, Selçuk/İzmir, 02.02.2019 tarihli görüşme.
- K3: M. A. 1965 doğumlu, Çiftçi, İlkokul Mezunu, Muğla, 10.02.2018 tarihli görüşme.
- K4: M. U. 1982 doğumlu, Havutçu, Lise Mezunu, Çine/Aydın, 08.09.2017 tarihli görüşme.
- K5: C. K. 1952 doğumlu, Hayvancı, İlkokul Mezunu, Fethiye/Muğla, 18.04.2019 tarihli görüşme.

Metin içerisinde kullanılan fotoğraflar Ayşegül KOYUNCU OKCA arşivine aittir.



## İstanbul'daki Afrikalı Göçmenlerin Gündelik Irkçılık Deneyimleri

Doğuş Şimşek<sup>1</sup>

**Öz:** Bu makale, İstanbul'daki Afrikalı göçmenlerin deneyimleri üzerinden 'gündelik ırkçılık' kavramına odaklanarak ırkçılığın gündelik pratikler bağlamında nasıl oluşturulduğunu, güçlendirildiğini ve gündelik ırkçılığın İstanbul'da Afrikalı göçmenlerin yaşamlarına etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Etnografik saha çalışması kapsamında İstanbul'da yaşayan 50 Afrikalı göçmen ile derinlemesine yüz yüze görüşmeler yapılarak Afrikalı göçmenlerin "gündelik ırkçılık" deneyimleri ve yaşamlarına olası etkileri araştırılmıştır. Bu çalışmada, "gündelik ırkçılığın", gruplar arasındaki güç ilişkilerinde kendisini gösterdiği ve yapısal eşitsizliklerin, gündelik deneyimler ve etkileşimler yoluyla pekiştirildiği savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Afrikalı Göçmenler, İstanbul, Gündelik Irkçılık, Göç

### The Experiences of Everyday Racism against African Migrants in Istanbul

**Abstract:** This paper focuses on 'everyday racism' as a new form of racism against African migrants in Istanbul and aims to examine how racism is created and reinforced through everyday practices, and what the impacts of everyday racism are on the daily lives of African migrants in Istanbul. Drawing on ethnographic fieldwork- in-depth interviews with 50 African migrants- in Istanbul, the processes of 'everyday racism' against African migrants and the experiences of everyday racism among African migrants are explored. It is argued that 'everyday racism' exists within the structure of group power, and structural inequalities are reinforced through everyday practices and interactions.

**Keywords:** African migrants, Istanbul, Everyday Racism, Migration

<sup>1</sup> Dr., Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, e-posta: [dsimsek@ku.edu.tr](mailto:dsimsek@ku.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8025-5390>



## Giriş

Bu makale, İstanbul’da yaşayan Afrikalı göçmenlerin ırkçılık deneyimlerini açıklarken “gündelik ırkçılık” kavramını teorik bir temel olarak uygulamaktadır. Essed (1991), 'gündelik ırkçılık' kavramını gündelik yaşamın sistematik, tekrarlayan, bilinen uygulamaları olarak tanımlayarak genelleştirilebilen, sosyalleşmiş tutum ve davranışları içeren, deneyimlerle ilgili olan ve toplumun her kademesinde uygulamaların tutarlılığını gösteren uygulamalardan oluştuğu vurgulamaktadır. Bu makalede, “gündelik ırkçılık”, gündelik yaşamdaki sosyal ilişkilerde, toplumun tüm seviyelerindeki toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan, yapısal güçlüklerin gündelik uygulamalar ve etkileşimlerle güçlendirildiği grup hiyerarşik yapısı içinde ortaya çıkan sistematik deneyimler olarak tanımlanmaktadır. Bu makalede, “gündelik ırkçılığın” gruplar arasındaki güç ilişkilerinde kendisini gösterdiği ve yapısal eşitsizliklerin, gündelik deneyimler ve etkileşimler yoluyla pekiştirildiği savunulmaktadır.

Makale birbiriyle ilişkili dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, ırkçılığa ve günlük ırkçılığa odaklanan teorik çerçeve incelenmiştir. İkinci kısım, araştırmanın yöntemlerini sunmaktadır. Üçüncü kısım, Türkiye'deki Afrikalı göçmenlerin yaşamlarına genel bakışı açıklamaktadır. Dördüncü kısım, ampirik veriler bağlamında İstanbul'daki Afrikalı göçmenlerin gündelik ırkçılık deneyimleri hakkında fikir vermektedir. Sonuç kısmında ise araştırmanın kilit bulguları teorik çerçeve kapsamında tartışılmaktadır.

### Teorik Çerçeve: “Gündelik İrkçılık”

İrkçılığın tanımı tarih boyunca değişmiştir. 1960'larda ırkçılık, azınlık ve çoğunluk toplulukları arasındaki ırkçı kategoriler temelinde toplumsal ilişkilere odaklanmıştır (Rex, 1973; Banton, 1979), 1980'lerde ırkçılık, neo-Marksist bir bakış açısıyla sınıf ve ideoloji ile ilgili olarak tanımlanmıştır (Rex 1973; Miles 1989). 1990'larda, ırkçılığı sınıftan ziyade kimlik, kültür, etnik köken, yerellik ve milliyetçilikle ilgili tanımlayan bir tartışma ortaya çıkmıştır (Back 2001; Castles 1993; Castles vd., 1973; Cornell ve Hartmann 2007; Essed 1993; Gilroy 1987; Goldberg, 1990, 2005; Solomos ve Back 2001; Vasta 1993; Wrench ve Solomos 1993). Ayrıca ırkçılık, Essed'in savunduğu gibi yapı ve süreçle ilişkilendirilmiş ve “daha geniş sosyal yapıdaki doğal eşitsizlikler, belirleyici bir şekilde, “ırk” veya “etnik” olarak farklı görülenlere atfedilen biyolojik ve kültürel faktörlerle ilişkilidir” şeklinde tanımlanmıştır (Essed 1991: 43). Buna paralel olarak bu makalede ırkçılık kavramı, göç alan toplum bireylerinin Türkiye'deki Afrikalı göçmenlere karşı ırkçı tutumlarını ırk, kültür ve sosyo-ekonomik faktörlere dayanarak karakterize etmek için kullanılmaktadır.

İrkçilik ve göç konusundaki çalışmalar çoğunlukla kurumsal ırkçılık, hükümetlerin göçmenlere eşit davranmaması, göç politikalarında göçmenlerin ırklaştırılması, kültürel ırkçılık, gündelik ırkçılık, çok kültürlülük ve entegrasyon gibi konulara odaklanmaktadır (Brubaker 1990; Erel, Murji ve Nahaboo 2016;

Schuster 2003; Solomos 1989). İrkçilik ve göç konusundaki çalışmaların çoğu, göç politikalarının göçmenlere karşı ırkçılığın ana itici gücü olduğunu vurgulamaktadır. Ancak, göçmenlere hükümet politikalarından bağımsız olarak oluşan ırkçılığın inşası konusunda az araştırma yapılmıştır.

Afrikalı göçmenler ve göç alan toplum bireyleri arasında gündelik yaşamda mikro düzeyde etkileşimler, ırkçılığın gündelik yaşamda nasıl yaratıldığını ve güçlendirildiğini anlamak için bir başlangıç noktası olarak kullanılmaktadır. 'Gündelik yaşam', bu makalede bireylerin gündelik yaşamlarındaki sosyal ilişkiler ve olayları kapsamaktadır. 'Gündelik yaşam' kavramının tanımlanışının, bireylerin sosyal ilişkilerde konularının aynı olmadığı göz önünde bulundurularak farklılık gösterdiği belirtilmiştir. Essed'in "gündelik yaşamdaki etkileşimler, hiyerarşik bir şekilde ırk, etnik köken, sınıf ve cinsiyet ilişkileriyle yapılandırıldığında gündelik ırkçılık kavramını ortaya koyar" şeklinde tanımladığı "günlük ırkçılık" teorisi (Essed 1991: 49), bu makalede gruplar ve bireyler arası etkileşimlerin analizinde kullanılacaktır. Essed'in teorisi her günü bir başlangıç noktası olarak ele almakta, bireyden ziyade uygulamalara odaklanır ve sosyal ilişkileri gündelik yaşamın yapısını temsil eden bir etmen olarak değerlendirmektedir (Hallgren 2005: 321).

İrkçilik, yalnızca ideoloji ve yapı ile ilgili değil aynı zamanda gündelik yaşamdaki rutin durumlarla ilgili pratikler ve deneyimler ile de ilgilidir. İrkçilik, bu çalışmada baskın grup ile azınlık gruplar arasında önyargılar, görüşler ve deneyimlerle şekillendirilen tutumlar, gündelik etkileşimler ve ayrımcı söylemler gibi sosyal pratikler içinde görülebilen mikro düzeyde güç ilişkileri biçimi olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda "gündelik ırkçılık, ırkçılığın ideolojik boyutlarını günlük davranışlarla ilişkilendirir ve ırkçılığın yapısal güçlerini günlük yaşamdaki deneyimlerle birleştirir" (Essed 1991: 2). Essed'in gündelik ırkçılık teorisi dikkate alındığında, bu makale göç alan toplum bireyleri ile Afrikalı göçmenler arasındaki güç ilişkilerine, sosyal ilişkilere ve tutumlarını etkileyebilecek konulara odaklanmaktadır.

Giddens (1981: 66), bireylerin ırkçılığa neden olabilecek yapısal ırksal eşitsizlikleri yeniden yaratmak için sosyal pratikleri kullandığı bir sistem olarak sosyal ilişkileri, "düzenli sosyal pratikler olarak organize edilen, aktörler veya kolektif gruplar arasında yeniden üretilen ilişkiler" şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle bireyler, sistemi yapısal faktörlerin amacı olmadan ırkçılık oluşturmak için kullanabilirler. Bu makalede gündelik ırkçılığın toplumda Afrikalı göçmenlere karşı oluşumu, ideolojiler, gündelik pratikler içinde var olan güç ve sosyal yapılar, toplumda değişen sosyal, ekonomik ve politik koşullara uyum sağlayan düzenlemeler ve kaynaklara erişim (Essed 1991, 2002) gibi geniş bir yelpazede analiz edilmektedir.

### Metod

Bu çalışmada sunulan veriler İstanbul'da yaşayan 50 Afrikalı göçmen ile yarı yapılandırılmış yüz yüze derinlemesine görüşmeler yapılarak elde edilmiştir.

Görüşülen Afrikalı göçmenler 19 ila 44 yaşları arasındaki 27 erkek ve 23 kadından oluşmaktadır ve 15 katılımcı dışında çoğu düşük gelir profiline sahiptir. Türkiye'de kalış süresi katılımcılar arasında değişmektedir. Bazı katılımcılar altı ay önce Türkiye'ye göç ederken diğerleri birkaç yıldır Türkiye'de yaşamaktadır.

Araştırma kapsamında görüşülen Afrikalı göçmenleri seçerken geldikleri ülkelerin çeşitliğinin yanı sıra cinsiyet, yaş dağılımı, inanç farklılıkları ve ekonomik olarak farklı sınıflara mensup olmalarına da önem verilmiştir. Nijerya, Demokratik Kongo Cumhuriyeti, Senegal, Somali, Gana ve Etiyopya'dan gelen, kadın, erkek, Hristiyan, Müslüman, kargo işletmecisi, restoran sahibi, kuaför, futbolcu, futbol antrenörü, papaz, aktör, tekstil atölyelerinde çalışan Afrikalılar ile kiliselerde, futbol sahasında, kargo işletmelerinde, işlettikleri restoranlarda, kuaför salonlarında ve kafelerde görüşüldü. Katılımcıları çeşitli gruplardan seçerek, cinsiyet, sınıf, din ve göçmen statülerinin günlük ırkçılığın deneyimleri üzerinde önemli bir rol oynayıp oynamadığını araştırmak hedeflenmiştir.

Araştırma kapsamında görüşülen Afrikalı göçmenlerin çoğu, Türkiye'ye Avrupa'ya gitmek için geldiklerini, geçiş sürecini Türkiye'de çalışarak geçirdiklerini fakat Avrupa'ya gidiş yolu pahalı ve tehlikeli olduğu için gidemediklerini ve uzun süre Türkiye'de yaşamak zorunda kaldıklarını söylediler. Ayrıca birikimlerinin çoğunu göç yolunda harcadıkları ve uzun yıllar ülkelerine geri dönemedikleri için İstanbul'da kurdukları sosyal ağlar yardımıyla iş bulup çalışarak ülkelerindeki ailelerine para göndermeyi istediklerini ifade ettiler.

Görüşülen Afrikalıların büyük kısmı Türkiye'ye turist vizesi ile giriş yaptıktan sonra vizelerini yenilemeyerek 'düzensiz göçmen' durumunda olsa da aralarında ikamet ve çalışma izni olan, öğrenci vizesi ile Türkiye'de eğitimine devam eden ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ile evlenenler de mevcut. Araştırmanın saha çalışması, Kumkapı, Dolapdere ve Tarlabası'nda gerçekleşmiştir. Afrikalı göçmenlere işlettikleri kargo dükkanları, kuaför salonları ve restoranlar aracılığı ile ulaşılmıştır. Görüşmelerin çoğu İngilizce yapılmıştır ve her görüşme yaklaşık bir saat sürmüştür. Araştırmaya katılan kişilerden aydınlatılmış onam alınmıştır ve tüm katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuştur. Her görüşme sırasında ses kaydı alınmamıştır. Görüşmeler sırasında ses kaydı alınmasını isteyen kişiler ile yapılan görüşmelerin ses kaydı alınmıştır. Görüşme soruları katılımcıların kendi deneyimleri hakkında konuşmasına izin vermek için mümkün olduğunca 'açık' olacak şekilde tasarlanmıştır. Afrikalı göçmenlere sorulan sorular, iş yerinde, mahallede, okulda ve sokakta yani gündelik yaşamın her alanında göç alan toplum bireyleri ile kurulan ilişkilere ve haklara erişim süreçlerine odaklanmıştır. Araştırma verileri, NVIVO nitel veri analizi programı ile tematik çerçeveye göre ayrıştırılarak analiz edilmiştir.

Araştırma özellikle düzensiz göçmen statülerinden dolayı ulaşılmaması zor bir katılımcı grubu ile gerçekleşmiştir. Katılımcıların güvenlerini kazanmak için uzun süre sosyal alanlarında; işlettikleri, çalıştıkları restoranlarda, kafelerde ve

kiliselerde onlarla birlikte zaman geçirilmiştir ve sonrasında yüz yüze derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.

### Türkiye'deki Afrikalı Göçmenler

1980'lerin sonlarından bu yana- 1990'ların başında, çeşitli Afrika ülkelerinden artan sayıda göçmen Türkiye'ye gelmiştir (Brewer ve Deniz, 2006: 6). Gana, Kongo, Etiyopya, Eritre, Kenya, Sudan, Nijerya, Somali gibi çeşitli Afrika ülkelerinden Türkiye'ye göç etmektedirler. Sahra-Altı Afrika ülkelerinden gelen göçmenlerin sayısının özellikle 1990'ların sonundan itibaren hızla arttığı birçok araştırmada belirtilmiştir (Coşkun 2016; Özdil 2008; Brewer ve Yüksekler 2006; Baird 2011; Şaul 2013; De Clerck 2013). Türkiye'de yaşayan Afrikalı göçmenlerin sayıları tam olarak bilinmemekle birlikte özellikle 2000'li yıllarda gerçekleşen göçler ile sayılarındaki artış dikkat çekmektedir. Özellikle 2005 yılından itibaren Afrika ülkeleri ile Türkiye arasında gelişen ticaret ilişkileri ve iş birliği nedeniyle Türkiye'deki Afrikalı göçmenlerin sayısı artmaktadır (Özkan ve Akgün 2010). Resmî verilere göre, Türkiye'deki 2017 itibarıyla yaklaşık 1,5 milyon Afrikalı göçmen bulunmaktadır ve çoğu İstanbul'da ikamet etmektedir.<sup>2</sup> İstanbul'daki Senegalliler en büyük Sahra altı göçmen grubunu oluştururken; ikinci en büyük grup ise Nijeryalılardır (Şaul, 2013). İstanbul'daki Afrikalı göçmenlerin çoğu, Sahra-altı Afrika, Batı Afrika (Nijerya, Moritanya, Senegal, Gana), Orta Afrika (Demokratik Kongo Cumhuriyeti), Doğu Afrika (Somali, Etiyopya, Eritre, Ruanda), Kuzey Afrika (Fas, Tunus, Cezayir ve Libya) ülkelerinden göç etmektedirler. Daha çok genç ve orta yaş grubundan olan Afrikalıların demografik dağılımları göçmen statülerindeki çeşitlilik nedeniyle bilinmese de bireysel göçlerin yanı sıra ailelerin göçü de görülmektedir.

Türkiye'deki Afrikalı göçmenlerin göç nedenleri çeşitlilik göstermektedir ve genellikle ülkelerindeki çatışmalar, ekonomik zorluklar, yoksulluk, eğitim ve transit göç gibi farklı nedenlere dayanmaktadır. Batı ve Orta Afrika'dan gelen göçmenler daha çok ekonomik nedenlerden dolayı göç ederken Doğu Afrikalılar sığınmacı olarak gelmektedir (Brewer ve Yükseler, 2006). Afrikalı göçmenler, sığınmacılar, kısa süreli vizeleri olanlar, yasal olarak giriş yapmış ancak vizelerini yenilememiş belgesiz göçmenler, çalışma veya öğrenci vizesine sahip olanlar, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları ile evli olup oturum izni alanlar gibi çeşitli göçmen statülerine sahiptir. Pek çok Afrikalı, işgücü piyasasına ve topluma erişim nedeniyle İstanbul'da yaşarken, diğerleri İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından yönlendirilen uydu şehirlerine yerleştirilmektedir. İstanbul'daki Afrikalı göçmenler ağırlıklı olarak Beyoğlu ilçesi- Tarlabası ve Dolapdere- ilçelerinde, Kumkapı ve Yenikapı ilçelerinde ve Şişli ilçesinde- Kurtuluş- ve diğer semtlerde ikamet etmektedir (Şaul, 2013). Bu semtlerin

<sup>2</sup> "Türkiye'deki Afrikalılar, yerel halk üzerinde kalıcı bir etki bırakıyor", Anadolu Haber Ajansı, 11.12.2017, <https://www.aa.com.tr/en/africa/africans-in-turkey-leave-lasting-impression-on-locals/1001490>. (Erişim tarihi: 05 Nisan 2019).

çevresinde sosyal alanlarını da oluşturmuşlardır. Birçok farklı ülkeden gelen göçmenler bu semtlere yerleşmişlerdir. Dolayısıyla göçmen çeşitliliği nedeniyle hem çok kültürlü bir kimlik oluşmuştur hem de göçmenlerin birbirleri ile etkileşimleri az olduğu için izole bir ortamın varlığından da söz edilebilir. Farklı ülkelerden gelen göçmenler Kumkapı'nın çeşitli mahallelerinde sosyal alanlar oluşturmuşlardır ve bu sosyal alanlarda kültürel etkileşim sınırlıdır.

İstanbul'da farklı sektörlerde çalışan Afrikalıların büyük bir kısmı geçimini tekstil atölyelerinde çalışarak sağlamaktadır (Şaul, 2013). Bazı Afrikalı göçmenler, İstanbul'dan aldıkları tekstil ürünlerini kendi ülkelerindeki toptancılara göndererek menşe ülkeleri ile iş üzerinden ilişkilerini devam ettirmektedirler. Kargo ofislerinin işletmeciliğini yapan Afrikalı göçmenler de vardır. Yenikapı, Kumkapı civarında kargo şirketlerinde çalışan Afrikalıların bu işletmeleri Afrikalı göçmenler için sadece bir geçim kaynağı değil aynı zamanda ülkelerin ekonomisine de katkı sağlayan önemli bir ticaret kapısı olma niteliğini taşımaktadır. Bu iş kolunun yanı sıra restoran, kafe ve kuaför salonu işletmeciliği rolünü üstlenen ve hizmet sektöründe çalışan Afrikalı göçmenlerin sayısı da oldukça fazladır. İş alanları Afrikalılar için ekonomik kazanımın yanı sıra sosyalleştikleri ve kültürel pratiklerini devam ettirdikleri mekanlar olma özelliğini de taşımaktadır. Sosyal ağların olduğu ve devam ettiği diğer önemli alan ise kiliselerdir. Araştırma kapsamında ziyaret edilen Uganda ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti'nden gelen Afrikalıların kiliseleri sadece ibadet ettikleri yerler değil aynı zamanda sosyal ağlar oluşturdukları toplum merkezleri olarak da işlev görmektedir. Apartman daireleri ve depolarda işlev gören kiliseler Afrikalı göçmenlerin her pazar günü dini ritüellerini devam ettirmek için bir araya geldikleri, birbirlerinin sorunlarını dinledikleri, birbirlerine destek oldukları, bilgi alışverişi yaptıkları bir 'sosyal alan' görevi de görmektedir.

Afrikalı göçmenlerin İstanbul'da yerleştikleri semtlerde oluşturdukları sosyal alanlar, sadece bir araya geldikleri ve sosyalleştikleri mekanlar değildir. Aynı zamanda, Afrika yemeklerinin pişirildiği restoranlarda ya da Afrika müziklerinin çalındığı gece kulüplerindeki kültürel tüketim pratikleri ile ulus ötesi bağlar da kurmaktadır (Faist, 2003). Çalıştıkları iş alanları, Afrikalı göçmenlerin hem göç alan toplum ile sosyal ilişkilerini güçlendirirken hem de entegrasyon süreçlerinde önemli bir rol oynamaktadır. Bunların yanı sıra kendi kurdukları işletmeler ile hem göç ettikleri ülkenin hem de kendi ülkelerinin ekonomisine katkıda bulunmaktadır.

Tarlabaşı, Kumkapı, Yenikapı ve civarındaki Afrikalı göçmenlerin işlettiği restoranlar da yasal statü elde etmiş olan Afrikalı göçmenler tarafından işletilmektedir. Sokak aralarında görünür olmayan apartman dairesi restoranların varlığı, sadece Afrikalı göçmenler tarafından bilinmektedir. Evi anımsatan bu restoranlar, Afrikalı göçmenler için sadece ülkelerinin yemeklerini yedikleri sosyal bir mekân değildir. Aynı zamanda bir araya geldikleri, birbirlerinin sorunlarını dinledikleri, dayanışma ilişkilerinin kurulduğu sosyal alanlardır. Diğer göçmen

gruplarının işlettiği restoranlardan farklı olarak Afrikalı göçmenlerin işlettiği restoranlar, onların göç alan toplum ile sosyal köprüler kurmalarına yardımcı olmamaktadır. Göç alan toplumun bireylerinden restoranına gelenlerin sadece maliyeciler olduğunu dile getiren bir restoran işletmecisi, onların da dil bariyeri nedeniyle kendileri ile iletişime girmediklerini söylemiştir. Restoranlar, Afrikalı göçmenler için önemli bir gelir kaynağıdır. Aynı zamanda, bu mekanlar bir araya geldikleri, sosyalleştikleri mekanlar oldukları için de onlar için önem taşımaktadır. Böylelikle bu mekanlar grup içi sosyal ağların ve dayanışmanın oluşmasına da zemin sunmaktadır. Grup içi sosyal ağlar ve dayanışma sayesinde İstanbul'a yeni gelen Afrikalı göçmenler, öncelikle bu restoranlarda çalışmaktadırlar. Çalıştıkları süre içinde geliştirdikleri sosyal ağlar ile ileride başka iş alanlarında çalışma imkânı bulmaktadırlar. Afrikalı göçmenlerin aktif olarak yer aldığı diğer bir iş alanı ise gece kulübü işletmeciliğidir. Özellikle İstiklal Caddesi ve civarında Afrikalıların işlettikleri gece kulüpleri, gittikleri diğer mekanlara göre çok daha görünür yerlerdedir. Fakat bu mekanlar da göç alan toplum tarafından tercih edilmediği için gece kulüpleri üzerinden sosyal köprülerin kurulması da epey zor olmaktadır.

### İstanbul'daki Afrikalı Göçmenlerin Gündelik İrkçılık Deneyimleri

İstanbul'daki Afrikalı göçmenlere yönelik gündelik yaşamda belirgin olan klişeler, önyargılar ve ayrımcılık, onların entegrasyon süreçlerinin önündeki en önemli engellerden birisidir (Coşkun, 2016). Görüşülen Afrikalı göçmenlerin çoğu, ayrımcı davranışların ve ırkçılığın Türkiye'de yeni bir yaşam inşa etmenin önünde engel oluşturduğunu belirtmiştir. Tekstil atölyesinde çalışan Ugandalı bir kadın, Türkiye'de karşılaştığı zorluklardan bahsederken ırkçılığın yeni bir yaşam kurması önündeki en temel engellerden biri olduğunu şu cümlelerle aktarmaktadır:

“Çok az para kazanıyorum ama uzun saatler çalışıyorum. Çoğumuz tekstil atölyelerinde köle gibi çalışıyoruz. Bu işi mecburiyetten yapıyoruz. Birlikte çalıştığımız Türklere bize çok kötü davranıyorlar. Bazen yemek vermiyorlar ya da yemek artıklarını veriyorlar. Birçok Afrikalı kadın patronlarının cinsel tacizine maruz kalıyor” (33 yaşında, Ugandalı, kadın, Kumkapı).

Yukarıdaki alıntıda, Ugandalı kadın hem yapısal hem de gündelik ırkçılık deneyimlerinden bahsediyor. Fox'un da belirttiği gibi “ırkçılık sosyal bir uygulamadır” ve yapısal olanın gündelik olana yansımalarıdır. İrkçılığa sadece göçmen olmalarından dolayı değil ten renklerinden dolayı da maruz kaldıklarını söyleyen çoğu Afrikalı göçmen özellikle sokakta yürürken ya da toplu taşıma araçlarında bu durumu deneyimlediklerini şu sözlerle söylediler:

“Bazı yerlerde güvenlik yok. Bazı insanlar sadece siyah olduğumuz için kötü davranıyorlar” (37 yaşında, Nijeryalı, kadın, Kumkapı).

“Bazıları bizi köle gibi çalıştırıyor, bazıları ev kiralamıyor. Bunların hepsi siyah olduğumuz için bize yapıyor. Çoğu zaman polis durduk yere bizi sokakta durdurup kimlik soruyor. Burada yaşayan diğer

göçmenlere bu şekilde davranmıyorlar. Bunları sadece göçmen olduğumuz için değil siyah olduğumuz için yaşıyoruz” (28 yaşında, Nijeryalı, kadın, Kumkapı).

“Otobüste, metroda, sokakta ırkçılığa maruz kalıyoruz. Bazen muz atıyorlar, bazen ‘zenci’ diye bağırıyorlar” (25 yaşında, Ganalı, erkek, Tarlaşası).

“İrkçılığa maruz kaldım. Sokakta yürürken Türkçe ‘kokuyordur’ dediler. Bu kelimeyi ilk duyduğum zaman anlamını bilmiyordum ama negatif bir şey olduğunu tahmin ettim. Daha sonra anlamını öğrendim. Ten rengimizden dolayı bunu söylüyorlar. Bazen de yürürken göz göze gelmiyorlar, bakmıyorlar. Bunlar çok üzücü. Bu yüzden burada yaşamak, Türklerle arkadaşlık yapmak çok zor. Ben Avrupa’ya gitmek istiyorum” (22 yaşında, Ugandalı, erkek, Tarlaşası).

Gündelik hayatta ırkçılığın yaşanması, göç edilen toplumda yaşamı zorlaştırırken Avrupa’ya göç etme düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Göçmenler ve göç alan toplum bireyleri arasındaki ilişkiler, göçmenlerin göç alan topluma katılımı ve sosyal uyum için önemli bir unsurdur (Ager ve Strang 2004, 2008; Dahinden 2013; Grzymala-Kazłowska 2015; Sturgis vd. 2014). İşyerinde, sokakta ve mahallede olmak üzere günlük yaşamda ırkçılığın yaşanması, göç alan toplum bireyleri ile iletişim kurma sürecini de engellemektedir. Afrikalı göçmenlerin işgücü piyasası ve sosyo-kültürel ortamdan dışlanması, onların günlük yaşamdaki görünürlüğüne ortak bir tepkidir ve benzer tepkiler Avrupa’daki Romanlar için de gösterilmektedir (Fekete 2014; Goodman ve Rowe 2014). Görüşülen Afrikalı göçmenlerin çoğu ayrımcı davranışların ve ırkçılığın Türkiye’de yeni bir yaşam inşa etmenin önünde engel oluşturduğunu söylediler:

“Çok fazla çalışıyorum, ancak yeterli para kazanamıyorum. Bizimle (Afrikalılarla) aynı işi yapan Türkler bizden daha az çalışıyorlar ama daha çok para kazanıyorlar. Biz ise daha çok çalışıp daha az para alıyoruz. Bence bu ayrımcılık, ırkçılık” (31 yaşında, Ugandalı, erkek, Yenikapı).

“Uganda’da ticaret ile uğraşıyordum. Buraya gelince aynı işi yapmaya devam ettim. Buradan aldığım ürünleri Uganda’ya gönderiyorum. Dört yıl önce Türkiye’ye geldim. İlk geldiğim zaman bir arkadaşımın yardımıyla “çabuk çabuk”<sup>3</sup> işinde yani tekstil atölyesinde çalıştım. Çalışma koşulları çok zordu. Çoğu zaman maaşımızı alamıyorduk. İş yerinde ırkçılık vardı. Patronlardan ve işçilerden ırkçılık gördüm. O işi yapan bazı arkadaşlarım hala ırkçılığa maruz kalıyorlar. Ev kiralamak istediğimiz zaman da siyah olduğumuz için bize ev vermiyorlar” (41 yaşında, Ugandalı, erkek, Dolapdere).

<sup>3</sup> “Çabuk çabuk” tasviri Afrikalı göçmenlerin tekstil atölyelerinde çalışırken patronlarından en çok duydukları kelimedir ve bu yüzden de işlerini tanımlamak için bu kelimeyi kullanmaktadırlar.



Yukarıdaki alıntılar, Afrikalı göçmenlerin özellikle çalışma ortamındaki deneyimlerine dayanmaktadır. Çalışma koşullarının zorluğunun yanı sıra iş yerindeki ayrımcılığın Türkiyeli işçiler ile Afrikalı işçilerin aldıkları ücret farkından çalışma saatlerine kadar her alanda hissedildiğini “bu ırkçılık”, “ırkçılığa maruz kalıyorlar” ifadelerini kullanarak maruz kaldıkları durumun ırkçılık olduğunun farkında olduklarını da belirtmişlerdir. Essed’in (1991) araştırmasında da vurgulandığı gibi yapısal güç ilişkilerinin gündelik hayatta deneyimlenmesi ile oluşan ırkçılık, bireylerin deneyimlerinden bahsederken ırkçılık kelimesini kullanmışlar yani maruz kaldıkları davranışın ırkçılık olduğunun farkındadırlar. Aşağıdaki alıntılar gündelik ırkçılık ile kurumsal ırkçılığın iç içe geçtiği deneyimlerden bahsetmektedir:

“Türkiye’ye ilk geldiğim zaman “çabuk çabuk” işine girdim ve beş yıl boyunca çalıştım. Bazen maaşımı alamadım. İsteyince de ‘polis haber verdik gelip seni alacaklar’ diye tehdit ediyorlardı. O zamanlar geçerli vizem, çalışma iznim yoktu ve bunu biliyorlardı” (35 yaşında, Kongolu, erkek, Yenikapı).

“Ben bizzat ırkçılık yaşamadım ama arkadaşlarım yaşadı. Türkler, sokakta saat satan iki arkadaşına ‘burada ne işiniz var, ülkenize dönün’ demişler. Afrikalıların en büyük sorunu belgesiz olmak ve ırkçılık” (28 yaşında, Senegalli, erkek, Yenikapı).

“İş yerinde, bana para vermediler. Sokakta, polis beni dövdü” (35 yaşında, Nijeryalı, erkek, Yenikapı).

“Sokakta ayrımcılık hissettim. Belki dil engeli yüzündendir, bilmiyorum. İş yerinde bazı problemlerim vardı. Çok çalışıyorum ama daha az para kazanıyorum. Türkçe konuşmadığımda bana kötü davranıyorlar” (25 yaşında, Ganalı, erkek, Kumkapı).

“Türk halkı ırkçı. Bize çok kötü davranıyorlar. Çalışıyoruz maaşımızı vermiyorlar, sokakta itip kakıyorlar. Ev kiralamıyorlar. Bize insan gibi davranmıyorlar” (28 yaşında, Kongolu, erkek, Dolapdere).

Afrikalı göçmenlerin deneyimleri, göç alan toplum bireyleri ile etkileşime girdikleri hemen hemen her alanda iş yerinde, sokakta, ırkçılığa ve hatta kurumsal ırkçılık örneği olarak polisin Afrikalı göçmenlere yönelik ayrımcı tutum ve davranışlarına maruz kaldıklarını göstermektedir. Afrikalı göçmenlerin gündelik hayatın her alanında yaşadığı sorunların benzer olduğunu söyleyen Nijeryalı göçmen İstanbul’da bulunduğu süre içinde maruz kaldığı ayrımcılık ve ırkçılığın tüm Afrikalı göçmenler tarafından deneyimlendiğini şu sözlerle dile getirdi:

“Ev kiralamak istediğim zaman siyah olduğum için kiralayamadım; Türkiyeliler ile aynı işi yapıyorum ama siyah olduğum için daha az ücret alıyorum. Bunlar sadece benim yaşadığım şeyler değil. Birçok

Afrikalı göçmen Türkiye’de benzer deneyimleri yaşıyor” (27 yaşında, Nijeryalı, erkek, Dolapdere).

Afrikalıların gündelik hayatın her alanında ırkçılığa maruz kaldığını söyleyen papaz, kilisenin de ırkçı saldırılardan nasibini aldığını şu sözlerde dile getirdi:

“Mahallede yaşayan insanlar, kilisemize saldırdılar. Durumu polise söyledik ama soruşturma yapılmadı. Polis hiçbir şey yapmadı. Ben iki yıldır bu kilisenin papazı olarak görev yapıyorum ve iki yıl boyunca mahallede yaşayan insanlar birçok kere kilisemize saldırdılar. Bu yüzden endişeliyiz ve korkuyoruz. Kiliselerimizi kaybetmek istemiyoruz çünkü insanlar burada sadece ibadet etmiyorlar. Afrikalı göçmenlerin çoğu için kiliseler kendilerini güvende ve iyi hissettikleri mekanlar” (45 yaşında, Ugandalı, erkek, Dolapdere).

Afrikalı göçmenler ve göç alan toplum bireyleri arasındaki günlük etkileşimlere yansıyan güç ilişkileri, günlük ırkçılığın inşası için temel dayanaklardan biridir. Yerel halkla Suriyeli mülteciler arasındaki günlük etkileşimlere yansıyan güç ilişkileri, günlük ırkçılığın inşası için temel dayanaklardan biridir. Göç alan toplum tarafından yeniden yaratılan güç dinamikleri, Afrikalı göçmenlerin günlük yaşamda maruz kaldıkları yapısal eşitsizliklere neden olmaktadır:

242

“Dolapdere’de yaşıyorum, ‘çabuk çabuk’ işinde çalışıyorum. Buradaki yaşamımdan memnun değilim çünkü insan gibi davranmıyorlar. Mesela, iş yerinde Türkler yemek yedikten sonra bizi çağırıyorlar çünkü artık yemekleri bize yedirtiyorlar. Siyah olduğumuz için bizden daha yüksek ev kirası alıyorlar. Hastaneye gittiğimizde siyah olduğumuz için para istiyorlar. Burada hiçbir hakkımız yok. Sokakta, iş yerinde, hastanede yani her yerde ırkçılığa maruz kalıyoruz” (32 yaşında, Ugandalı, kadın, Dolapdere).

Essed (1991) tarafından belirtildiği gibi, ırkçılık çeşitli ilişkiler ve pratikler üzerinden yaşanmakta, günlük uygulamalarla sistematik olarak yaratılmakta, yeniden oluşmakta ve güçlendirilmektedir. Afrikalı kadın göçmenlerin deneyimleri ise erkeklerin deneyimlerinden farklılaşmaktadır. Afrikalı kadın göçmenler erkeklere kıyasla ırkçılığın yanı sıra cinsel tacize de maruz kaldıklarını şu sözlerle dile getirdiler:

“Sokakta bize (Afrikalı kadınlara) dokunmaya çalışıyorlar. Tenimizden renginden dolayı dönüp dönüp bakıyorlar. Siyahlar için her şey çok daha pahalı: kira, sağlığa erişim. Taksisine bindiğim bir şoför bana aşık olduğunu söyledi, arabayı kenara çekip bana tokat attı, dokundu. Sonra taksiden inip kaçtım. Kaçmasaydım belki de bana tecavüz edecekti. Polise de şikâyet edemedim çünkü o zaman vizem yoktu.

Çok üzüldüm. Irkçılık, taciz her şeyi yaşadım burada” (31 yaşında, Ugandalı, kadın, Kurtuluş).

Görüşülen başka bir Ugandalı kadın, Türkiye’de siyahi kadın olmanın zorluklarını kendi deneyimleri üzerinden şu sözlerle dile getirdi:

“Türkiye’de tüm siyah kadınların seks işçisi olduğu algısı var. Bu yüzden çoğu Afrikalı kadın iş yerinde ve sokakta cinsel tacize maruz kalıyor. Tekstil atölyelerinde işverenlerin çoğu, Afrikalı kadın işçilere tecavüz girişiminde bulunuyor. Cinsel ilişkiyi reddettikleri zaman işten atılmakla tehdit ediliyorlar. Bunu birçok Afrikalı kadından duydum. Sokakta sırf siyah kadın olduğumuz için bize dokunmaya çalışıyorlar çünkü bizi seks işçisi sanıyorlar” (30 yaşında, Ugandalı, kadın, Kurtuluş).

Yukarıdaki alıntılarda belirtildiği gibi Ugandalı kadınların anlattıkları, Türkiye’de yaşayan birçok Afrikalı kadının deneyimlerini de yansıtıyor. Ten renginden kaynaklanan ırkçılığın yanı sıra Afrikalı kadın göçmenler kadın oldukları için de cinsel tacizle ve cinsiyetçi söylemlerle karşılaşılıyorlar, hatta tecavüze uğrama tehlikesi yaşıyorlar. Coşkun (2016)’un da belirttiği gibi Ugandalı göçmen kadınların çoğu iş yerlerinde göçmen olmalarından dolayı ırkçılığa ve kadın olmalarından dolayı da cinsel tacize maruz kalmaktadır. Ugandalı kadınların yanı sıra Nijeryalı kadınlar da gündelik hayatta cinsel tacize uğruyorlar, ırkçılığa maruz kalıyorlar:

“Sokakta yürürken laf atıyorlar, dokunmaya çalışıyorlar, taciz ediyorlar. Türklerin çoğu ırkçı” (28 yaşında, Nijeryalı, kadın, Tarlabası).

“Her yerde, işte, sokakta, pazarda, mahallede ayrımcılık hissediyorum. Örneğin, iş yerinde patron “çabuk çabuk” diyor; benimle yatmak istedi. Kabul etmedim ve çok fazla sıkıntım vardı, acı çektim. İşimden ayrıldım. Şu anda çalıştığım dükkânda da çok çalışıp az para alıyorum” (31 yaşında, Nijeryalı, kadın, Kumkapı).

Coşkun (2016: 92)’un vurguladığı gibi Afrikalı kadın göçmenler de diğer belgesiz göçmenler gibi zor şartlar altında çalışmakta ve belgesiz oldukları için haklarını savunacakları bir mecra yoktur ve bu durum “özellikle de toplumsal cinsiyet, etnisite ve göçün karmaşık ilişkilerinin kesişim noktalarında bulunan Sahra-Altı Afrika ülkelerden gelen kadın göçmenleri çok daha kırılgan bir konuma sokmaktadır”.

Görüşülen Afrikalı göçmenlerin büyük bir bölümü göç alan toplumun bireyleri tarafından iş yerinde, sokakta ve toplu taşıma araçlarında maruz kaldıkları ayrımcılık ve ırkçılık nedeniyle kendilerini güvende hissetmediklerini söylediler. Çoğu zaman Afrikalılara yönelik ırkçılık saldırıya da dönüşebiliyor:

“Buraya geldiğimde dövüldüm. Bana hakaret ediyorlar, kötü sözler söylüyorlar. Beni kötüye kullanıyorlar. Kullandıkları bu kelimelerin dilini ve anlamlarını bilmiyorum, ama negatif kelimeler olduklarını tahmin ediyorum” (27 yaşında, Senegalli, erkek, Yenikapı).

Göçmenler ve göç alan toplum bireyleri arasında iletişimin kurulduğu bir ortam gerçekleşmediğinde ve gündelik ırkçılık şiddet olaylarına dönüştüğünde, Afrikalı göçmenler bireysel güvenliklerinden endişe duyuyorlar. Gündelik yaşamda maruz kaldıkları ırkçılık ile mücadele etme stratejileri ise sosyal alanlarında (restoranları, kiliseler, kargo işletmeleri, gece kulüpleri) göç alan toplumdaki izole bir yaşam sürmek:

“Kumkapı’da yaşıyorum ve burada kendimi güvende hissetmiyorum. Özellikle hava karardıktan sonra burada yürümek tehlikeli olabiliyor. Burada hırsızlığa ve ırkçı saldırılara maruz kalıyoruz. Türklerden uzakta olunca kendimizi güvende hissediyoruz. Bu yüzden restoranlarımızda, iş yerlerimizde bir arada oluyoruz. Ancak bu şekilde var olabiliyoruz. Bu aslında kendimizi ırkçı saldırılardan koruma stratejisi. Geçen sene bir arkadaşımız burada öldürüldü. Bakın fotoğrafını buraya astık. Benzer şeyleri yaşamak istemiyoruz. Bu yüzden kendimize izole bir yaşam kurduk” (29 yaşında, Nijeryalı, erkek, Kumkapı).

244

Kilisenin papazı, kilisenin sadece ibadet yeri olmadığını aynı zamanda topluluk arası bağların güçlendiği önemli bir sosyal alan oluşturduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

“Ugandalılar, her pazar günü kiliseye gelerek sadece ibadet etmiyorlar aynı zamanda diğer Ugandalılar ile bir araya geliyorlar, sorunlarını dile getiriyorlar, birbirlerini dinliyorlar, aralarındaki sosyal ağlar güçleniyor, birbirlerine destek oluyorlar ve ülkelerinde devam ettirdikleri ritüelleri Türkiye’de de devam ettirerek bağlarını güçlendiriyorlar” (45 yaşında, Ugandalı, erkek, Dolapdere).

Kiliselerin yanı sıra futbol sahaları da birçok Afrikalı genç için de boş zamanlarını değerlendirdikleri, sosyal ağlar kurdukları hem de bazıları için potansiyel geçim kaynağı olan önemli bir alandır.

Kiliseler, restoranlar, işletmeler ve benzeri sosyal alanlar Afrikalı göçmenlerin ulus ötesi bağlar kurmalarını da sağlamaktadır. Kiliseler ve benzeri dini mekanlar hemen hemen tüm Afrikalı göçmenler için sadece ibadet ettikleri mekanlar değil; aynı zamanda sosyal ağların oluştuğu, gündelik hayatın izole halinden uzaklaştıkları, topluluk içinde duygusal bağlar kurdukları, kendilerini güvende hissettikleri, dayanışmanın hâkim olduğu sosyal alanları temsil etmektedir. Aynı zamanda da göç ettikleri ülkede yeni bir hayat kurma sürecinde en çok yardımcı olan etmenlerin arasında yer almaktadır.

Afrikalı göçmenlerin deneyimleri gündelik ırkçılığın bir örneği olarak tanımlanabilir, çünkü bu deneyimler günlük yaşamda genelleştirilebilen, tekrarlanabilen ve toplumsallaştırılmış tutumları içeren deneyimlerdir. Ayrıca göç alan toplumla etkileşimleri de sosyal tabakalaşmadan etkilenmektedir. Görüşülen Afrikalı göçmenlerin çoğu, göç alan toplum ile ilişkilerine değindiklerinde “ırkçı”, “ırkçılık” ve “ırkçı saldırılar” kelimelerini doğrudan kullanmışlardır. Gündelik hayatta ırkçılığa maruz kaldıklarını ve bu deneyimlerinin Türkiye'deki yaşamlarını zorlaştırdığını belirtmişlerdir. Başka bir deyişle, ırkçılık Türkiye'deki yerleşim sürecinde bir engel oluşturmaktadır.

### Sonuç

Afrikalı göçmenlere yönelik gündelik ırkçılık toplumda var olan yapısal eşitsizliklerin gündelik pratiklerle güçlendirilmesi ile oluşmaktadır. Bu, ampirik verilerle desteklenmiştir. Araştırma kapsamında görüşülen Afrikalı göçmenler, göç alan toplum bireyleri ile ilişkilerinden bahsettiklerinde, özellikle işyerinde, sokaklarda ve mahallelerde kurdukları etkileşimlere değinerek açıkça ırkçılığa maruz kaldıklarını ve bu durumun üstesinden gelmek için daha izole bir şekilde yaşadıklarını ya da Avrupa'ya taşınmayı düşündüklerini belirttiler. Birçok katılımcının ırkçılık deneyimleri, gündelik yaşamda kendini gösteren yapısal eşitsizliklere neden olan güç dinamiklerini temel alarak inşa edilmiştir. Ten renginden kaynaklanan ırkçılığın yanı sıra Afrikalı erkeklerden farklı olarak cinsel tacize maruz kaldıklarını hatta tecavüze uğrama tehlikesi yaşadıklarını söyleyen Afrikalı kadınların deneyimlerinin toplumsal cinsiyet rolleri ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Afrikalı göçmenlerin deneyimleri, genelleştirilebilen, tekrarlanabilen, toplumsallaştırılmış tutumları içerdiği ve göç alan toplum bireyleri ile etkileşimlerinin toplumdaki sosyal tabakalaşmalardan etkilendiği için gündelik ırkçılık örnekleri olarak tanımlanabilir. Ayrımcılık ve önyargılar, göçün topluma yönelik sosyo-kültürel bir tehdit olduğu algısına da dayanıyor (Sole and Parella 2003; Ben-Eliezer 2008).

Ampirik verilerle desteklendiği gibi, Afrikalı göçmenlere yönelik ırkçılık sosyo-ekonomik, kültürel ve politik faktörlerden etkilenen güç dinamikleri içinde yeniden yaratılmakta ve günlük rutinlerdeki toplumsal ilişkilere nüfuz etmektedir. Araştırma bulguları, “gündelik ırkçılığın” yapısal eşitsizlikler ile güçlenen, gündelik yaşamın her alanında görülen güç ilişkileri tarafından şekillendiği savını desteklemektedir (Essed 2002; Hallgren 2005). Afrikalı göçmenlerin gündelik hayatta maruz kaldıkları ırkçılık, güç ilişkilerinin sistematik bir şekilde yapılandırılmasının yani sistematik ırkçılığın bir sonucudur. Afrikalı göçmenlerin aynı iş yapmalarına rağmen göç alan toplum bireylerinden daha uzun saatler çalışmaları, onlardan daha az ücret almaları, ev kiralayamamaları, eğitime ve sağlık hizmetlerine erişimlerinin sınırlı olması sistematik ırkçılığın sonucudur. Sistematik ırkçılık göçmenler ve göç alan toplum bireyleri arasındaki ilişkiye de yansıyor günlük yaşamda kendisini göstermektedir. Essed (1991) “gündelik ırkçılık” kavramını açıklarken kişisel deneyimlere yoğunlaşmıştır ve ırkçılığı üreten

ve pekiştiren ekonomik, sosyal, politik veya kültürel yapılara ve kurumlara değinmemiştir. Ampirik verilerin de desteklediği gibi Afrikalı göçmenlerin gündelik ırkçılık deneyimleri, sistematik ırkçılığın etkilerini taşımaktadır. Gelecekte yapılacak olan çalışmalar, gündelik ırkçılık kavramını açıklarken mezo ve makro düzeylere de odaklanarak sistematik ırkçılık ile ilişkisini araştırabilir.

### Notlar

1 “Türkiye'deki Afrikalılar, yerel halk üzerinde kalıcı bir etki bırakıyor”, Anadolu Haber Ajansı, 11.12.2017, <https://www.aa.com.tr/en/africa/africans-in-turkey-leave-lasting-impression-on-locals/1001490>. (Erişim tarihi: 05 Nisan 2019).

2 “Çabuk çabuk” tasviri Afrikalı göçmenlerin tekstil atölyelerinde çalışırken patronlarından en çok duydukları kelimedir ve bu yüzden de işlerini tanımlamak için bu kelimeyi kullanmaktadırlar.

### Kaynakça

- Ager, A. ve Strang, A. (2004) “Indicators of Integration: Final Report”, *Home Office Development and Practice Report 28*, London: Home Office.
- Ager, A. ve Strang, A. (2008) ‘Understanding Integration: A Conceptual Framework’, *Journal of Refugee Studies* 21(2): 166–191.
- Back, L. (1993) ‘Race, identity and nation within an adolescent community in South London’, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 19, no. 2, pp. 217- 233.
- Baird, Theodore. "The missing migration component of Turkey-Africa relations." *Open Democracy* (2011). <https://www.opendemocracy.net/theodore-baird/missing-migration-component-of-turkey-africa-relations>.
- Banton, M. (1979) ‘Analytical and folk concepts of race and ethnicity’, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, no. 2, pp. 127- 138.
- Ben-Eliezer, U. (2008) “Multicultural society and everyday cultural racism: second generation of Ethiopian Jews in Israel’s ‘crisis of modernization’”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, no. 5, pp. 935- 961.
- Brewer, K. T. ve Yükseler, D. (2006), *A Survey of African Migrants and Asylum Seekers in İstanbul* (İstanbul: Migration Research Program at the Koç University, MiReKoç Research Projects 2005-2006).
- Brubaker, R. (1990) ‘Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis’, *International Sociology*, vol. 5, no. 4, pp. 79-407.
- Castles, S. (1993) ‘Migrations and Minorities in Europe: Perspectives for the 1990s: Eleven Hypotheses’, in John Wrench and John Solomos (eds.), *Racism and Migration in Western Europe*, London: Berg Publishers, pp. 17- 35.
- Castles, S. ve Kosack, G. (1973) *Immigrant workers and class structure in Western Europe*, Oxford: UK, Oxford University Press.
- Cornell, E. S.; Hartmann, D. (2007) *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, second edition, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

- Coskun, E. (2016) "Türkiye'nin göç rejiminde toplumsal cinsiyet faktörü: Ugandalı göçmen kadınlar örneği" *Fe Dergi* 8, no. 1 (2016), 91-104.
- Dahinden, J. (2013) 'Cities, Migrant Incorporation, and Ethnicity: A Network perspective on boundary work, *Journal of International Migration and Integration*, vol.14, no.1, pp. 39- 60.
- De Clerk, H. M. (2013) "Sub-Saharan African Migrants in Turkey: A Case Study on Senegalese Migrants in Istanbul" *SBF Journal* 68, no.1 (2013):39-58. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/1782/18820.pdf>.
- Erel, U.; Murji, K. ve Nahaboo, Z. (2016) Understanding the contemporary race-migration nexus, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 39, no. 8, pp.1339-1360.
- Essed, P. (1991) *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, vol 2. Newbury Park, CA: Sage.
- Essed, P. (1993) The Politics of Marginal Inclusion: Racism in an Organisational Context, in John Wrench and John Solomos (eds.), *Racism and Migration in Western Europe*, London: Berg Publishers, pp.143-177.
- Essed, P. (2002) 'Everyday Racism: A New Approach to the Study of Racism', in Philomena Essed and David Theo Goldberg (eds.) *Race Critical Theories: Text and Context*, pp. 176-94.
- Faist, T. (2003) Uluslararası göç ve ulusaşırı toplumsal alanlar, (çev. Azat Zana Gündoğan, Can Nacar), Bağlam yay., 486 sayfa.
- Fekete, L. (2009) *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*, London: Pluto.
- Fekete, L. (2014) 'Europe against the Roma', *Race and Class*, vol. 55, no.3, pp. 60-70.
- Giddens, A. (1981) "Agency, institution, and time-space analysis", in Karin Knorr Cetina and Aaron Victor Cicourel (eds.) *Advances in social theory and methodology: Toward an integration of micro-and macro-sociologies*, pp. 161-174.
- Gilroy, P. (1987) 'There Ain't No Black in Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation, London: Hutchinson.
- Goldberg, D. T. (1990) 'The social formation of racist discourse', in David Theo Goldberg (ed.) *Anatomy of Racism*, Minneapolis, MN: Univ. Minnesota Press, pp. 295- 318.
- Goldberg, D. T. (2005) 'Racial Americanization', in Karim Murji and John Solomos (eds.) *Racialization: Studies in theory and practice*, Oxford: UK, Oxford University Press, pp. 87- 102.
- Goodman, S. ve Rowe, L. (2014) 'Maybe it is prejudice ... But it is NOT racism': Negotiating racism in discussion forums about Gypsies'. *Discourse & Society*, Vol. 25, pp. 32-46.
- Grzymala-Kazłowska, A. (2015) "The role of different forms of bridging capital for immigrant adaptation and upward mobility. The case of Ukrainian and Vietnamese immigrants settled in Poland", *Ethnicities*, vol.15, no.3, pp.460-90.



- Hallgren, C. (2005) "Working harder to be the same': everyday racism among young men and women in Sweden', *Race, Ethnicity and Education*, vol. 8, no.3, pp.319- 342.
- Miles, R. (1989) *Racism*, London: Routledge.
- Rex, J. (1973) *Race, Colonialism and the City*, London: Routledge.
- Şaul, M. (2013) "Sahra Altı Afrika Ülkelerinden Türkiye'ye İş Göçü", *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi*, Cilt. 68, No. 1, pp. 83- 121.
- Schuster, L. (2003) 'Common Sense or Racism: The Treatment of Asylum Seekers in Europe', *Introduction to Special Issue of Patterns of Prejudice*, vol. 37, no.3, pp. 233-55.
- Sole, C. ve Parella, S. (2003) 'The labour market and racial discrimination in Spain', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 29, no.1, pp. 121- 140.
- Solomos, J. ve Back, L. (2001) 'Conceptualizing Racisms: Social Theory, Politics and Research' in Ellis Cashmore and James Jennings (eds) *Racism: Essential Readings*, pp. 346-56, London: Sage.
- Solomos, J. (1989) *Race and Racism in Contemporary Britain*, London: Macmillan.
- Sturgis, P.; Brunton-Smith, I.; Kuha, J.; Jackson, J. (2014) Ethnic diversity, segregation and the social cohesion of neighbourhoods in London, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, no.8, pp.1286-1309.
- Özdil, K. (2008) "Creating New Spaces, Claiming Rights. West African Immigrants in Istanbul- Public Istanbul: spaces and spheres of the urban" IOM (2008): 279-298.
- Özkan, M. ve Akgün, B. (2010) "Turkey's Opening to Africa" (November 4, 2010). *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 48, No. 4, pp. 525-546, December 2010. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1977545>.
- Wrench, J. ve Solomos, J. (1993) *Racism and migration in Western Europe*, Oxford: Berg Publishers.
- Vasta, E. (1993) 'Rights and racism in a new country of immigration: The Italian case', in John Wrench and John Solomos (ed.) *Racism and Migration in Western Europe*, Oxford: Berg Press, pp. 83- 98.

## The Human Body as a Mirror in Ottoman Literature<sup>1</sup>

Özgen Felek<sup>2</sup>

**Abstract:** Recently, scholars of Islamic studies have become increasingly interested in the human body. Yet, the literary appearance of the body in different genres has not been studied in detail yet. The present article aims to demonstrate that the Islamic tradition has employed the human body as a mirror that reflects visually and physically various concepts and aspects of human characteristics. This article scrutinizes various genres and written formats with a specific focus on the body as it appears in legal and literary texts that became best sellers in the Ottoman Empire, including hagiographical works, heroic narratives, physiognomy books, and romances. This includes not only the texts originally produced in Turkish, but also the widely known and read texts translated from Arabic and Persian into Turkish. These texts demonstrate the various ways that the body was used as a platform on which, and through which, certain values could be displayed. As we have seen, while legal texts understand the body as a mirror that reflects one's piety and/or sinfulness in both this world and hereafter, for literary genres the human body is a mirror through which one's good or bad personal traits, faith, sanctity, and heroism, as well as depth of love and capacity for sexuality, could also be physically witnessed.

**Keywords:** Islam, Ottoman Literature, human body, personality, piety, sanctity, heroism, love, sexuality.

---

<sup>1</sup> Walter G. Andrews, Kristina Richardson, İrvin Cemil Schick, Jamel Velji, and Travis Zadeh read the article at its different stages. I am very grateful to them for their excellent feedback and suggestions to improve it. I would like to dedicate this article to Guy Burak, a dear friend.

The sub-sections on sanctity, love, and sexuality are brief summaries of papers presented at the International Conference on the *Hilyah* in Islamic Tradition (Istanbul, May 2018); the International Colloquium New Perspectives on Gender Studies: Islamic Masculinities Past and Present (Barcelona, July 2017); From the Steppes to the Bosphorus: A Celebration of Rudi Paul Lindner (Ann Arbor, April 2017); the ACLA Annual Meeting (Seattle, March 2015); and the Islamicate Occult Sciences Workshop (Princeton, February 2014).

Throughout the article, for the sake of simplicity and consistency, I have used the same diacritical marks for Turkish, Arabic, and Persian names, words, and book titles, with the exception of those which are quoted directly from published sources.

<sup>2</sup> The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University, New Haven, CT. ([ozgen.felek@yale.edu](mailto:ozgen.felek@yale.edu)), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9746-325X>

## Osmanlı Edebiyatında Bir Ayna Olarak İnsan Bedeni

**Öz:** Son zamanlarda, İslam üzerine çalışan araştırmacılar insan bedeni ile daha fazla ilgilenmeye başladı. Ancak, bedenin farklı türlerdeki edebi yansımaları henüz ayrıntılı olarak çalışılmadı. Bu makale, İslamî geleneğin insan bedenini görsel ve fiziksel olarak çeşitli insanî özellikleri ve kavramları yansıtan bir ayna olarak nasıl kullandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Makale, Osmanlı İmparatorluğu'nda popüler olan dinî ve edebî metinlerde ortaya çıktığı haliyle, menâkıbnâmeler, kahramanlık metinleri, kıyafetnâmeler, ve mesnevîler de dahil olmak üzere, bedene özel bir odaklanma ile çeşitli yazın türlerini ve yazılı formları incelemektedir. Bu, yalnızca Türkçe metinleri değil, Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye çevrilmiş bilinen ve çok okunan metinleri de içerir. Bu metinler, insan bedeninin belirli değerlerin gösterilebileceği bir platform olarak kullanılmasının çeşitli yollarını göstermektedir. Gördüğümüz üzere, dinî metinler insan bedenini hem bu dünyada hem ahirette kişinin dindarlığını ve/veya günahkârlığını yansıtan bir ayna olarak algılamak, edebî türler için insan bedeni kişinin iyi ya da kötü kişisel özelliklerinin, dindarlığının, kutsallığının, kahramanlığının, aşkta derinliğinin ve cinsel kapasitesinin de fiziksel olarak gözlemlenebileceği bir aynadır.

**Anahtar Sözcükler:** İslam, Osmanlı Edebiyatı, insan bedeni, kişilik, dindarlık, kutsallık, kahramanlık, aşk, cinsellik.

### Introduction

In May 2012, Recep Tayyip Erdoğan, Turkey's Prime Minister at the time, equated abortion with murder, calling it an insidious plan to reduce Turkey's population. Party legislators immediately proposed a law to outlaw abortion after the fourth week of pregnancy, the only exception being to save the mother's life. Thousands of women responded by filling the streets, crying out, "My body; my choice!" Ali Maraşlıgil, a theologian and scholar, responded against the women's protest shortly afterwards, stating "That body is not yours; it is a trust from God!"

Maraşlıgil's claim was not radical. In fact, it expounded on the perception of the human body that is found in Islamic legal texts, which understand the human body as a trust given by God, and therefore sacred and to be honored. These texts regulate not only a human being's relationship with God and other beings but also, and even more importantly, with his/her own body. Indeed, control of one's body is limited by certain rules described in the hadith accounts: the body must be kept as close as possible to its original state through cleansing and care taking. The Prophet advised his companions to clean their armpits, groin, and nails to prevent the accumulation of dirt, to keep their teeth and noses clean, to wash and comb their hair, and to trim their beards and mustaches, especially the part that hung from their lips to prevent the unpleasant sight of food touching facial hair (Ad-Dimashqi, 2003: 192).

The most obvious examples of bodily regulations are strict bans on tattoos, on having aesthetic surgery to “fix” a body part to make it more attractive, and on plucking eyebrows. All such alterations are seen to interfere with God’s preference and gift. The only allowed operation or bodily marking, or one could say alteration to the body, is male circumcision. All Muslim men are expected to be circumcised. Those who convert to Islam later in life, even at a very old age, are still obliged to be circumcised. This requirement is linked to the story of Abraham who, according to tradition, circumcised himself at the age of 80. Therefore, it would not be wrong to state that one common characteristic that all Muslim men share, regardless of their ethnic, social, cultural, and educational backgrounds, is circumcision. Traditionally, this ritual marking of the body, whether for a boy or a newly converted Muslim man, is announced and celebrated publicly as a symbol of his Muslim-hood.

Furthermore, individuals are not allowed to display their bodies as they wish. The legal texts clearly state when, to whom, and what parts of the body can be displayed to others. Men, for example, are not allowed to display their bodies to other men between the navel and the knee.<sup>3</sup> A Muslim woman’s dress code is described as covering all parts of the body except for the face, hands, and feet. The Qur’an mandates the wearing of an hijab and modest clothing (Qur’an, 24:30-31), although some argue that it is not a strict requirement, but merely a strong suggestion (and is one that is open to individual interpretation) (Barlas, 2002: 152-160).

A human body is sacred even after death, as is clearly expressed in the hadith account that “Breaking the bone of a dead person is similar (in sinfulness) to breaking the bone of a living person.” Therefore, to pull out a corpse’s teeth, to cut out a body part, or to burn it is also forbidden (Aramesh, 2009; Keskin, 2009). Even after death, a person does not have the right to decide what to do with his/her own corpse: cremation, for example, is considered to be strictly illicit. Before burial, the corpse should be washed and cleaned, and following prayers, it should be buried facing Mecca. It cannot be buried naked; rather, it should be dressed with a piece of white cotton fabric –other kinds of fabrics are not allowed (Halevi, 2007).

One might ask then, if we do not own our bodies, what is our relationship with it and with the bodies of others?<sup>4</sup> Recently, scholars of Islamic studies have

<sup>3</sup> On the topic of which areas men have to cover, see the hadith accounts, for example, Ebû Dâvûd, “Libâs,” 37; Dârekutni, 1, 230, 231; Müsned, III, 478.

<sup>4</sup> John Hospers offers a list for a basic distinction between one’s body and the bodies of others. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis, second edition* (London: Prentice Hall, 1967), 405-406. Theories of the body are relatively vast, and will not be repeated here. In this regard, see for example Shahzad Bashir’s *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press, 2011), 13-18; and F. J. Callard’s “The Body in Theory” in *Society and Space* (1998) 16:3, 387-400. For the feminist approaches to the notion of the body, see Lennon, Kathleen, “Feminist Perspectives on the Body,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminist-body/>>. Also, James Giles, “Bodily Theory and Theory of the Body” in *Philosophy*, Vol. 66, No. 257 (Jul., 1991): 339-347.

also become increasingly interested in the human body. In the Introduction to his pioneering work, Scott Kugle discusses in detail the Sufi understanding of corporeality in South Asian and Moroccan Sufism (Kugle, 2007). Fuad Khuri explores the cultural meanings of the body in terms of “body ideology” and “body language” in Arab-Islamic culture (Khuri, 2001). Shahzad Bashir likewise analyzes how the body was represented and embodied in Persian Sufi literature between 1300 and 1500 CE (Bashir, 2011). Through the concept of *’aha* (“Ar., blight, or damage”), Kristina Richardson examines disabilities and body ascetics in the medieval Islamic world (Richardson, 2012). In addition to these very influential works, there is a vast broader literature that increases our understanding of the place of the human body in Islam.<sup>5</sup>

The present article aims to demonstrate that the Islamic tradition has employed the human body as a mirror that reflects visually and physically various concepts and aspects of human characteristics, namely personality, piety, sanctity, heroism, love, and sexuality. Although they overlap occasionally, different traditional and literary genres focus on diverse concepts. It is thus necessary to scrutinize a large body of literature, starting from the earliest days of Islam, to really tease out the various portrayals of the body. In what follows, I consider various genres and written formats with a specific focus on the body as it appears in legal and literary texts that became best sellers in the Ottoman Empire, including hagiographical works, heroic narratives, physiognomy books, and romances. This includes not only the texts originally produced in Turkish, but also the widely known and read texts translated from Arabic and Persian into Turkish.

First, I will scrutinize physiognomy books that trace personal characteristics through the physical features of the body. Second, using the hadith collections and *mi’rāc-nāme* books (the books of ascension of the Prophet), I will outline the signs of piety and sinfulness. Third, drawing from the *kıṣaṣu’l-enbiyā* (“the stories of the prophets”) narratives, which are dedicated to the biographies and miracles of the Qur’anic prophets, the *ṣemā’il-nāmes*, the *ḥilyes* (the genres that relate bodily features of the Prophet Muḥammed and other holy figures), and *menāḳıb-nāme* (hagiographical narratives), I will look at how sanctity is displayed on the body of holy figures. The narratives demonstrate that it was not only holy bodies, but also regular human bodies, that were employed to prove ones’ sacredness. Fourth, I will examine narrative heroic biographies, such as *cenk-nāmes* (the book of battle), to see if one’s heroic features can be traced through bodily signs. Finally, I will analyze *ğazels* (lyrics), *meṣnevīs* (romances), and erotic texts as well as physiognomy books to demonstrate the signs of love and sexuality on one’s body.

<sup>5</sup> For a brief summary on the human body in Islamic perception, see Valerie J. Hoffman, “Islamic Perspectives on the Human Body: Legal, Social and Spiritual Considerations” in *Embodiment, Morality, and Medicine. Theology and Medicine Book Series*, eds. Cahill L.S., Farley M.A. Vol 6. Springer, 1995, 37-55.

## 1. Personality

A well-known hadith account states, “Verily, Allah does not look at your appearance or wealth, but rather he looks at your hearts and actions (Şahîh Muslim, 2564).” The physiognomists, however, paid great attention to people’s physical features, claiming that a person’s personality could be deduced through his or her physical appearance. Since physiognomists understood the body and mind as being knitted together like one single entity, the body was a venue and a tool through which the inner personality could be reached.

These books provide a manual that taught people how to trace personal characteristics through the body’s static and movable features. They focus on four particular aspects: color, shape, voice, and manner, offering general explanations for each. For example, they scrutinize the color of the skin, the shape of the nose, or the size of hands, and then posit what the variances in each signified (Çavuşoğlu, 2004: 12). In doing so, these manuals construct a generic, gender-neutral body, and relatively vague descriptions that can be applied to both genders, as in the following description of lips, the most visible and apparent feature of the body. The size, shape, and color of the lips are all given great importance as the indicators of an individual’s good or bad character:

One whose lips protrude like that of a negro is wicked and stupid. Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī in his work, *Kitābu’t-tedbīrāt-i ilāhiyye* says, “If such a person’s lips are quite red, it is an indication of his having a balanced character!” The same point is made in the work entitled *Şerḥ-i Külliyyāt*. One whose lips are large and who has a protruding lower lip, like those of a camel or a donkey, is dull-witted and ignorant. Very pale lips denote sickness and phlegm. The person whose lips have turned a very dark colour suffers from melancholy. People whose lips are drawn at the corners, with a drooping lower lip, are extremely stupid. If a person’s lips are so narrow and short that his teeth protrude, this indicates that he is of a robust and strong physique. One who has well-proportioned red lips makes sound judgements (Seyyid Loḳmān Çelebi, 1987: 17/15r).

Muḥyī’-d-dīn ‘Arabī (d. 1240), mentioned here, was a twelfth/thirteenth-century Andalusian Sufi mystic and philosopher. Our author, Seyyid Loḳmān, a court historian during the reign of Murād III (r. 1574-1595), wrote this work during the second half of the sixteenth century in Istanbul. His reference to the earlier authors demonstrates how understanding of the body was re-created, yet remained little changed, over the centuries in different geographical regions.

Since body parts are pieces, not a composite whole, no past can be associated with them. Likewise, since the physiognomy texts deal with the non-individualized parts of non-identifiable bodies, to physiognomists, a person’s

social, cultural, and religious background has little bearing on their personal traits. Despite their general lack of individualization, to some physiognomists ethnic background and race is important to consider as well (Mustafa bin Bâli, 2014: 229-234, 373-379; Ta'likîzâde Mehmed Subhî, 2016:12r-24v). One of the key exceptions to these points would be the royal physiognomy book prepared for sultan Murâd III. In 1579, five years after he was enthroned, Murâd III was presented a physiognomy book titled *Ḳiyâfetü'l- insâniyye fî şemâ'ili'l- 'Oşmâniyye* ("Human Physiognomy Concerning the Personal Dispositions of the Ottomans") by Seyyid Loḳmân, the court historian noted above. The preparation of such a text for Murâd, the twelfth Ottoman sultan, is particularly significant. It is through certain physical characteristics that the author creates a fixed and idealized image of an Ottoman sultan in the readers' minds.

Although most of the entries in the physiognomy books seem to be non-gendered, there are certain entries on particular body parts that specifically indicate a male body, such as mustaches and beards. For the most part, these texts ignore the female body, their main purpose not being to distinguish between female and male bodies, but rather between male bodies. It is in these texts that one could find the idealized male body according to cultural aesthetic norms of the time. The following entry, for example, demonstrates the function of beards on the male body:

254

A sparse beard or no beard at all denotes high intelligence and understanding. A sparse beard is also a sign of good nature and kindness; a long beard, of lack intelligence; a thick beard, of dejection and evil intention. An excessively sparse beard, commonly called a Tartar's beard (*Taḫâri beard*) signifies an evil temper, but a moderately thick and long beard is a token of dignity and sagacity (Seyyid Loḳmân Çelebi, 1987: 18/14v-15r).

Numerous physiognomy books appeared in Ottoman Turkish.<sup>6</sup> What follows exemplifies how certain personality traits were traced through one's body parts in the four Ottoman physiognomy books, namely Ta'likî-zâde Mehmed Şubhî's *Firâset-nâme* ("The Book of Physiognomy") (1574), Muştafâ bin Bâli's *Risâle-i Ḳiyâset-i Firâset* ("The Book of Physiognomy") (1575), Enveri's *Ḳiyâfet-nâme* ("The Book of Physiognomy"), and Seyyid Loḳmân Çelebi's *Ḳiyâfetü'l- İnsâniyye fî Şemâ'ili'l- 'Oşmâniyye* (1579).<sup>7</sup> Despite slight differences,

<sup>6</sup> The Islamic world had been familiar with this genre from the ninth century on. In this regard, see Fabrizio Bigotti. *Physiology of the Soul: Mind, Body, and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550-1630)* Forthcoming: Brepols, 2018. Ali Çavuşoğlu, *Ḳiyâfet-nâmeler*. Istanbul: Akçağ, 2004. Emin Lelic. "Physiognomy ('ilm-i firâset) and Ottoman Statecraft: Discerning Morality and Justice." *Arabica* 64 (2017): 609-646. Swain (S.) (ed.) *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. With contributions by Boys-Stones George, Elsner Jas, Ghersetti Antonella, Hoyland Robert and Repath Ian (Oxford: Oxford University Press, 2007). For a comprehensive list of the physiognomy books and the secondary sources in Turkish, see Müjgân Çakır's "Ḳiyâfet-Nâme'ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi."

<sup>7</sup> Mustafa Bin Bâli. *Risâle-i Ḳiyâset-i Firâset*; Ta'likîzâde, *Firâset-nâme*; Enveri's *Ḳiyâfet-nâme* is located in Manisa Manuscript Library, no: 1506/1, under the title "Ḳiyâfetnâme." *Ḳiyâfetnâme Numüne-i Enveri*, eds. Bekir



these sixteenth century texts repeat essentially the same relationships between certain body parts and one's personality, since our authors use the same sources.

Although these texts trace both merits and bad habits through the features of particular body parts, bad habits receive more attention. Indeed, authors' main stress seems to have been to help their readers recognize bad-natured people. The positive features that mostly appear in these texts can be listed as good morals, intelligence, happiness, generosity, loyalty, bravery, and courage. Of them, bravery and courage are discussed briefly below as indicative of possible heroic behaviors. Nevertheless, according to physiognomists, whether a person has good morals or not can be known from his straight back. A short beard is a sign of intelligence, empathy, and comprehension; small feet are a sign of happiness; and long fingers are a sign of thoughtfulness, carefulness, and talent in art. Thin and moderate eyebrows signify easy comprehension. A neck with moderate features is a sign of moderateness. If one's arms extend to the knees, this is a sign of nimbleness, heroism, and generosity. An open forehead with moderate wrinkles indicates truthfulness, loyal friendship, and skillfulness.

The significance of a body's shape can be better understood through the *hilye* texts, a specific genre dedicated to the description of the Prophet Muḥammed's body and personality. Most of these texts commenced with a statement that all of God's creatures were created in the most beautiful form, but the Prophet Muḥammed was the most beautiful and perfect of all. Based on descriptions reported by his companions and transmitted by 'Alī, his cousin and son-in-law, the *hilye* texts describe Muḥammed as follows:

His blessed forehead was wide. His blessed beard was rounded. His blessed beard was partially auburn. His blessed eyes were black. Some said: He had hazel eyes. Some said: They seemed white. Some said: They seemed yellow. He had a small space between his eyebrows. He had thin eyebrows. His words were sweet. His blessed teeth were widely set. His blessed nose was noble. He had light brown skin. His blessed eyes were black. His blessed ears were small. His blessed veins were fine. His blessed face and his blessed beard were round. His blessed forehead was wide [sic]. His blessed hands were long. His blessed height was proportionate. His blessed feet were medium. His blessed fingers were thin. His blessed body had no hair. There was a line stretching from his blessed chest down to his blessed navel. There was a seal of prophethood between his shoulders. The seal of prophethood was written on his navel (*Hilye-i Nebeviyye*, 1v-2r).

This suggests that, in the physiognomy books at least, the Prophet Muḥammed's physical appearance appears to underlay the construction of an idealized body. That is, the moderate size of everything is always the best.

While positive features seem to have been agreed upon by the various authors, unique negative features appear in the different texts. Emphasis on the negative traits such as falsehood, deceitfulness, untruthfulness, cowardice, anger, jealousy, envy, lust, stinginess, avarice, idiocy, arrogance, ambition, laziness, dumbness, and ignorance suggests a general and widespread concern regarding individuals with such personalities. All can be traced through different parts of the body. Both a forehead with no wrinkles and a long forehead are noted as the signs of skittishness or empty talking, for example. Likewise, a midsized nose is a sign of a liar and one who talks a lot with no substance, while a large nose indicates that one has either anger issues or is immature. A deep voice also signifies a person who has anger issues. Our authors pay particular attention to the indicators of foolishness, saying that big, wide, or twitchy eyes, a big nose, a long neck, long beards, and tall height are all sure signs of foolery. Big and wide eyes, big and bulgy eyes, or black eyes are also signs of laziness, idleness, jealousy, laziness, and unreliability. Long eyebrows that reach the corner of the eyes, as well as a hairy torso, are signs of dumbness and ignorance. Physiognomists further elaborate that, if a person's ears are too big, he is ignorant; if they are too small, he is stupid and a thief. Eye color was tied to personality, as Kristina Richardson has written about the stigma of blue eyes in pre and post-Islamic Arab folklore in detail (Richardson, 2014: 13-29). The physiognomists note that blue eyes are indicators of viciousness and a generally bad personality; the texts also add red eyes to the list as defects that indicate bad morality.

Not only one's personal traits, but also his psychological state, such as anxiety, melancholy, or love can be known by looking at his body. Bushy eyebrows indicate an unclear mind overcome by love and melancholy; teeth that extend the mouth are signs of lacking emotions.

As we have seen, then, in creating a link between the body's physical traits and a person's personality, physiognomy books are general manuals. They do not individualize the bodies they describe, since they do not consider the body as a whole. Instead, they look at certain body parts. Therefore, if one desires to learn about someone's inner world, he needs to look separately at each entry for each body part, and in the end, put together all these pieces to construct a fuller picture of the person. It is, in a sense, like putting together randomly altered puzzle pieces. It is the reader's task to place each puzzle piece in order to create an individualized picture. While the physiognomy books deconstruct the body, the user of these manuals reconstructs it by putting these pieces together himself.

Islamic literature is much more specific, though, in talking about the physical, bodily signs that indicate more spiritual features such as piety and sanctity.

## 2. Piety

Islam understands faith (“*īmān*”) as a matter of the heart. Yet, Muslims are expected to display their faith visibly. Islamic legal texts present the body as a tool through which people fulfill their required prayers and physically demonstrate what is in their hearts, as the five pillars of Islam indicate. The five pillars are: declaring the oneness of God, which new converts must do verbally in the presence of two witnesses; praying five times daily; fasting during the month of Ramadan; giving charity; and making a pilgrimage to Mecca at least once in a lifetime. Worship requires the participation of both body and soul; to one extent or another, all mandatory prayers involve the body, which in turn serves as a canvas by which to publicly display one’s faith. Even though faith resides in the heart, then, it achieves visibility through bodily actions. This means that the body functions as a platform on which faith is displayed.

Physical prayer rituals are regulated without distinguishing gender; although the body’s condition is taken into consideration, no one who is sane, conscious, and sufficiently healthy is exempted from their obligatory prayers. For example, disabled people and patients have the same obligation to daily prayers, albeit with accommodations made for what their bodies allow them to do.

257

Just as one’s piety is displayed on the body, so is his/her sinfulness. For example, the Qur’an dictates that “[As for] the thief, the male and the female, amputate their hands in recompense for what they committed, as a deterrent [punishment] from Allah. And Allah is Exalted in Might and Wise” (Qur’an, 5:38). The hand of the thief is cut off; an adulteress is stoned or whipped (Mâverdi, 1976: 251-271). These punishments are public displays of disobedience to Divine law, meant to communicate the gravity of such sins. In his work *Discipline and Punish* that traces the development of the modern prison system, Michel Foucault states that such public punishments mark the victim (in our case, “the sinner”):

...either by the scar it leaves on the body, or by the spectacle that accompanies it, to brand the victim with infamy; even if its function is to ‘purge’ the crime, torture does not reconcile; it traces around or, rather, on the very body of the condemned man signs that must not be effaced; in any case, men will remember public exhibition, the pillory, torture and pain duly observed (Foucault, 1979: 34).

Bodily punishment serves to discourage other people from engaging in similar sins, since the whole punished body is visible to all. While corporal punishment creates a direct connection between the sin and the organ via which

the sin (or crime) was performed, this validates their publicity; sexual sins are not in fact punished via sexual organs, perhaps because they are not available to others' direct observation.

The body's function as a platform for piety also appears in teachings regarding the hereafter. Not only in this world, but even after one's death, the body still displays belief and piety or disbelief and sinfulness. Since prayers are physically performed through the body, the results of those prayers are reflected on the body, as are otherworldly rewards and punishments. It is stated that faces of those who pray regularly will shine like a ray of light, suggesting that the body acts as a physical manifestation of piety on Judgment Day (Qur'an 75:22, 80:38, 83:24). According to hadith accounts, believers will be recognized immediately through their faces and limbs shining as the traces of ritual cleansing:

"...on the Day of Resurrection...I will recognize my ummah from among the other nations." A man said, "O Messenger of Allah, how will you recognize your ummah from among the other nations from Nooh (Noah) to your ummah?" He said, "Their faces and limbs will be shining with the traces of wuḍoo and no one but they will be like that (Al-Ashqar, 2005: 232-234).

258

Believers are promised the reward of Paradise, which the hadith and commentary literature depicts as a place where the human body will be free from certain burdensome bodily functions, such as urination, defecation, and sweating (Al-Ashqar, 2002: 282). Furthermore, the people of Paradise will be embodied at the age of 33, "in the most perfect and beautiful form, in the image of their father Adam;" neither will experience aging (Al-Ashqar, 2002: 266-267).

Just as those in Paradise will be rewarded through their bodies, people who end up in Hell will be punished likewise through their bodies. The Qur'an warns and threatens the disbelievers that they will be Hell's fuel: "If you cannot do this, and you never will, then beware of the Fire prepared for the disbelievers, the fuel of which is man and stones" (Qur'an, 2:24). Whether one is bound for Hell or Paradise on Judgment Day will be clear especially from his or her face. While the inhabitants of Paradise are marked by their radiant and shining faces, the inhabitants of Hell will have black faces as the sign of their condemnation to Hell.<sup>8</sup> They will be blind and deaf (Qur'an 17:97); their ears and noses will be severed; their faces will be beaten by the guardians of Hell (Qur'an 8:50, 47:27). As Christian Lange writes, "The Qur'an is a good deal more interested in the bodies of the damned than in those of the blessed in paradise." (Lange, 2016: 46)

<sup>8</sup> For a thorough study on the eschatological images of the face, see Christian Lange, "On That Day When Faces Will Be White or Black' (Q3:106): Towards a Semiology of the Face in the Arabo-Islamic Tradition," in the *Journal of the American Oriental Society*, (127)4, 429-445.

The descriptions both of Hell and of the ways the body will be burnt are elaborated further in the Hadith accounts. Based on these accounts, a fourteenth-century *Mi'rac-nâme* (The Book of Ascension) by an anonymous author from Herat depicts corporal punishment vividly through text and illustration. During his ascension to the Heavens, the Prophet is first taken to Hell by Gabriel to witness the state of sinners and unbelievers; while there, he sees “shameless women,” so labeled by the anonymous author of the text, who have allowed strangers to see their hair. This hair, in turn, becomes the vehicle of their punishment: in Hell, such women are suspended by their hair. The author refers to Qur'anic verses that require women to lower their eyes, be chaste, hide their adornment except what appears thereof, and cover their breast. The author's narrative is accompanied by an illustration of such women in Hell. He likewise discusses (and illustrates) women who mock their husbands and leave home without their husbands' permission (being hung by their tongues and hair), or who commit adultery (being hung up from their hair and breasts) (*The Miraculous Journey of Mahomet Mirâj Nâmeh Bibliothèque Nationale, 1977: 59; 59v*). (Figure 1)

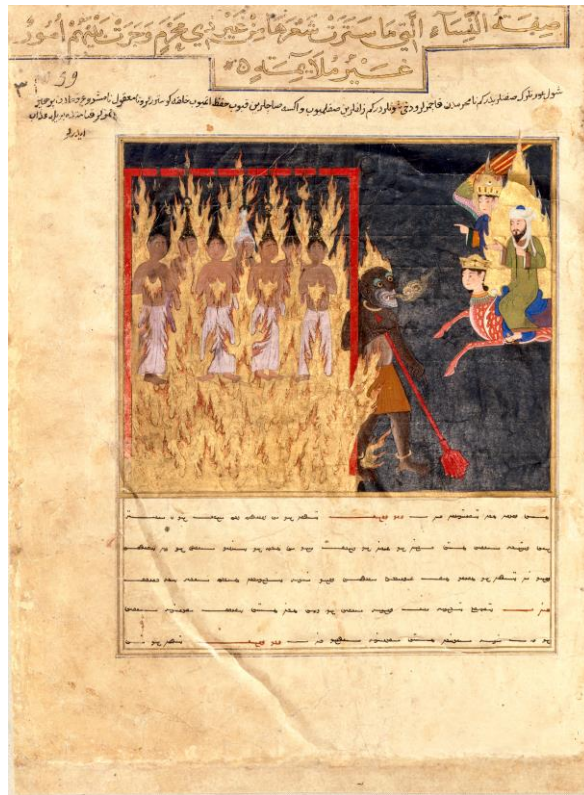


Figure 1. *Mi'rac-nâme*, fol. 59.  
Bibliothèque Nationale, Manuscript Supplement Turc 190.

Another group of Hell residents is hung by their necks as punishment for failing to give a tithe of their wealth during their lives. Those who bear false witness are given the head of a pig and an ass's tail, shown sticking out their long tongues to cool their thirsty lips dried out by the scorching fire of Hell. As our anonymous author further elaborates, large hooks come out of their mouths (*The Miraculous Journey of Mahomet Mirâj Nâme*, 1977: 63-65).

When God has finished His judgment of His people, He takes whomever He wills out of Hell through His mercy, ordering the angels to remove from the Fire all those who testified (in the world) the oneness of God. The angels of Hell will recognize those who used to pray in the world by the marks of prostration on their foreheads (the Fire of Hell consumes the entire body except this mark of prostration, because Allah has forbidden it to destroy this physical mark of piety).<sup>9</sup>

In life and in death, then, the faithfulness of pious Muslims is both enacted through and marked physically on their bodies. This faithfulness, in turn, protects their bodies from Hell and ensures their ascension to Heaven, where they will forever live whole and unblemished. It is not just faithfulness that is considered in this way, however; the bodies of the most holy and saintly persons were further marked as distinct from the rest of the faithful.

### 3. Sanctity

Islamic literature is replete with stories of the supernatural skills of certain individuals chosen by God. Like piety, holiness and Divine selection are most vividly proven through remarkable signs on a holy person's body. While prophetic and saintly bodies are portrayed with some physical characteristics that distinguish them from more common figures, their bodies are also set as the platform through which they perform their miracles. The miraculous deeds of holy people can thus be analyzed in two forms: the miracles that they perform on their own bodies, and the miracles that they perform on other people's bodies.

Although some significant and honorable figures in the Islamic tradition are women, the Qur'an specifically names only the men as prophets. The Ash'ariyye school acknowledges that women can be prophets; yet to the majority of *Ehl-i Sünnet*, prophethood is only endowed on men, to the exclusion of women, due to the latter's role as mothers and the requirement that prophets convey their message to the public. Reflecting patriarchal expectations, it is argued that a woman's attention and responsibilities to her children and her menstrual cycles, inherently limit both her prayers and daily life (Özarslan, 2006: 112; Barlas, 2002: 93-128).

<sup>9</sup> Sahih Bukhari, Vol. 9, Book 93, Number 532c; Sahih Muslim, Kitâb al-Imân, Bâb ar-Ru'yah, 1/299, no. 182.



Male figures chosen as God's messengers are described as having the essential attribute of infallibility. Just as infallibility refers to the prophets' protection from all types of sins, their bodies likewise appear in the most perfect shape without any disability or defect. They are, in other words, in perfect physical form. The only exceptions are Moses, who is reported to have an occasional stutter, and Jacob, who temporarily lost his sight due to his excessive crying for Joseph. Although these two are depicted with minor defects, Moses' stutter was healed after he received his prophecy, while Jacob's temporary blindness was healed after he rubbed Joseph's shirt over his eyes (Qur'an, 12: 92-96).

The Qur'an and Hadith accounts only briefly depict the prophets' miraculous bodies; their miraculous birth stories, physical descriptions, struggles with their people, and miracles are further detailed in the *kıṣaṣu'l-enbiyā*, the biographies and miracles of the prophets. Anecdotes regarding their physical marks can be also found in other literary genres. In particular, the *ṣemā'il-nāme* and the *hilye* texts, which focus on the physical features and personalities of the prophets, have played a significant role in emphasizing these men's physically distinguishing marks used as proof of their prophethood.

The epitome of immediate evidence for one's holiness and difference is Abraham, who is distinguished through the light that emanates from his body (Hindī Mahmūd, 2013: 350-351). The ultimate evidence for his specialness comes from an episode in which King Nemrūd orders him to be thrown into a fire. Yet, the fire does not harm Abraham's body by the command of God: "O fire! Be coolness and safety upon Abraham" (Qur'an 21: 69). Although the Qur'an ends the story there, it was enriched upon through the narratives of storytellers, preachers, and poets. In his *Kıṣaṣ-ı Enbiyā*, for example, Mahmūd Hindī details how the pit of fire was turned into a rose garden. By contrast, the bodies of infidels who accidentally touched the fire were immediately burnt, perhaps in reference to the Islamic teachings that unbelievers will be thrown into Hell (Hindī Mahmūd, 2013: 346-347; 350-351).

While Abraham's unburnt body is seen as evidence of his sacredness, to some Sufis, the exceptional beauties of Adam, Joseph, and Muḥammed are perceived as their most significant characteristics (Murata, 2017: 101-128). It is thanks to his beauty that Joseph is defined as the "Embodiment of Half of the Beauty of the Entire Universe." According to mystics, when God decided to create human beings and the universe, He placed half of all beauty in the entire creation, He granted the other half to Joseph (Tarlan, 1964: 265). As the paragon of beauty, Joseph's magnificence is highlighted in the famous story in which he was sold to an Egyptian named 'Azīz. According to the story, 'Azīz takes Joseph home to adopt him as a son, however, his wife falls in love with and attempts to seduce Joseph. When she realizes her passion for Joseph is heard in the city, she invites the aristocratic women (who gossiped about her saying that she was of



easy virtue) to her house in hope that they would understand her feelings. When Joseph steps in the room, the women are greatly amazed at his beauty. They cut their hands with their knives, exclaiming, “God save us! This is no mortal man! This is nought but a noble angel!” (Qur’an, 12:31).

The body’s physical evidence of holiness is also used in the story of Moses’ prophecy. Islamic tradition holds that magical performances were highly appreciated during Moses’ era, and that he himself used miraculous acts to impress his opponents.<sup>10</sup> The Qur’an states that Moses was given nine evidences (Qur’an, 17: 101), and one of these nine evidences is his white hand, known as the *yed-i beyzâ* (Qur’an, 7: 108). When he was challenged by the Pharaoh to outperform the court magicians, Moses pulled out his hand out of his pocket; emanating the Divine light, this hand filled the audience with awe. Indeed, his hand gleamed to such a degree that the entire universe was filled with Divine light, even burning the infidels who were present there (Hindî Mahmûd, 2013: 528-529; 544).

According to Islam, the Prophet Muḥammed was the last in the long line of prophetic figures. He is associated with the *Nûr-ı Muḥammedî* (The Light of Muḥammed), also known as *Hakikat-i Muḥammediye*, which is believed to be a blessing, a truth that represents the spiritual figure of the Prophet (Rubin, 1975; Gruber, 2009). Not surprisingly, his body appears as the most marked among all prophets in order to emphasize his being the final one. He was reportedly born already circumcised, a highly significant feature given the importance of circumcision among the Abrahamic commands; being born with this act already completed indicates that he is of direct Abrahamic lineage (Kister, 1994).

The other evidence for his sanctity is his birthmark, a large mole on his back. Interestingly, while moles were seen as signs of the devil in early modern Christian Europe, Veronique Dasen has demonstrated that moles were interpreted as a sign that a body is prophetic since ancient times (Dasen, 2015). While Muḥammed’s light is described as an indication of his place in the prophetic lineage, having been carried from Adam to Muḥammed, the *ḥatmü’n-nübüvve* (the seal of prophecy) emphasizes the idea that God perfected and closed the door to prophecy by sealing it with Muḥammed through his mole. The Qur’an states that Muḥammed is the messenger of God and the last of the prophets (Qur’an, 33:40), yet the mole is only detailed in hadith. The *ḥatmü’n-nübüvve* is physical proof of him being a true messenger of God with hadith descriptions of its size, shape, and place on his back or shoulders.<sup>11</sup>

In his well-known story, İbn İshâk relates how a Christian monk, named Baḥîrâ, accepted this mole as physical evidence of Muḥammed’s prophetic

<sup>10</sup> Within the Judaic tradition, Mūsâ is described as having leprosy, and the story of White Hand is used to show his miraculous healing. In contrast, the Islamic version of the story dismisses the story of leprosy, keeping his body perfect and healthy. See, Exodus 4:6-8.

<sup>11</sup> See, for example, Sahih Bukhari 7:574; Sahih Bukhari 4:741; Sahih Bukhari 1:189; Sahih Muslim 4:5793.

status. As İbn İshāk tells, the Prophet used to travel with his uncle when he was a child. During a trip to Syria, Baḥīrā identified him, having studied old manuscripts and been waiting for a prophetic figure to come during his time (Bahkou, 2015). While the caravan was passing by, Baḥīrā noticed a cloud overshadowing Muḥammed specifically and separately from other people. He also noticed the tree that lowered its branches over the caravan to provide further shade. He immediately realized that an extraordinary person was traveling in this caravan, so he invited them to come and eat with him. The story continues as follows:

When the people had finished eating and gone away... Baḥīrā began to ask him [Muḥammed] about what happened in this (Ṭ. waking and in his) sleep, and his habits, and his affairs generally, and what the apostle of God told him coincided with what Baḥīrā knew of his description. Then he looked at his back and saw the seal of prophethood between his shoulders, in the very place described in his book (*The Life of Muhammad a Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh with Introduction and Notes by A Guillaume*, 2012: 80).

As soon as he saw “the seal of prophethood,” Baḥīrā realized that Muḥammed was the awaited prophet. In addition to this mole, Muḥammed appeared to perform miracles through his body. Cābir bin ‘Abdu’llāh narrates how water flowed from the Prophet’s fingers when he and his followers did not have enough water:

I was with the Prophet and the time for the ‘Asr prayer became due. We had no water with us except a little which was put in a vessel and was brought to the Prophet. He put his hand into it and spread out his fingers and then said, “Come along! Hurry up! All those who want to perform ablution. The blessing is from Allah.” I saw the water gushing out from his fingers. So the people performed the ablution and drank, and I tried to drink more of that water (beyond my thirst and capacity), for I knew that it was a blessing. The sub-narrator said: I asked Jabir, “How many persons were you then?” He replied, “We were one-thousand four hundred men.” (Bukhari, Book 7: Volume 69: Hadith 543)

Like the prophets, the preeminent Sufi bodies are also depicted as perfect in shape and form, a stage for the display of holiness and Divine intimacy. However, perfection is not the only shared aspect of the Sufi bodies and the prophetic bodies. Except for a few female sufis (i.e. Rābī’atū’l-‘adaviyye, an eight-century female Sufi), the numerous hagiographical narratives are dedicated mainly to the male Sufis. Their physical appearance is described in the way their disciples are affected by their charismatic appearance. Similarly, Sufi bodies are free from disability and deficiency. Most of them are defined as

seyyids, the direct descendants of the Prophet, which inherently dismisses any possibility for physical deficiency and establishes the holiness of these figures.

Hagiographical texts function to sanctify individuals whom the Qur'an does not recognize as prophets or messengers of God, attributing to them certain distinguishing marks, physical characteristics, and saintly miracles. An anecdote in the *Velâyet-nâme* of Hâcî Bektaş Velî, a 15th-century saintly figure of Anatolia, is one of the most striking hagiographical narratives, linking Hâcî Bektaş Velî directly to 'Alî and the Prophet.

When the Sufis of Khorasan visit Şeyh Loğmân-ı Perende to congratulate him on his pilgrimage, they notice a new fountain. Loğmân-ı Perende explains that this fountain is the miraculous deed of Hâcî Bektaş. Loğmân-ı Perende's response surprise these saints, since Hâcî Bektaş is only a small child. In awe, they ask him to show evidence of his sainthood:

Looking at [him], the Sufis of H̱orāsān said, "This is a child yet. Where did he receive such sainthood?" The key of the gate of wisdom, that is H̱âcî Bektaş-ı Velî, opened his blessed mouth [and responded], "I am the lion of the Lord of the universe; the pedigree of that wine-pourer of paradise [referring to the Prophet Muḥammed]; and the secret of 'Alî, who is the essence of sainthood and the leader of the believers. Such sainthood and miracles have come to me as part of [my] inheritance. It is not surprising to see such signs in our pedigree since this is our portion from God." Having heard that, the saints of H̱orāsān said, "If you are indeed the secret of 'Alî, the shah of the heroes, show us your signs; [so that] we confirm you [as the descendant of 'Alî]. H̱âzret-i H̱ünkâr H̱âcî Bektaş the saint (may God sanctify his secret) asked them, "Do you know what the sign of H̱âzret-i 'Alî is?" They replied, "One of 'Alî's signs is that there was a green mole radiating from his blessed palm." H̱âzret-i H̱ünkâr H̱âcî Bektaş the saint (may God sanctify his secret) opened his blessed palm [and] showed [them]. They saw the beautiful, green mole radiating from his blessed palm. Then they said, "There was a beautiful, green mole radiating from his ['Alî's] blessed forehead as well." H̱âzret-i H̱ünkâr revealed his forehead. The aforementioned mole was there on his forehead (*Velâyetnâme*, 2007: 9v-10r).

That H̱âcî Bektaş shows his palm and forehead with no surprise and question when he is asked to prove his sanctity and sainthood through a physical sign on his body, and the Sufis' immediate belief in and approval of H̱âcî Bektaş's sainthood, shows that it is not surprising to early modern readers to confirm and prove one's holiness through bodily marks.

Bodily marks maintained their evidentiary role for holiness in later periods as well, as can be seen in the letters of the Ottoman sultan Murād III, who was a disciple of the Halveti master Şücā` Dede. Upon his submission, Sultan Murād began sending dreams and mystical experiences in letter form to his master. In these letters, compiled at the dawn of the second Islamic millennium (H. 1001/1592), Murād appears to have portrayed himself as the awaited Messiah. In a way, the letters serve as evidence of his holiness and even of his being the Pole of Poles, the highest rank in the spiritual hierarchy. Among numerous letters, the following is particularly significant for our purpose here, for it attempts to confirm Murād's holiness through his body. Just as the Prophet is shown the situation of people in Paradise and Hell during his accession, so too is Murād. First, he hears a voice from God that invites him to the otherworld:

“Show Paradise and Hell to my servant [Murād]: Let him see what I have prepared for my servants in Paradise and Hell so that he informs my other servants.” Upon saying this, they showed this poor one the levels of Paradise and Hell, the rewards for the pious people, and the tortures for the rebellious ones. There were people divided into groups burning in Hell. Naked [with no protection], I walked through the flames, but with the help of God, no harm came to me. And I returned to the Earth and laid down on my bed. Yet, I was reciting the name of God and shaking (*Kitāb-ı menāmāt*, 43r-43v).

265

This dream account is also significant as it functions to establish the Sultan as a blessed friend of God whose body is protected from the fire, just like the Prophet Abraham's. Furthermore, the holiness of these prophets' bodies is proven by their non-decayed state after death. The tradition holds that the bodies of prophets and saints do not become decayed. One of these non-decayed holy bodies is that of Arap Baba, a saintly figure and Seljuki commander who came to Eastern Anatolia to conquer Harput in the thirteenth century. A non-decayed body in a glass cabinet is still on display in Harput (Elaziğ) as evidence of Arap Baba's holiness (Oymak, 2013).

The prophetic and saintly figures perform miracles not only through their own bodies, but also through those who suffer from physical deficiencies or health problems. Healing leprosy, epilepsy, blindness, and madness are among the most common miracles that can be found in the biographies of prophets and saints. The Qur'an recounts how Jesus heals the blind and the leper (Qur'an, 3:49). Similar to the Gospels of Matthew (17:14–20), Mark (9:14–29), and Luke (9:37–43) that narrate how Jesus cast out the evil spirit from a boy with epilepsy

who has just had a seizure, thereby curing him,<sup>12</sup> a hadith account details how Muḥammed heals the cause of epilepsy (Ibn Kathir, 2001: 76).<sup>13</sup>

The hagiographical narratives are replete with such miraculous healing stories as well. The hagiographer of Şeyḫ Üftâde (d. 1580), an Ottoman mystic, relates the following well-known story regarding a woman who suffer from epilepsy. A man visits the Şeyḫ a few times to ask him to pray for his wife's remedy. The Şeyḫ gives him a piece of paper, tells him to take that paper to a certain location, and instructs him to draw a circle and sit inside it. The man does as the Şeyḫ instructs. While sitting inside the circle, he sees a mighty monarch approaching with numerous soldiers. The monarch reins in his horse and asked the man what he wishes for. After conveying the greetings of the Shaykh, the man submits the paper to this "Shah." After reading the message, the latter commands his soldiers to bring the "black" cripple jinn who is the cause of the epilepsy and kill him. When he is killed, the jinn turns into a dead snake, and the woman recovers from her illness (Menâkıb-ı Hazret-i Üftâde, 1996: 29-31). The hagiographer thus demonstrates the spiritual power of the Shaykh by healing and transforming the bodies of the seen and unseen creatures to establish his protagonist as an established saint.

Another saintly miracle relating a transformation story is related by the hagiographer of Ḥācım Sultân, the foremost successor of Ḥācī Bektaş. The saintly power of Ḥācım Sultân empowers him to easily change the sex of a young girl. While he wanders in the villages of Menteşe, in southwestern Anatolia, he stops in a small village to spend the night at the house of the most prestigious man in the village—a wealthy man with a daughter. Yet, the man refuses to invite Ḥācım Sultân to his house, saying that he has hosted many Sufis and begged them for help to have a son. He has spent his money on this hope, but is still unable to find a true Sufi who could help him, and thus he has a daughter, not a son. Out of disappointment, since the man refuses to host or honor any more Sufis, Ḥācım Sultân and his disciples are left on the street with no place to go. In the end, Ḥācım Sultân decides to visit the man, despite the man's views. Arriving at the man's house, he stretches his hand toward the door, saying, "In the name of God, the most gracious, the most merciful." The door opens on its own. The man's daughter is lying on her bed. Ḥācım Sultân approaches her, and passes his hand over her from head to toe, praying for her at the same time. At that moment, the girl's female organs are transformed into male organs. The hagiographer confirms that the man is happy with this miracle, and his daughter, now a son blessed by Ḥācım Sultân, agreed to be his disciple (Velâyetnâme, 2007: 137r-138r).

<sup>12</sup> Matthew, 17:14–20; Mark, 9:14–29; and Luke, 9:37–43. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: Revised standard version, containing the second edition of the New Testament and an expanded edition of the Apocrypha* (Eds. Herbert G. May, Bruce M. Metzger). (New York: Oxford University Press, 1977).

<sup>13</sup> Hafidh Abi Al-Fada'ah Ismail ibn Kathir, *Book of Evidences: The Miracles of the Prophet* (P. B. U. H.) (Trans. Ali Mwinyi Mzima and Ibn. R. Ramadhan) (Al-Mansoura: Dar al-Gad, 2001), 76. Quoted from Musnad Imam Ahmad, vol. 1, 268.

In addition to healing the sick, transforming bodies, and changing one's gender, the protection of others' bodies from aging is also narrated as evidence of a man's holiness. An oft-quoted hadith account reports that one day the Prophet wanted to drink water, and Ebū Zeyd 'Amr İbn Aḥṭab el-Enṣārī of Beni Ḥazrec brought a glass of water for him. When Ebū Zeyd 'Amr noticed a piece of hair floating in the water, he removed it. Witnessing this gesture, the Prophet prayed for him, patting Ebū Zeyd 'Amr's face and saying "O God, beautify him [Ebū Zeyd 'Amr], and keep his beauty." It is reported that Ebū Zeyd 'Amr lived for 120 years, but his face did not age, nor did his hair and beard turn gray.<sup>14</sup> In a similar manner, Ottoman sultan Murād III wrote a Divine Inspiration that occurred in his heart, saying "Whoever looks at your blessed face, indeed the fire of Hell is forbidden to harm him. O the beloved of God!" This ability to protect others from physical harm aims to further establish him as a saintly figure (*Kitāb-ı menāmāt*, 30v).

The holy people do not make changes only to human or jinni bodies. There are also anecdotes regarding their spiritual ability to give life to inanimate things. The Qur'anic stories of Abraham and Jesus with the birds are two such narratives that demonstrate the power of the prophets to touch the souls of those who seek reassurance and satisfaction for belief and proof:

And when Abraham said: 'O my Lord, show me how You give life to the dead.' He said, 'Do you not then believe?' He said, 'Yes indeed but to satisfy my own heart.' He said, "Take four birds and cut them into pieces. And then place a portion of them on every mountain. Then call them. And they will come to you in flight and know for certain that Allah is All-Mighty. All-wise (Qur'an, 2: 260).

267

While İbn Kesir's *Kıssaṣu'l-enbiyā* elaborates on this verse that Abraham did as he was commanded, he emphasizes that Abraham's request was not caused by doubt. Rather, it was a desire "to watch it by his own eyes and go from the stage of the certainty of knowledge to the stage of the certainty of vision" (Ibn Kathir, 2003: 182). İbn Kesir's explanation reflects pre-modern believers' need for visible and concrete evidence, and the role that the body plays as an easily accessible and visible form of evidence. The most popular interpretation of this verse is that Abraham was ordered to take these birds, to physically cut them into pieces, and to place each of these pieces on separate mountains. When Abraham called to them, Allah caused their parts to be rejoined and refilled with pulse and life. They then flew to Abraham with a speed that showed no sign of trauma -no sign that they had just been dismembered and scattered. And in this way did God show His prophet how He gives life to the dead. Abraham did not have doubt, he had certainty that Allah gives life and causes death; what he wanted to know was "how" Allah gives life to the dead.

<sup>14</sup> Tirmizī, *Menākīb* 6; Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, Vol. 77, 341. İbn-i Ebi Şeybe *Müsned*, 316-327.

What he sought was thus a higher level of certainty that directly engaged his heart and eyes.

While Abraham cuts the birds into pieces and brings them back together, Jesus gives life to a piece of clay, which then becomes a live bird when he blows into it (Qur'an, 5: 110). The fact that such miracles are named "clear proofs" (*beyyināt*) and "signs" (*āyet*) in other Qur'anic verses demonstrates how their power and ability to bring about physical change on bodies are perceived and used as concrete evidence of prophets' sanctity (Qur'an, 3:49; 5:110). The physicality of certain bodies can also point to their heroic status.

#### 4. Heroism

In the *Ġarīb-nāme*, one of the most important works nourishing popular religious mystical culture in the fourteenth century, 'Āşık Paşa (d. 1333) provides a detailed and straightforward definition of *alp*, a term used to describe brave Turkish warriors. Accordingly, *alp*-hood required nine essential elements: a solid heart, strong muscles, determination, (a special kind or especially elaborate or militaristic clothing) attire, a horse, a bow and arrow, a sword, a dagger, and a beloved. To 'Āşık Paşa, strong muscles are an essential characteristic of a heroic man, just as they have been traditionally considered features of heroic figures in the physiognomy books. In studying the heroic bodies of Islamic literature, the physiognomists offer noteworthy insight. They claim to trace the heroic nature of individuals through their body's physical features: a thick, short, hairy neck like a lion; an open chest; a wide back; big and fleshy feet with lots of veins; eyebrows that are close to the eye; a big and wide mouth; a long, bony nose; a deep, strong voice; thick hair; and short height are all defined as the indicators of courage and bravery. Men embodying these features are more likely to have a heroic personality. The authors of these physiognomy books further elaborated that if a man's arms extend to his knees, this too is a sign of nimbleness and heroism.

The physiognomists offer more than just potential heroic traits and attitudes: they also address the lack of necessary features to act heroically. Thin fingers and small ears are signs of cowardice, for example, while constant blinking is a sign of fear. Likewise, these authors list a narrow back and missing teeth as indicators of weakness.

Even so, the texts dedicated to the significant Muslim heroic figures do not always portray their protagonists as muscular figures with large mouths or long, bony noses as outlined by the physiognomy authors. For example, in the *cenk-nāme* (the book of battle) narratives 'Alī's physical features are left vague. What follows is a relatively detailed description of 'Alī that is seen rarely in the texts:

He was of medium height. His chest was flat, and he had hazel-colored eyes [*ala göz*] ... he had a thick beard ... and he had a big



belly, and whenever he looked at infidels' faces, they would get scared and shake like an autumn leaf, and with that blessed body, he would not eat for three, four, five days. There were times that he would not eat for seven, eight days (Şemseddin Sivasi, 2017: 460-461).

However, this relatively detailed description given in the above passage from the *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn* does not appear in the narratives titled the *Cenk-nâme*, in which 'Alî is called *Şâh-ı Merdân* ("The Sultan of Men"). Instead, in these latter works his heroic nature is implied through his other features, namely his success in numerous battles and fights. While his physical appearance is not portrayed in detail, what he does with his body and with his voice is described fully. For example, when he shouts, his voice shakes the earth and skies (Demir and Erdem, 2007: 55/43r). He breaks down the doors of palaces, shakes the walls, and sometimes even causes earthquakes due to the sheer power of his voice:

... While sitting, Pâdişâh-ı 'Âķ said, "O Şâh, what a strong earthquake it was!" Şâhin Şâh responded, "I am afraid 'Alî is breaking down the door of the palace." Pâdişâh-ı 'Âķ said, "O Şâh, what a strange fool you've become! 200 men cannot move this palace's door. Besides, Kâhîrîmân-ı Kâtil built this palace. Who is 'Alî that he can break down this door on his own?" Şâhin Şâh replied, "You don't know 'Alî. First, see the door!" While they were in such conversation, Şîr-i Hüdâ ["The Lion of God"] pushed it once and shouting "O, Allâh!" he broke down the door and threw it away on his second try. Yet, such a move occurred within the palace that many walls got cracked. Those within the palace thought it that a part of the palace collapsed to the ground. Then, the Şâh-ı Merdân (the shah of men) entered [the palace], pulling out his [sword] Zü'l-fikâr and walked to the throne. That night, the Şâh-ı Merdân saw who was alive and who would walk to him [to fight] despite 'Alî's awe. The Şâh-ı Merdân saw Şâhin Şâh and 'Alî sitting on the throne. While they were looking around, saying this and that got cracked, Hâzret-i 'Alî let out such a yell of heart and soul that sounds echoed like a tiled bowl inside the palace. Due to this shout [of 'Alî], Şâhin Şâh lost his mind and fell on the ground on his face (Demir and Erdem, 2007: 130/194v-195r).

Similarly, the legendary epics do not describe the body of Hâmezâ, the Prophet Muḥammed's heroic uncle, in detail either. In the *Hâmezâ-nâme*, a fifteenth-century text that includes 150-200 stories in fifty to sixty binders, Hâmezâ is not depicted as a tall, large man; yet he is still a threat to his enemies and unbelievers. While the author largely ignores his physical appearance, all the living creatures in nature are amazed by Hâmezâ's warrior-hood and combat skills (Sezen, 1991: 51). Like 'Alî, by shouting, he can destroy walls and doors (Sezen,

1991: 76v-77r). The narrator relates the astonishment and confusion of Ḥamza's enemies about his extreme heroic deeds, which he has accomplished despite his short height. Lendihā, for example, explains this apparent mismatch:

... Kīfāl Hindī introduced himself and asked: "O Lendihā, what kind of person is Ḥamza and how did he defeat you with this [short] height and make you his servant in spite of your strong muscles?" Lendihā replied: "Look, O brave [man], the skill is not in a tall height; power comes true through muscles. Ḥamza is not very tall, yet he is still the Šāhib-ḳirān ["The Master of the Auspicious Conjunction"] (Sezen, 1991: 14v).

As Lendihā's answer shows that while Ḥamza's height is not considered to be significant, his muscular body is considered to be an important feature of his heroic nature. Similarly, 'Ömer 'Ayyār, one of Ḥamza's great warriors, was a short, petit man. (Sezen, 1991: 68r). While Ḥamza and 'Alī are reported to have been short men, Baṭṭal is tall with an apparently muscular body (*Battalname*, 1996: vol. 1, 336). This variety in the physical appearances of the protagonists thus suggests that there was no fixed form that was used as a stencil for all Muslim heroic figures. This indicates that what is important, what makes a body a hero, is not the way that it looks, but rather the way that it functions. This emphasis on the functional use of the body is depicted clearly in two different versions of the story of Oğuz Kağan.

270

According to some scholars, the legendary Oğuz Kağan was the same person as Mete Ḥān (Mòdú Chányú, d. 174 BC), who is believed to have been the founder of the Hun Empire, itself popularly considered to be the first Turkic political entity in Central Asia. *The Epic of Oğuz Kağan*, which narrates the life story and adventures of Mete Ḥān, is therefore seen to be one of the earliest Turkish epics. Two short extracts from the story of Oğuz Kağan vividly demonstrate how much Islam, as a belief system, has influenced self-perceptions, and the extent to which it has shaped the self-understanding of men in different places and times.

We have three different versions of this epic. The first, which is in Uyghur Turkish and reflects the pre-Islamic narrative, describes Oğuz Kağan as follows:

Ay Kağan [his mother] gave birth to a green-eyed boy whose face was the sky, whose mouth was fire, and whose hair and eyebrows were black. He was more beautiful than even the good fairies. After sucking the first milk from his mother, he began speaking and asked for raw meat, soup, and wine. In 40 days, he grew up and began walking. His feet became like those of a bull, his belly like that of a wolf, his shoulders like those of a weasel. And his chest was as hairy as a bear. His body was covered with hair from the toe to the head (Bang vd., 1988: 13-14).

The other two versions of the text reflect an Islamic interpretation of the epic. The description of our hero in the *Câmi'ü't-Tevârih* (Compendium of Chronicles) of the thirteenth-century Ilkhanid historian, Râşhidü'd-dîn Fażlu'llâh, offers a different set of details from the earlier story:

[Kara Han, the father] had a baby son who was worthy to be a sultan. Three days and nights, he did not suck his mother's breast. In the end, his mother lost all hope for the baby's life. [...] One night, she had a dream in which the baby said: "If you want me to suck your breast, declare the oneness of God..." She had the same dream for the following three nights. Yet, since she was of an infidel clan, she could not tell anything to anyone. Eventually, in secret from her husband, she declared the belief in one God. Then, she prayed to God, saying "Oh God, turn this poor one's milk into the taste this baby would enjoy." At that moment, Oğuz began drinking her milk immediately (Togan, 1972: 17).

Here, we can clearly see how the Islamification of the story re-defines its protagonist. While in the pre-Islamic version, the characteristics of wild and strong animals are attributed to the protagonist and his physically strong nature, in later versions it is his Islamic belief that becomes the essential feature. With Islam's monotheistic understanding of a single formless God, the hero's resemblance to nature is no longer tenable. The story demonstrates how Islam has influenced self-perception, bringing about a different understanding of the embodiment of heroism. In other words, how the owner of the body uses his body comes to matter more than the physical appearance of the body itself. This understanding of the body requires the active involvement of the body in physical fights. The hero has to take his body to the battlefield and physically face his rival/opponent in person. Success in physical fighting necessitates the hero being able to protect his body, which in turn requires him to obtain certain skills, such as shooting arrows, riding horses, throwing maces, and wrestling. Such skills require the kind of physical training that provides full control over one's body.

Of course, such skills alone does not make one a hero. Heroism is a state that can be reached through challenging, facing, and defeating an opponent, as the term *ghazi* (holy warrior) suggests. That is, no matter how brave or how skillful one is, he cannot obtain the honorific title of *ghazi* by sitting at home. Shooting arrows, riding horses, throwing maces, or wrestling are no more than performative shows when they do not make the person, who is decorated with these skills, successful in a physical struggle. Thus, Islamic heroic texts focus on a hero (male, of course,) who is always placed and portrayed in a fight with his enemies, whether they are human beings, wild animals, or supernatural powers. The protagonist is expected to defeat the other power by using his skills, his war tools, his riding prowess, and most importantly his body. The protagonist might

be wounded during a challenging fight, but this would be considered a mark of his heroism; leaving a mark on the body of his opponent is considered a disgrace for that opponent.

It is important to note that heroism is legitimized only through the bodies of other (adult) male figures. Killing a woman or a child, marking their bodies with war wounds, or cutting off their body parts are not considered to be the signs of a hero. Legal texts on war laws indicate that hurting women and children during war is not acceptable. What makes the hero stand out among thousands of male warriors is the number of specifically male bodies that he cuts off or completely destroys. The more male bodies he damages, the more he is acknowledged as a hero. For example, in the *Cenk-nâme*, 'Alî is praised for the number of the *male* bodies [of his opponents] that he slaughters or cuts off during battle.

In case of death during a battle, what seems to be most significant is maintaining the integrity of the protagonist's body while deconstructing the integrity of his opponent. The Muslim heroes' martyrdoms are announced without details of what happened to their bodies. In the narratives relating their deaths, there are no legs and arms cut off or heads rolling on the ground, except those that belong to the protagonist's opponents. Being unable to maintain the integrity of their own body is a disgrace for early modern Islamic heroes. In the *Şaltık-nâme*, Tül, the leader of the infidels in the story, loses his arm in battle. He is then offered the chance to have his body parts reunited if he converted to Islam by Şaltık:

O Tül! Be a Muslim; I will pray for you so that your arm may be attached to your body again, and you may become a full-bodied one with the grace of God (Demir and Erdem, 2007b: 171/T298-T299).

Şaltık's proposal to Tül demonstrates the significance of the body's integrity as well as the miraculous power of Şaltık as a Muslim in the minds of medieval Muslims. If bodily strength, power, and integrity are critical for defining warrior-heroes, a different set of physical characteristics underscores the bodies of lovers.

### 5. Love

In Middle Eastern literature, love is structured as a triangle with three main figures: a lover, a beloved, and a rival. While the lover is most often either the poet himself or a poet-persona, the beloved could be the sultan, another person in a higher social position than the writer, or an actual beloved. The third figure in the love triangle is the rival, which could be either a person or a thing that obstructs the relationship between the lover and his beloved.

The bodies of the lover and beloved are described in detail, albeit in a clichéd form. Resembling the Huris in the Qur'an, the features of the beloved in

lyrics, both female and male, represent a fixed and clichéd beauty, with a body like a cypress tree, black hair and eyes as dark as night, a round face like a full moon, small red lips as red and round as a newly blossomed rosebud, white skin as shiny as silver, white teeth as bright as pearl, and tiny facial peach fuzz (Ünlü, 2009; Gasimova, 2013a). There are no grammatical gender markers in Turkish that distinguish gender in the third person. Thus, the same metaphors and clichéd images of the bodies of the beloved, whether female or male, named or nameless, appear in *ğazels* (lyrics), *meşnevîs* (romances), *hammâmiyes* (poetic forms dedicated to the features of a bathhouse and depictions of a beloved in a bathhouse), and the *şehrengîzs* (romances dedicated to the beauties and beautiful girls and boys of a city).

This standardized beauty of the beloved is also repeated in depictions of the physical depictions of the lover in popular love stories, such as *Leylâ vü Mecnûn*, *Ferhâd u Şîrîn*, and *Yûsuf u Zuleyhâ*. Of these, *Leylâ vü Mecnûn* is one of the most popular love stories in the Islamic world from the Caucasus to Africa and from the Atlantic to the Indian Ocean (Kuru, 2016). *Leylâ*'s fixed beauty features are also used for *Mecnûn*, the male protagonist of the story. When the two lovers first meet at school, their beauty is thus defined in similar terms: both have a stature and form that were divine creations; eyebrows as lovely as twins, forming one; eyelashes curving from their lids; black eyes; cheeks flushing red; a mole like a black pupil of sight; pearly white teeth; a round dimpled chin. *Mecnûn*'s body is also described as a stately figure, cypress statured (Fuzûlî, 87/249-90/249).

Their two bodies, however, are not treated identically. While the body of the beloved is static and remains unchanged, the lover's body shows drastic changes as his love transforms him. When he is separated from *Leylâ*, the healthy and beautiful body of *Mecnûn* turns into a weak, unhealthy, unattractive shape. He loses weight, his skin becomes pale, and even his bones can be seen due to his weakness. The impossibility of their love makes him wander in the desert, becoming friends with wild animals and birds. His hair becomes a matted nest for birds. The round, bloody wounds on his body, his pale skin, tiny and weak body, and tears running from his eyes demonstrate his pain and determination for love. (Fuzûlî, 130-131/262-263) (Figure 2)

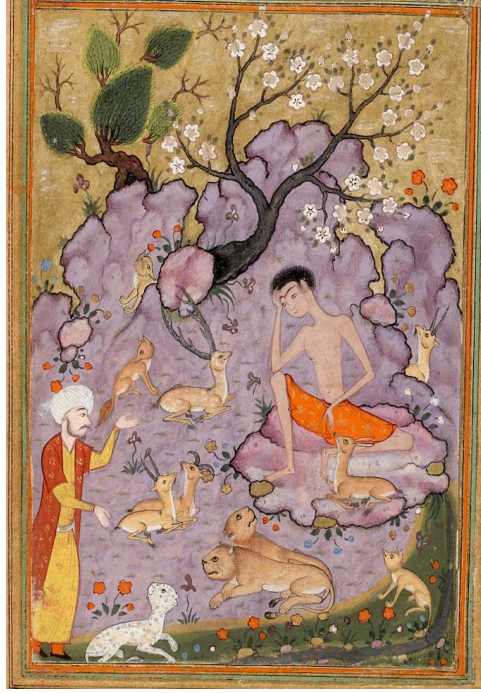


Figure 2. Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, fol. 1v.  
Bibliothèque Nationale de France, Turc 316.

Mecnûn's deformed and ill body is highly idealized by the poets and used as an ideal form of the lover's body in the poetic tradition. It is identified with the Arabic letter *dâl* ( د ), which looks like a bent stick, suggesting that it is bent due to the pain of impossible love and physical weakness. The lover feels and physically embodies the pain of love. In the exaggerated images of poets, his wounds, constantly bleeding, cover his body and face. Due to their clichéd shapes, these wounds resemble red tulips, certain Arabic letters, and instruments of war. While the round wounds are equated with either red tulips, because of their color and shape, or the Arabic letter *nûn* ( ن ); the long wounds are symbolized by the letter *elif* ( ل ), as the sixteenth century poet Bâkî writes in the following couplet:

With love, cut [the letter] *elifs* on your chest

So everyone would know you love that cypress tree (*Bâkî Dîvânî*,  
1994: 210/1)

Bâkî repeats here the common literary symbol of the cypress tree, the symbol of the beloved's height due to its shape, along with the letter *elif*. The beloved, whose body resembles a cypress tree, opens wounds in the shape of

the letter *elif* on the lover's body. These long cuts on the lover's body are imagined as having been opened by the beloved's eyelashes, eyebrows, and dimples, which are depicted in the romances, in turn, as sharp war tools, that is, daggers, knives, arrows, swords, and spears. In other words, the beloved's very features are re-imagined and described as murder weapons. The eighteenth century poet Rāsih's distich shows how eyelashes are depicted as soldiers lined up on the eyelids of the beloved, throwing arrows to the lover:

Don't let your eyelids droop so languorously that your eyelashes do not overlap

Don't shoot arrows on top of arrows at the wound of my chest  
(Akkaya, 2007)

The body of lover (poet) is also often depicted as a reed, which is perceived as a metaphor for the human being in the exegesis of Rumi's *Mesnevi* (Demirel, 2007). He is as thin as a reed, covered with round wounds like the holes on the reed. Furthermore, the reed's crying sound reminds the poet of the moaning that the lover makes for the beloved. A fine example of the body as a reed can be found in the words of the fourteenth century poet Kadi Burhāneddīn, who states "My body is like a reed" due to its wounds (*Kadi Burhāneddīn Divanı*, 1980: Gazel 336/5; Zavotçu, 2009).

In Ottoman poetry, Bāṭinī and Melāmī dervishes cauterized their chests as a means to tolerate the pain of love. These cautery wounds typically took the shape of a flower, most often a rose, although they could also represent the motif of fire, cosmic figures (i.e. the Sun and planets), different objects (i.e. a wineglass full of wine), or human body parts (i.e. lips). Once the wound started to heal and to scab, its color darkened. Its new shape and color then triggered the imagination of the poets, seeming to represent different flowers, objects, birds, or butterflies. In nomadic cultures, animals were cauterized with their owner's marks, in order to distinguish which animals belonged to whom. Over the time, the practice was also used to heal some diseases. Finally, it became a mark of lovers among the Bāṭinī and Melāmī dervishes who wanted to be noticed and distinguished for the pain of love that they experienced (Avşar, 2009).

Despite their similarities, then, what distinguishes the body of the lover from that of the beloved is the transformation of the lover's body. Love is seen to occur in the heart, but displayed on the body, similar to faith. While the lover's body is transformed into a weak form, no change appears on the body of the beloved. The beauty is the lover's, yet the deformation of the body symbolized the greatness of the lover's love. The beloveds remain beautiful, as if they are frozen in this physical form to keep them as the beloved. That is, beauty is the sign of the beloved, while a degenerated body is the sign of deep love.



## 6. Sexuality

Even though sexuality does not seem to have been an explicitly discussed topic in early modern Islamic societies, we know that it was experienced colorfully and vividly in private, and that erotic jokes, poems, and illustrations were openly shared in some gatherings.<sup>15</sup> What is significant for our purpose is that, to the early-modern physiognomists, one's high sex desire or lack of sexual desire is deemed to be just as traceable on the body as piety, holiness, heroism, and sinfulness. Muşţafá bin Bâli relates a story about a sultan famous for his piety who asks a talented artist to paint his portrait. The sultan then anonymously sends the portrait by courier to a highly knowledgeable physiognomist, İflimün. Upon seeing the sultan's portrait, "based on the evidence and signs in the painting," İflimün comments that the unnamed person in the painting is excessively lustful and inclined toward adultery. The courier interprets his words as ignorance and weakness in the science of physiognomy, and remains silent. When he conveys this interpretation of the painting back to the sultan, the sultan is highly surprised with İflimün's skills in physiognomy. He then visits İflimün and grants him gifts. The sultan eventually confesses that, "I am inclined to committing adultery, yet I protect myself from this fault with the help of God. Thus, this ugly fault does not happen to me." (Mustafa bin Bâli, 2014: 164/27v-28r).

276

The lesson to be taken from this story, according to our author, is that one should not assume immediately that the judgment made based on physiognomy books is wrong. One's natural inclinations, foretold by the physical nature of one's body, can be overcome with piety. On the other hand, the story is a clear evidence that, to physiognomy authors, certain characteristics on one's body reflect his/her sexual energy.

All genres discussed in this article thus far used the male body as a platform through which to discuss certain personality or spiritual features. Despite the existence of few texts dedicated solely to the physical appearance of women, such as a seventeenth century poet Enderünlu Fâzıl's *Zenân-nâme* ("The Book of Women") that describes the beauty and sexuality of women according to their race and where they are born, women are mostly absent from the literature.<sup>16</sup> The female body does become visible in limited entries on sexuality in some physiognomy books. One should keep in mind that while much of the physiognomy literature avoids private body parts, those that pay attention to sexuality do not only discuss the male body. Even here, however, except for a few exceptions such as Şeyh 'Ömer Hılvetî's *Kıyâfet-nâme* (1602) and İbrâhîm Hakkî's *Ma'rifet-nâme* (1757), there are almost no focused entries in the physiognomic manuals dedicated to the female body. The limited entries in

<sup>15</sup> Recently, there has been extensive research on love, sexuality, and texts in an Ottoman context. See, for example, Schick, 2004, Andrews, & Kalpaklı, 2005; Ze'evi, 2006; Kuru, 2007; Dalkıran, 2012; Anetshofer vd., 2016.

<sup>16</sup> Fâzıl-ı Enderüni, *Zenân-nâme*, British Library Or. 7094.

the texts by İbrâhîm Hakkı and Şeyh 'Ömer discuss how a sexually active female body can be understood, but do not trace a woman's personality based on her physical appearance (as they do for a man's).<sup>17</sup> Yet, here too, erotic texts, generally known as *Bah-nâmes*, attempt to discern the hidden sexuality of women, paying attention to their sexual organs, rather than to the women's personalities.<sup>18</sup> For example, detailed descriptions of the mouth, nose, chin, face, hair, and vagina are used to suggest the ability of a woman to give sexual pleasure to her partner:

There are such signs through which the degree of a woman's lust can be known. Wise people say that if a woman's mouth is big, her vagina is wide; if her mouth is small and narrow, her vagina is narrow. If her lower lip is fleshy, both sides of her vagina are fleshy; if her upper lip is thin, both lips of her vagina are as thin as filo dough. If her lower lip is thin, her vagina is dry. If the tip of her tongue is like a currant, her vagina is cold. If her nose is flat, she does not incline to intercourse. If the back of her arm is indented, she is very inclined to intercourse. If her hair is sparse, her vagina is shut. If her chin is long, her vagina is flat. If her face is big and fleshy, her vagina is big and it is favored to men. If her face is small, her vagina is small. If her face reddish and her eyes are blue, she is not lusty. If she laughs and moves a lot, she is lustful. If she enjoys dancing, she is lustful, if her upper legs are thin and ankles are big, her vagina is big. If her eyes are distinctive, her vagina is wide (Bardakçı, 2005).<sup>19</sup>

Clearly, as a vivid reflection of pre-modern pornography, these texts are not interested in a woman's personality, but only in the sexual benefits that could be obtained from her.

In physiognomy texts, sexual organs are "reproductive organs" or "tools," indicating that sex is perceived as an act that mainly facilitated procreation. They describe sexual organs as a means for the continuity of generations, as well as for satisfaction and joy. While the sexual organs are rarely mentioned, other individual body parts are used to diagnose the potential sexual performance of individuals. Excessive sexual desire and "the lack" of sexual desire can thus be diagnosed through individual body parts. According to

<sup>17</sup> On the *şehrengiz* literature, see *ibid.*, "Sunuş," 7-23. See also, Selim S. Kuru, "Şehrengiz: Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman Istanbul." in *Bulletin of the School of Oriental & African Studies* 79, no. 1 (2016): 190-192.

<sup>18</sup> On the Ottoman erotic literature, see İrvin Cemil Schick, "Representation of Gender and Sexuality in the Ottoman and Turkish Erotic Literature," *The Turkish Studies Association Journal* 28:1-2 (2004), 81-103; Tülay Artan and İrvin Cemil Schick, "Ottomanizing Pornotopia: Changing Visual Codes in Eighteenth-Century Ottoman Erotic Miniatures," *Eros and Sexuality in Islamic Art*, ed. Francesca Leoni and Mika Natif. Farnham: Ashgate, 2013, 157-207.

<sup>19</sup> Quoted from an anonymous *Bah-nâme* located in the private library of Murat Bardakçı. Murat Bardakçı, *Osmanlı'da Seks Sarayda Gece Dersleri* (Istanbul: İnkilap Kitabevi, 2005), 86-87.

Muṣṭafá bin Bâli, for example, the signs of excessive sexual desire are eyes similar to a lion, eyes similar to a goat, or small, bright, blue eyes; a face on which the right side is bigger than the left side; a hairy back or a hairy and curved back; a flat and stubby nose or a nose that falls over the face like a hose; deep voice or a very high voice; a fleshy neck; a long and large molar tooth; a goatee beard; large hands covered with long hair and hairy wrists or large hands and protruding knuckles and fingers with hair; flat and long fingers; and a bumpy head. By contrast, the signs of a lack of sexual desire were “very thick eyelids” and “excessive beauty spots on the face and body.”

While the male member, which is often ignored, represents masculinity in only a few texts, more importance is accorded to the other parts of the male body. For example, an extremely large sexual organ is a sign of strength and excessive desire for sexual acts, while an extremely small one indicates impotence and lack of desire for sex. While in most cases individual body parts are compared to each other, male to male, there are rare exceptions. For example, Muṣṭafá bin Bâli constructs the male body and its sexuality by comparing it to the female body. Strength defines masculinity and thus sexuality, and so therefore the male body’s relatively larger size is a definitional element of a man. His gendered perceptions create a certain idea of sex, based on what he calls evidence:

278

First evidence: Men’s bodies are tight; their eyes and nerves are strong; their feet are big and coarse; and their faces and skin are less beautiful than women. Second evidence: Men’s appetites are immense and their digestion is adequate [to their eating habits]; and their tolerance for movement and difficulties is high. Third evidence: Men’s pulses are strong and big. They have considerable bravery, effort, and wrath. Fourth evidence: Men are better than women in beauty of mind, contemplation, and obtaining knowledge. Fifth Evidence: Men are more generous and moral than women (Mustafa bin Bâli, 2014: 359-360/53v-54r).

All of these physical characteristics point to a man’s inherent sexuality. Muṣṭafá bin Bâli also offers evidence for being a woman:

First Evidence: Women’s bodies are loose and fleshy. Their thighs are rounded (fleshy), their faces are thin; their breasts are weak; their ribs are thin and small; even their feet are thin. Besides, the flesh that covers the nerves is “humid,” and even their nerves are soft. Second evidence: The females of all species have small heads. In addition, their hips and thighs are rounded (fleshy). And their calves are thick. Third evidence: Women are silent, and they don’t move a lot. Their souls are not stubborn, strong, or violent. Thus, they are easy to control. Fourth evidence: Their anger and inclination for revenge is small. However, they have many tricks, and they cross

boundaries. These are the signs of their weak personalities. Fifth Evidence: In terms of humanly acts and good personality, they are lacking (Mustafa bin Bâlî, 2014: 360/54r).

The text constructs masculinity and maleness in relation to the body by imagining manliness as a result of muscularity and body size, which in turn not only indicates a certain kind of sexuality, but also better intellectual and moral values than one could find in a lesser “manly man” or in a woman.

### Conclusion

The human body remains at the center of attention in Islamic tradition, as worship is still a combined experience of body and soul. The article has demonstrated the various ways that the body was used as a platform on which, and through which, certain values could be displayed in Islamic tradition as well as Ottoman literature. As we have seen, while legal texts understand the body as a mirror that reflects one’s piety and/or sinfulness in both this world and hereafter, literary genres have perceived the human body as a mirror through which one’s good or bad personal traits, faith, sanctity, and heroism, as well as depth of love and capacity for sexuality, could also be physically witnessed.

Each of these genres offers its own focus in creating its own world. For example, while the texts of the *kıssaşu’l-enbiyâ* focus on stories of the Prophet Muḥammed and other prophetic figures, the *ğazavât-nâme* or *cenk-nâme* texts focus on heroic stories of post-Islamic warrior figures, and the *meşnevîs* center on their protagonists’ passion for their beloveds. The physiognomy texts, for their part, trace personality features in accordance with a person’s bodily features. In each case, the physical, tangible body takes center stage as a means to perceive, evaluate, and judge the person inside of it.

While these genres, and others, have been studied either with a focus on their creators or the texts they encompass, we should not neglect the vigorous interaction that takes place between them. Even though the miraculous stories and exemplary personalities of the prophets are the emphasis of the *kıssaşu’l-enbiyâ* texts, such figures are employed in panegyric (*kaşîde*) forms to establish a standard form for their patrons. Comparative studies between genres would help us see how different genres converse with each other and complete each other like the pieces of a puzzle. The consequences of piety, for example, are transferred from legal texts to the *mîrâc-nâmes*, as we have seen in the fifteenth century anonymous Persian *mîrâc-nâme* of a Herati scholar. Likewise, the notable features of heroic figures are moved to the panegyric poetry to praise a ruler. What is most striking in relation to this study is that all of these genres use the human body as a platform to make their points tangible for their audiences. In fact, except a few rare texts, they almost exclusively use the male body to make their argument.

The reason for employing only the male body is, of course, the concept of *maḥremiyet* (privacy) of women in the Islamic tradition that requires hiding the female body from the public. However, women's most private bodily organs are discussed in detail by some physiognomists who describe them, making them quite visible through their words. Even though one cannot argue that early modern writers only perceived the female body as a sexual object, it is significant that the only way that women were made truly visible was through their sexuality and their ability to procreate. Then, as now it seems, women's bodies were not their own to do as they wished.

### Bibliography

- Akkaya, H. (2007). Râsih Bey'in 'üstine' redifli meşhur gazelinde ikilemelerin kullanılışı. *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, (2)3, 25-31.
- Andrews, W. G., & Kalpaklı, M. (2005). *The age of beloveds: Love and the beloved in early-modern Ottoman and European culture and society*. Chapel Hill: Duke University Press.
- Anetshofer, H. N., Hüner-cora, I., & Schick, I. C. (2016). Cinsel içerikli bir Osmanlı kıyâfetnâmesi: Ta'rîfnâme-i zenâne. *Toplumsal Tarih*, (270), 28-37.
- Artan, T., Schick, I. C. (2013). Ottomanizing pornotopia: Changing visual codes in eighteenth-century Ottoman erotic miniatures, F. Leoni & M. Natif, *Eros and Sexuality in Islamic Art (157-207)*. Farnham: Ashgate.
- Al-Ashqar, 'U. S. (2002). *The final day paradise and hell in the light of the Qur'an and Sunnah* (N. al-Khattab, Trans.). Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Al-Ashqar, 'U. S. (2005). *The final day the day of resurrection in the light of the Qur'an and sunnah* (N. al-Khattab, Trans.). Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Aramesh, K. (2009). The ownership of human body: An islamic perspective. *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, (2)4. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23908718>
- Avşar, Z. (2009). Âşîğın bedeninin göstergesi: Dağlama. In E. Gürsoy Naskali & A. Koç (Eds.), *İğdiş, sünnet, bedene şiddet kitabı* (pp. 167-182). Istanbul: Kitabevi.
- Bahkou, A. (2015). The monk encounters the prophet—The story of the encounter between Monk Bahîra and Muhammad as it is recorded in the Syriac manuscript of Mardin 259/2. *Cultural and Religious Studies*, (3)6, 349-357.
- Bâkî Dîvânı. (1994). (S. Küçük, Ed.), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Bang, W., Ergin, M., & Arat, R. R. (1988). *Oğuz Kağan destanı*. Ankara: Hülbe.
- Bardakçı, M. (2005). *Osmanlı'da seks sarayda gece dersleri*. Istanbul: İnkılap.
- Barlas, A. (2002). "Believing women in Islam" *Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Bashir, S. (2011). *Sufi bodies: Religion and society in medieval Islam*. New York: Columbia University Press.

- Battalname: Giriş, İngilizce tercüme, Türkçe metin, yorum ve tıpkıbasım* (Y. Dedes, Ed.), (1996). [Cambridge, Mass.]: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Bigotti, F. (Forthcoming, 2019). *Physiology of the soul: Mind, body, and matter in the Galenic tradition of the late renaissance (1550-1630)*. Turnhout: Brepols.
- Callard, F. J. (1998). The body in theory. *Society and Space*, (16)3, 387-400.
- Celâle'd-din Suyûti. (1997). *Reşfü'z-zülâl mine's-siħri'l-ħelâl*. Beirut: Mua'ssasa al-Intishar al-Arabi.
- Cunbur, M. (1987). Anadolu gazileri ve edebiyatımız. *Erdem*, (3)9, 777-807.
- Çakır, M. (2007). Kıyâfet-nâme'ler hakkında bir bibliyografya denemesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (5)9, 333-350.
- Çavuşoğlu, A. (2004). *Kıyâfetnameler*. İstanbul: Akçağ.
- Dalkıran, A. (2012). On yedinci yüzyıl Osmanlı minyatürlerinde sıra dışı bir eğilim: Müstehcenlik. *İdil*, (1)5, 112-131.
- Dasen, V. (2015). *Body marks - Birthmarks. Body divination in ancient literature and iconography*. In A. Shapiro et al. (Eds.). *Bodies in transition: Dissolving the boundaries of embodied knowledge* (pp. 155-177). Munich: Morphomata,
- Demir, N., Erdem, M. E. (2007a). *Hazret-i Ali cenkleri*. Ankara: Destan.
- Demir, N., Erdem, and M. E. (2007b). *Saltık-nâme I-II-III*. Ankara: Destan.
- Demircan, A., Keskin, Y. Z. (2009). İslam'da bedene işkence yöntemi olarak müsl. In E. G. Naskali & A. Koç (Eds.), *İğdiş, sünnet, bedene şiddet kitabı* (pp. 49-64). İstanbul: Kitabevi.
- Demirel, Ş. (2007). Mesnevî'nin Türkçe şerhlerinde ney metaforu. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik – Bildiriler* 1(1), 149-192.
- Çakır, M. (2007). Kıyâfet-nâme'ler hakkında bir bibliyografya denemesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (5)9, 333-350.
- Enverî. (2017). *Kıyâfetnâme numûne-i Enverî*. (B. Direkçi & H. Duyar, Eds.), Konya: Palet.
- Enverî. (2018). *Kıyâfet-nâme* (B. Elbir, Ed.), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Fâzıl-ı Enderûnî. *Zenân-nâme*. British Library Or. 7094.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and punish the birth of the prison*. (A. Sheridan, Trans.). New York: Vintage Books a Division of Randomhouse, Inc.
- Fuzûlî. *Leylâ vü Mecnûn*. Bibliothèque Nationale de France, Turc 316.
- Fuzûlî. (1981). *Leylâ vü Mecnûn*. (H. Ayan, Ed.). İstanbul: Dergâh.
- Gasimova, A. S. (2013a). The hair on my head is shining: Qur'anic imagery of the curl in classical Azeri-Turkish şüfi poetry. *Journal of Qur'anic Studies*, 15(1), 69-101.
- Gasimova, A. S. (2013b). Eyebrows in Islamic images and ideas. In J. A. Morrow (Ed.), *Essays on sacred symbolism* (pp. 169-183). North Carolina: McFarland.
- Giles, J. (1991). Bodily theory and theory of the body. *Philosophy*, (66)257, 339-347.
- Gruber, C. (2009). Between logos (kalima) and light (nur): Representations of the prophet Muhammad in islamic painting. *Muqarnas* (26), 229-262.

- Hafidh Abi Al-Fada'ah Ismail ibn Kathir. (2001). *Book of evidences: The miracles of the Prophet (p. b. u. h.)* (A. M. Mzima and Ibn. R. Ramadhan, Trans.). Al-Mansoura: Dar al-Gad.
- Halevi, L. (2007). *Muhammad's grave death rites and the making of Islamic society*. New York: Columbia University Press.
- Hilye-i Nebeviyye. TSMK, H 1251.
- Hindî Mahmûd. (2013). *Kıyas-ı enbiyâ peygamber kıssaları inceleme-tenkitli metin-tıpkı basım*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Hoffman, V. J. (1995). Islamic perspectives on the human body: Legal, social and spiritual considerations. *Embodiment, Morality, and Medicine. Theology and Medicine Book Series*, (6), 37-55.
- Hospers, J. (1967). *An introduction to philosophical analysis* (2nd ed.). London: Prentice Hall.
- İmam Ebû'l-Hasan el-Mâverdî. (1976). *El-ahkâmu's-sultâniyye İslâm'da hilâfet ve devlet hukuku*. (A. Şafak, Trans.). İstanbul: Bedir.
- İmam İmaduddin Abdul-fida İsmâ'il ibn Kathir Ad-Dimashqî. (2003). *700-774H, stories of the prophets (Peace be upon them)*, (Rashad Ahmad Azami, Trans.). Darussalam: Riyad.
- Kadı Burhaneddin divanı (1980). (M. Ergin, Ed.). İstanbul: Edebiyat Fakültesi.
- Kazuyo, M. (2017). *Beauty in Islam teachings of Rûzbihân Baqlî*. Albany: Suny.
- Khuri, Fuad I. (2001). *The body in Islamic culture*. London: Saqi Books.
- Kister, M. J. (1994). '... and he was born circumcised...': Some notes on circumcision in hadîth. *Oriens* (34), 10-30.
- Kitâbü'l-menâmât. Nuruosmaniye, nu. 2599.
- Kitâbü'l-menâmât: Sultan III. Murat'ın rüya mektupları. (2014). (Ö. Felek, Ed.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Köksal, H. (1984). *Battalnâmelerde tip ve motif yapısı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi.
- Kugle, S. (2007). *Sufis and saints' sodies: Mysticism, corporality, and sacred power in Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Kuru, S. S. (2007). Sex in the text: Deli Birader's Dâfi'u'l-gumûm ve Râfi'u'l-humûm and the Ottoman literary canon. *Middle Eastern Literatures*, (10)2, 157-174.
- Kuru, S. S. (2016a). Naming the beloved in Ottoman Turkish gazel: The case of İshak Çelebi (D. 1537/8). In Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as world literature II: From a literary genre to a great tradition the Ottoman gazel in context* (pp. 163-173). Würzburg: Ergon Verlag.
- Kuru, S. S. (2016b). Şehrengiz: Urban rituals and deviant sufi mysticism in Ottoman İstanbul. *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, (79)1, 190-192.
- Lange, C. (2007). 'On that day when faces will be white or black' (Q3:106): Towards a semiology of the face in the Arabo-Islamic tradition. *Journal of the American Oriental Society*, (127)4, 429-445.



- Lange, C. (2016). *Paradise and hell in Islamic traditions*. New York: Cambridge University Press.
- Lelic, E. (2017). Physiognomy (‘ilm-i firâset) and Ottoman statecraft: Discerning morality and justice. *Arabica*, (64), 609-646.
- Lennon, K. (2014). Feminist perspectives on the body. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (Ed.). Retrieved from URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminist-body/>>.
- Menâkıb-i Hazret-i Üftâde*. (1996). (A. Yüenal, Ed.). Bursa: Celvet.
- Mustafa bin Bâlî. (2014). *Risâle-i kiyâset-i firâset ilm-i firâset & yüzler hâli söyler mizaçlar, huylar, uzuvlar, dimağ, kalp, insanın dönemleri, insan türlerinin ahlâkı, ırklar, beldeler, mekânlar ve iklimler...inceleme-günümüz Türkçesi-metin-tıpkıbasım*. (R. Sarıççek, Ed.). İstanbul: Büyüyen Ay.
- Oymak, İ. (2013). Harput'ta bulunan kutsal mekânlar ve inanç turizmi açısından değerlendirilmesi. *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, Elazığ 23-25 May 2013.
- Özarlan, S. (2006). Peygamberlerin özelliklerinden erkek olmak ve düşündürdükleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (X/2), 109-121.
- Renard, S. J., (1993). *Islam and the heroic image: Themes in literature and the visual arts*. Columbia: South Carolina UP.
- Renard, S. J., (1985). Heroic themes in medieval islamic art and literature. *Journal of the Journal of Sophia Asian Studies*, (3), 167-189.
- Richardson, K. (2012). *Difference and disability in the medieval islamic world: Blighted bodies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Richardson, K. (2014). Blue and green eyes in the islamicate middle ages. *Annales Islamologiques*, (48)1, 13-29.
- Rubin, U. (1975). Pre-existence and light. *Israel Oriental Studies*, (5), 62-119.
- Schick, İ. C. (2004). Representation of gender and sexuality in the Ottoman and Turkish erotic literature. *The Turkish Studies Association Journal*, (28:1-2), 81-103.
- Schick, İ. C. (2007-9). Some islamic determinants of dress and personal appearance in southwest Asia. *Khil'a*, (3), 25-53.
- Schick, İ. C. (2017). *Hûbân-nâme-i nev-edâ. Bir İstanbul esnaf güzellemesi*. İstanbul: Kalem ve Hokka.
- Seyyid Lokmân Çelebi. (1987). *Kıyâfetü'l-insâniyye fi şemâilil-'osmâniyye*. İstanbul: Historical Research Foundation, İstanbul Research Center.
- Sezen, L. (1991). *Halk edebiyatında hamzanâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Swain, S. (2007). *Seeing the face, seeing the soul. Polemon's physiognomy from classical antiquity to medieval Islam. With contributions by Boys-Stones George, Elsner Jas, Gherseti Antonella, Hoyland Robert and Repath Ian*. Oxford: Oxford University Press.
- Şemseddin Sivasi. (2017). *Menâkıb-ı çehâr-yâr-ı güzün* (M. Arslan, Ed.). İstanbul: Şemseddin Sivasi Külliyyatı.
- Ta'likizâde M. S. (2016). *Firâset-nâme* (M. Gürbüz, Ed.). Ankara: Grafiker.

- Tarlan, A. N. (1964). *Şeyhi divanı'nı tetkik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- The life of Muhammad a translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh with introduction and notes by A. Guillaume*. (2012). Lahore, Karachi: Oxford University Press, Pakistan Branch.
- The miraculous journey of Mahomet Mirāj Nâmeh Bibliothèque Nationale, Paris (Manuscrit Supplement Turc 190) Introduction and Commentaries by Marie-Rose Séguy*. (1977). New York: George Braziller.
- Togan, A. Z. V. (1972). *Oğuz destanı Reşideddin Oğuznâmesi, tercüme ve tahlili*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Ulu, A. (2012). Âdet halindeki kadının orucuyla ilgili hadislerin tenkid ve tahlili. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (38), 1-50.
- Ünlü, O. (2009). Klâsik Türk edebiyatında erkek güzelliği ve erkek aşkı anlayışı: Cinânî örneği. *Kritik Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 17-48.
- Velâyetnâme Hacı Bektâş-ı Veli*. (2007). (H. Duran, Ed.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Zavotçu, G. (2009). Ney'in öyküsü ve dîvân şiirinde işleniş. A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı*, (39) 719-751.
- Ze'evi, D. (2006). *Producing desire: Changing sexual discourse in the Ottoman middle east, 1500-1900*. Berkeley: University of California Press.

## Türkiye’de Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Roman: Bir Edebi Biçimin Sosyolojisi Üzerine

Hüseyin Çil<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışmanın amacı “muhafazakâr roman”ı, onu bir edebi biçim olarak var eden toplumsal koşullar içinde kavramsallaştırmaktır. Muhafazakâr roman; milliyetçi roman, İslami roman gibi benzerlerinden önemli noktalarda ayrılmaktadır. Çalışmada, diğer roman türlerinin içeriklerinden dolayı mevcut adlarını alırken muhafazakâr romanın temel belirleyenin modernleşme sürecinde ortaya çıkan özgün biçimi olduğu iddia edilmektedir. Bu biçim hem edebi niteliklidir hem de tarihsel sosyolojik dinamiklerle oluşmuştur. Muhafazakâr romanın kavramsallaştırılması için Peyami Safa’nın dört tane romanı örneğinde, edebiyat sosyoloğu Franco Moretti’nin geliştirdiği yöntemle iki aşamadan oluşan bir analiz yapılmıştır. Birinci aşamada romanların biçimsel analizi yapılmış, ikinci aşamada ise bu biçimin oluşumuna etki eden tarihsel bağlam analiz edilmiştir. Sonuç olarak ise muhafazakâr romanın biçimsel olarak ortaya çıkışının Cumhuriyet ve sonrası dönemde ortaya çıkan muhafazakârlık deneyiminin Kemalizm’le diyalektik bir ilişki içinde gelişen paternalist karakteriyle ilgili olduğu vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhafazakârlık, Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Muhafazakâr Roman, Paternalizm.

### Conservatism and Conservative Novel in Turkey: On the Sociology of a Literary Form

**Abstract:** This study aims to conceptualize the conservative novel in social conditions that make it a literary form. Conservative novels has significant differences from its counterparts such as the nationalist novels and Islamic novels. In the study, it is claimed that other novel types take their current names due to their contents while the main determinant of conservative novels are their characteristic forms wich emerged in modernization process. This form has both literary and historical / sociological dynamics. For the conceptualization of the conservative novel, four novels of Peyami Safa were analyzed in two stages by the method of

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, [hcil\\_07@hotmail.com](mailto:hcil_07@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8503-4979>

Franco Moretti. In the first stage, the formal analysis of the novels was carried out and in the second stage the historical context affecting the formation of this form was analyzed. In conclusion, it is emphasized that the formal emergence of the conservative novel is related to the paternalist character of the conservatism which developed during the Republican period in dialectic relationship with Kemalism.

**Keywords:** Conservatism, Republican Conservatism, Conservative Novel, Paternalism.

## 1. Giriş

“Muhafazakâr roman” diye bir kavramsallaştırma yapılabilir mi? Yapılırsa temel belirleyeni ne olur? Bir roman nasıl muhafazakâr hale getirilir? Bunun için “bildiğimiz” anlamdaki roman türünde nasıl değişiklikler yapmak gerekir? Böyle bir girişimin başlangıç noktası edebiyat mı olmalıdır sosyoloji mi ya da başka bir disiplin mi? Bu türden soruların cevaplarına ilişkin ipuçlarının gündelik hayat içinde saklı olduğu söylenebilir. Zira son dönemde önüne “muhafazakâr” sıfatı eklenerek pek çok kelimeye yeni anlamlar kazandırıldı. Örneğin muhafazakâr otel, muhafazakâr tatil köyü, muhafazakâr sanat gibi tamlamalar yakın dönemde kulaklarımıza çalındı. Örneklerden anlaşılan o ki “muhafazakâr” kelimesi önüne eklendiği diğer kelimeyi bilindik formundan farklılaştırıyor, “normal” olanın dışında bir forma taşıyor. Bir yönüyle hala özülle temas halinde iken bir yönüyle özünden bir takım farklılaşma içerisinde bir görüntü arz ediyor. Örneğin otel, hala otel olma sıfatının gerektirdiği temel nitelikleri koruyor; fakat üzerine eklenen ya da üzerinden alınan bazı özellikler sayesinde muhafazakâr sıfatını da hak etmiş oluyor. Ya da muhafazakâr sanat, sanat olmanın temel şartlarını kaybetmiyor olmasının yanında yapılan ekleme ve çıkarmalarla başka bir forma büründüğü de göz ardı edilemez. Aynı durum muhafazakâr milliyetçilik ya da muhafazakâr mizah adlandırmalarında da görüldüğü üzere farklı alanlardaki örneklerle de teşmil etmek mümkündür.

Aslında bu örnekler muhafazakârlığın genel karakteri hakkında bize bir takım ipuçları sunmaktadır. Bu örneklerde de görüldüğü üzere muhafazakârlık önüne ya da ardına eklendiği kelimenin anlamını toptan değiştiren, ona öncekinden çok farklı anlamlar katan ya da tanımını kelimenin ait olduğu türün/alanın sınırlarının dışına taşıyan bir içerik değişimine yol açmamaktadır. Hatta birçok kez muhafazakârlık en çok olduğu zannedilen şey olmaktan, bir ideoloji olmaktan bile uzak addedilmektedir. Muhafazakârlık bir ideoloji olmaktan çok “düşünce üslubu ve düşünüş stili” olarak değerlendirilebilir (Manheim, 1927’den Aktaran: Bora, 1997: 8) ya da muhafazakârlığın bir üslup ve her türlü ideolojiye eklenen bir “tavır” ya da “ruh hali” olduğunu söyleyebiliriz (Çiğdem, 1997: 32). Bir üslup, stil ya da tarz her ne dersek diyelim, muhafazakârlığın kendi muadili addedilen ideolojilerden önemli bir farkla temayüz ettiği görülmektedir. Bu şekilde bir ideoloji olmaktan ayrılmakta, öne geçen diğer niteliğini kazanmaktadır. Bu da Türkiye’de muhafazakârlığın öze değil biçime ilişkin bir iddia taşımasından gelen karakteridir. Yani muhafazakârlık

eklendiği kelimenin içeriğine ilişkin bir değişiklik yapmaktansa biçimine ilişkin bir değişikliği talep etmektedir.

Baştaki soru bağlamında değerlendirsek, “muhafazakâr roman” diye bir kavramsallaştırmaya gidilip gidilemeyeceği sorusuna olumlu bir cevap vermek mümkündür. Fakat bu kavramın altı, söz gelimi İslami roman, tarihi roman, milliyetçi roman türlerinde olduğu gibi doldurulamaz. Muhafazakâr roman, muhafazakârlığın yukarıda kısaca bahsedilen özelliğinden dolayı, eldeki mevcut edebi türe muhafazakâr içerik kazandırılarak ortaya çıkmaz. Oysa tarihi romanlar, milliyetçi romanlar ya da hidayet romanları bir roman türü olarak adlarını tamamen içeriklerinden alır. Örneğin hidayet romanları başlangıçta İslam’dan bîhaber olan roman kişilerinin çeşitli olaylardan sonra İslam’la tanışıp huzura ermesini anlattığı için; milliyetçi romanlar ise roman kahramanlarından yazarın taraf olduğu ve kolladığı kişilerin “karşı” tarafa ve tabii ki roman okurlarına göstermiş oldukları milliyetçi tavırdan dolayı bu adla anılır. Oysa Türkiye’de muhafazakârlık -örneğin İslamcılık ve milliyetçilik gibi- kendi başına içerik üreterek müstakil bir program olarak ortaya çıkmadığından, yukarıda diğer türlerden bahsedildiği kadar rahat biçimde bir muhafazakâr roman içeriğinden bahsetmek pek mümkün değildir. Bu nedenle muhafazakâr romanlardan daha çok muhafazakâr diye anılan insanların romanlarından söz edilir.

Öyleyse “muhafazakâr roman” nasıl kavramsallaştırılabilir? Bunun yöntemi alışıldık içerik merkezli yaklaşımla -yukarıda belirtilen sebeplerle- olamayacağına göre nasıl olmalıdır? Bu çalışma bunun gayreti içerisinde olacaktır. Çalışma temelde Türkiye’de muhafazakâr romanın hangi tarihsel/sosyolojik zeminde nasıl şekillendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Eğer ki muhafazakârlığı bir içerik, bir ideoloji veya bir program olmaktan çok bir tarz, tavır veya üslup olarak ele alıyorsak muhafazakâr romanı da bu rotayı takip ederek ortaya koymak durumundayız. Muhafazakâr bir içeriğin, programın ya da ideolojinin romanda izini sürerek bir kavramsallaştırma yapmak yerine; muhafazakâr bir üslup, tavır ya da tarzın, özetle biçimin, izini sürerek “muhafazakâr romanı” ortaya koymayı deneyebiliriz.

Çalışmada, bu amaca ulaşmak için Peyami Safa’nın romanlarına odaklanılmıştır. Peyami Safa muhafazakârlıkla edipliğin birleşiminde Türkiye’de ilk akla gelen isimlerden birisidir. Edipliğini romanları aracılığıyla ortaya koymayı tercih eden Safa, muhafazakâr roman(cı) denilince akla gelen ilk isimlerden birisidir. Öte yandan Türkiye’de muhafazakârlık için yapılagelen ve yukarıda zikredilen tespitlerin önemli bir kısmının, kendisine dayanılarak yapıldığı (Bora, 1997; İrem, 1997; 2013; Öğün, 1997; Yıldız, 2011) önde gelen isimlerdendir Türkiye’de muhafazakâr politik ethos’un biçimlenmesinde düşünce yazıları kadar romanlarıyla da katkı sunan Safa, bu romanlarda muhafazakârlığı içerikten çok bir “biçim”, olay örgüsüne sirayet eden bir “tarz” ve “üslup” olarak ortaya koyar. Bu nedenle muhafazakâr roman kavramsallaştırması için başlangıç noktası kabul edilebilecek en önemli isimlerin başında gelir. Çalışmada yazarın *Mahşer*, *Fatih*

*Harbiye, Biz İnsanlar ve Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı romanları incelenmiştir. Bu romanlar yaygın okunurlukları, dönem romanları olmaları, Milli Mücadele öncesinden başlayıp 1950'lere kadar gelen geniş bir süreci kapsamaları ve Milli Mücadele, Cumhuriyet, Doğu-Batı tartışmaları, mistik-metafizik tartışmalar gibi çok geniş bir konu yelpazesini yansıtacak genişlikte bir kapsama sahip olmaları dolayısıyla seçilmiştir. Romanlarda işlenen farklı konular sayesinde onları ortak bir çatı altında birleştirebilecek biçimsel ortaklıklar daha iyi anlaşılacaktır.

Bir içerik ya da programın romanlarda nasıl aksettirildiği ya da inşa edildiğini analiz etmeye yönelik bir metot, bu çalışmanın odaklandığı noktaya pek uygun düşmemektedir. Bunun yerine muhafazakârlığı bir “biçim” veya “tarz” olarak ele alabileceğimiz bir zeminle bunun tarihsel/sosyolojik koşullandırıcılarını analiz etmek, bir edebi türün başlangıç ilkelerini belirlemek için daha uygun olacaktır. “Muhafazakâr roman” bir edebi içeriğe referansla değil bir biçime referansla açıklanabilir. Ancak biçim ile içeriğin birbirinden tamamen ayrı durduğu izlenimi de yanlış olacaktır. Moretti, bir edebi türün tarihsel toplumsal bağlamı ile onun üzerine yapılacak retorik çözümlemenin iç içeliğini vurgular. “Retorik çözümleme sosyal bilimlerin alanını genişletir ve inceltir; aynı şekilde sosyal bilimlerin sağladığı tarihsel çerçeve olmasa retorik uzlaşımın varlığını anlamlandırmak imkânsız olurdu... Edebi metinler retorik ölçütlere göre örgütlenmiş tarihsel ürünlerdir” (Moretti, 2005a: 18). Bu nedenle edebiyat üzerine gelişen tarihsel-sosyolojik eleştirinin başarısı belli bir türün iç yasaları ile onun tarihsel yayılımını gösterebilmesiyle yakından ilgilidir. Lukacs biçimsel inceleme ile sosyoloji arasındaki bağı net bir biçimde kurar:

Eserde biçim, kendisine konu olarak verilen hayatı kapalı bir bütün oluşturacak şekilde düzenleyen, bu hayatın zamanlarını, ritimlerini, dalgalanmalarını, yoğunluklarını ve akışkanlıklarını, sertliklerini ve yumuşaklıklarını belirleyen; önemli saydığı duyuları vurgularken daha az önemli olanları geriye iten; bazı şeyleri ön plana bazı şeyleri fona yerleştirerek düzenleyen unsurdur.. Her biçim hayata dair bir değerlendirme, bir yargıdır. Biçim en temelde aslında her zaman bir ideolojidir, gücünü ve etkisini buna borçludur (Lukacs, 1981'den Aktaran Moretti, 2005a: 20).

Yazar-metin eksenli bir edebiyat sosyolojisi incelemesinde, bir yazar için ne yazıyor sorusundan ziyade “nasıl” yazıyor ve “neden” öyle yazıyor sorusu ya da bir metin için neyi anlatıyor sorusundan ziyade “nasıl” anlatıyor ve “neden” öyle anlatıyor soruları daha uygun sorulardır. Moretti'ye göre (2005b: 7), nasıl sorusunu cevaplamak için “formalist” (biçimci), neden sorusunu cevaplamak için ise “sosyolog” olmak gerekir. Ancak formalizm ile sosyolojinin bir araya gelmesi önemli zorluklar ortaya çıkarır; zira bir edebiyat sosyoloğu için, salt biçime odaklanmak anlamında bir formalizm çıkar bir yol değildir. Sosyoloji ve formalizm iki zıt kutup gibi durur. Zaten formalizmin bir edebiyat kuramı olarak ortaya çıkışı sosyolojik temelli eleştirilere büyük bir tepkinin sonucudur. Öyleyse

araştırmacının formalist yönü ile sosyolog yönü birbiriyle nasıl uyuyor? “Sosyolog, edebiyatın toplumsal tarafının onun *formunda* yattığı... formalist de edebiyatın büyük toplumsal değişimleri takip ettiği -çoğu zaman arkadan geldiği- fikrini kabul edebilirse” (Moretti, 2005b: 8) bu uyuşma sağlanabilecektir.

Bu minvalde çalışma iki aşamalı bir yöntem dâhilinde sürdürülmüştür. Birinci aşama romanların formalist bir incelemesini içerirken ikinci aşama bu incelemeden çıkan sonucun tarihsel/sosyolojik bağlamını anlamaya yöneliktir. Öncelikle Peyami Safa’nın romanlarının formalist bir incelemesi yapılarak biçimsel özellikleri tespit edilerek bir muhafazakâr roman biçimi oluşturulmaya çalışılmış, daha sonra ise bu biçimin tarihsel teşekkülü değerlendirilmeye alınmıştır.

## 2. Romanların Anlatı Formu: Romandan Epiğe / Dramdan Ütopyaya

### 2.1. Epik ve Ütopya

Biçimcilik, edebi metnin maddi gerçekliğine dikkat çeker. Edebiyatı başka bir şeye indirgemek yerine kendi içinde incelemeye gayret eder. Edebi eser toplumsal gerçekliğin basit bir yansıması değildir. Duygulardan değil kelimelerden oluşur. Onu yazarın zihninin dışavurumu olarak görmek yanlıştır. Biçimcilere göre doğru olan edebi içeriğin değil edebi biçimin incelenmesidir (Eagleton, 2011: 17). Öte yandan bir tür olarak romanın ortaya çıkışı da büyük oranda biçimsel özellikleriyle ilgilidir. Kendinden önceki benzeri edebi formlarla arasına gerçekçilik iddiasıyla kalın bir duvar çeken roman, bu gerçekçiliği anlattığı konuların gerçek hayattan alınmasından çok içeriğin sunumundaki gerçekçiliğe borçludur. Romanın gerçekçiliği diye belirtir Watt, “sunduğu yaşam tarzında değil o yaşamı sunuş tarzındadır” (2007: 11). Yani romanı roman yapan en önemli unsurların başında anlattığı içerik değil içeriğin sunulmuş biçimi gelir ve Watt bu durumu gerçekçilik olarak değil *biçimsel gerçekçilik* olarak ifade eder. Roman anlattıkları gerçek olan bir tür olmaktan ziyade anlatış biçimi gerçek olan bir türdür. Biçimcilik romanda kendisini, yaşamı yansıtmaya becerisi olarak değil onu özel bir biçimde düzenlemesi olarak ifade eder ve şiirden farklı olarak romanda biçimcilik, olay örgüsü ve öykü arasındaki karmaşık ilişkiden kaynaklanır. Öykü, yazarın düzenlediği olayların gerçek yaşamda takip etmesi gereken sıraya göre düzenlenmiş şeklidir. Olay örgüsü ise metinde sunulan sıra ve biçimdeki olaylar dizisidir (Moran, 2004: 182; Fry, 2017: 141). Romanın biçimi, öyküsünden değil onun özel bir biçimde sunulduğu olay örgüsünden kaynaklanır.

Peyami Safa’nın ele alınan romanlarına bakıldığında olay örgüsünün belli bir biçim üzerine kurulduğu görülür. Bu durum çalışma boyunca romanın olay örgüsü açısından romandan epiğe, yine olay örgüsüne bağlı olarak roman kahramanlarının geçirdiği değişim açısından ise dramdan ütopyaya bir geçiş olarak ifade edilmiştir. Peyami Safa romanları, biçimsel anlamda bir roman karakteri taşıyarak anlatımına başlangıç yaparken başka bir edebi biçim olan epiğe doğru evrilir. Buna bağlı olarak roman karakterleri başlangıçta roman türüne uygun biçimde bir dramın içindeyken romanın sonunda epiğe daha uygun



olacak biçimde bir ütopyaya ulaşırlar. Epik temel özelliği açısından hiç de esnek olmayan sertleşmiş bir yapıya sahipken “roman kesin olmayan şimdinin kendiliğindenliğiyle temas kurar; türü donmaktan, kemikleşmekten koruyan şey budur. Roman henüz tamamlanmamış olan her şeyin çekimine kapılır” (Bahtin, 2014: 182). Epik, kendi gerçeklik anlayışını yegâne doğru olarak gören bir dünyada geçer (MacKay, 2018: 32). Böylece epik, üzerine yeni bir söz söylenemeyecek bir tamamlanmışlıkla tanımlanır. Epik, üç kurucu öğeyle karakterize edilir. Birincisi ulusal bir epik geçmiş (mutlak geçmiş). İkincisi kişisel deneyim ve ondan kaynaklanan özgür düşüncenin yerine ulusal gelenek. Üçüncüsü ise dünyayı zamandaş gerçeklikten ayıran mutlak bir epik mesafedir (Bahtin, 2014: 167). “Mutlak kesinlik ve kapalılık” epiğin en önemli özellikleri olarak öne çıkar. Romanın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan ayırt edici özelliklerine değinen Bahtin, romanın kullandığı dilin kendine değil dış dünyaya gönderimli olması sebebiyle “şiiresel” olmaması, sözcüğün epik manasıyla bir “kahramanı” olmaması, kahramanların çoktan tamamlanmış bir kişi değil sürekli bir gelişim-değişim içinde olan kişiler olması gerektiğini vurgular (2014: 164).

Dram ve ütopya ise bu gelgitli halin birey üzerindeki etkilerinin farklı tezahürlerini ifade eder. Birer edebi biçim olmaktan da öte dram ve ütopya, aslında bir insanlık durumu tanımıdır. Dram ve ütopyayı birbirine zıt iki insani durum olarak gören Aliya İzzetbegoviç (2012: 219), ütopyayı “insan toplumunu arı kovani, karınca yuvası gibi mükemmel hayvan toplulukları örneğine göre, ideal bir düzene kavuşturma hayali” olarak tanımlar. Ona göre “Dram, insanın ruhunda cereyan eder. Ütopya ise, insan toplumuyla ilgilidir. Dram, kâinata mümkün olan varoluşun en yüksek şekli; ütopya ise dünyada cennet rüyası veya hayalidir. Dramda ütopya yoktur, ütopyada da dram yoktur” (2012: 220). Peyami Safa’nın romanlarında insanlar bu iki halin içinde bulunurlar. Dramı yaşayanlar, ütopya peşinde koşanlar, dramdan ütopyaya geçişler.

## 2.2. İncelenen Romanlarda Anlatı Formu

Bu başlıkta sırasıyla Safa’nın; *Mahşer*, *Fatih-Harbiye*, *Biz İnsanlar ve Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* romanlarının olay örgüleri biçimsel bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu durum, daha sonraki başlıkta yapılacak tarihsel/sosyolojik analizin zeminini oluşturmaya yardım edecektir.

*Mahşer* (1924) romanında, bir savaş gazisi olan Nihat’ın Çanakkale cephesinden İstanbul’a geldiğinde karşılaştığı umumi mütareke manzarası ve onun bu manzara karşısında yaşadıkları anlatılır. Nihat İstanbul’a gelişinden kısa bir süre sonra Muazzez’le tanışır. Aralarında kısa bir süre içinde gönül ilişkisi başlar. Bu ilişkinin ilerleyen dönemlerinde Muazzez evi terk ederek Nihat’la kaçır. Muazzez akrabalarının yanında yaşamaktadır. Akrabaları Mahir Bey ve Seniha Hanım dram-ütopya kurgusu içinde değerlendirilemez. Çünkü onların Muazzez gibi tereddütleri, ruh çalkantıları yoktur. Tamamen menfaat ve yozlaşma üzerine kurulu bir distopyada yaşarlar. Muazzez onların bu yaşantı biçiminden son derece rahatsızdır fakat şartlar gereği onlara katlanmak

zorundadır. Muazzez’in dramı aynı zamanda tereddüdüdür. Muazzez, Nihat’la evlendikten kısa bir süre eski yaşantısına geri döner. Muazzez’in ruhi çalkantıları arasında tercihini olumsuz olandan yana yapması Nihat’ta derin yaralar açmıştır. İntihar etmeye dek gidecek bir dramı yaşamaktadır. İntihar girişiminden son anda vazgeçtikten sonra soluğu bir yazar olan Kerim Bey’in yanında alır. Kerim Bey, Nihat’ı dramdan kurtarıp ütopyaya ulaştıracak kişidir. Aynı zamanda Peyami Safa’nın romandaki temsilcisi olan Kerim Bey, Nihat’ı az önce insanlık hakkında söylediği “yanlış” düşüncelerinden kurtaracaktır. Kerim Bey’in telkinleri ile Nihat, içinde bulunduğu dramın başlıca müsebbibi olan fert-millet tereddüdünü aşmayı başarabilecektir.

Eski ilm-i ahlakın tarifine göre, “fazilet, ferdin gayrı için fedakârlığıdır.” Geçen asra kadar zannedilmiş ki, cemiyet için kendi menfaatlerini rızasıyla terk edişi, diğer-bin, hasbîlik dediğimiz şeydir. Bu tarifi bir kelime oyunundan fazla bir kıymeti yoktur. Fazilet, menfaate zıt değildir. Bu, fertle cemiyeti birbirinin düşmanı zannetmekten ileri geliyor. Menfaat... Hayatın nazımıdır, hiç kimseyi menfaatperest olmaktan alıkoymaya hakkımız yoktur... Artık fazilet ferdin gayrı için fedakârlığı değil, insanın insan için “yani hem kendisi hem de başkaları için fedakârlığıdır (Safa, 119a: 279).

Kerim’in telkinleriyle hayata tutunan ve artık yaşamak isteyen Nihat, fikrî açıdan ulaştığı bu ütopya durumundan sonra Muazzez’in de kendisine geri dönmesiyle maddi yaşantısında da ideali bulur. Böylece romanın sonunda Muazzez de tereddüdünü aşmayı başararak dramından kurtulur ve Nihat’la beraber ütopyadaki yerini alır.

*Fatih Harbiye* (1931) romanının kadın kahramanı Neriman bir dramın içinde yaşamaktadır. Neriman ailesinden Doğu terbiyesine uygun bir eğitim almıştır; ancak İstanbul’a yerleşmeleriyle birlikte akrabalarının etkisiyle batılı bir hayat tarzına meylenmiş ama bu meyil kendisini hemen açığa vurmamıştır. Neriman’ın akrabalarından, özellikle dayısının kendi akranı olan kızlarından etkilendiği romanda görülmektedir. Dolayısıyla burada insani açıdan olumsuz değil ancak doğal bir durumdan söz edilebilir. Oysa romanda bu durum -tıpkı diğer romanlarda olduğu gibi- ısrarla olumsuz ve aşılması gereken gayriinsani bir durummuş gibi anılır. Hele ki içinde bulunduğu çevrenin büyük bir kesimi bu türden bir durumun içinde iken Neriman’ın da onlara katılıyor olması, onun içinde bulunduğu yanlışın değil dramın bir gereğidir. Bu nedendir ki Neriman, romanın büyük bir bölümünde dramı çok iyi yansıtan bir kahramandır. O, sosyal çevrenin de tesirleriyle göze daha hoş görünen batı tarzı yaşayışı, doğu müziği yerine batı müziğini, Fatih yerine Harbiye’yi, evde kapalı kalmak yerine akşam arkadaşlarıyla dışarı çıkmayı, Şinasi yerine Macit’i tercih eder. Ancak Neriman bu tercihlerinin kendinde, ruhunda oluşturduğu bir rahatsızlığın da bilincindedir. O yüzden içinde bulunduğu durumun muhasebesini yapmaktan da geri durmaz. Kendisiyle de gizliden gizliye bir kavga halindedir.

Romanda adı geçen diğer önemli kişiler Faiz Bey, Şinasi ve Ferit ise Neriman'ın karşısında bulunurlar. Neriman bir dramın içindeyken bu şahıslar ütopyaı yaşıyorlardır. Neriman'ın dramdan kurtulup ulaşması gereken ütopyaı bu erkek kahramanlar temsil eder. Faiz Bey ve Ferit bu ütopyanın tarifçisi, Şinasi ise yaşayan örneğidir. Şinasi'nin Neriman gibi hevesleri, arzuları yoktur. Kafasında ideal olarak beliren ve Faiz Bey'in (Neriman'ın babası) yanına her gittiğinde ondan gördüğü takdirle biraz daha kuvvetlenen ideal bir yaşamın idrakinde ve bizatihi içindedir. Ferit, bu ütopyaı şöyle tarif eder:

Şark ve Garp mütevasıl kaplardaki su gibi birbirlerinin eksik taraflarını tamamlamak suretiyle, hem bugünkü mühiş kültür buhranını halledecek, hem de yeni terkiplere doğru gideceklerdir. Şarkla Garbin mültekasında olan Türkiye Garptan tesir almakta tereddüd etmemelidir. Ancak, bu tesir, bizim tarafımızdan yapılacak mukabil bir tesiri ihlal etmeyecek derecede kalmalı, yani kültürümüzün güzel ve halis köklerine kadar nüfuz etmelidir (Safa, 1999b: 119).

Romanın merak uyandıran noktası Neriman'ın bu ütopyaı ulaşamayacağı sorusudur. Zaten kendi içerisinde dram ve ütopya arasında sürekli bir tereddüt içerisinde olan Neriman'a bir hikâye yetmiştir. Bir gün yine baloya gitme hayalleri kurarken; hikâyenin kahramanlarının kendisine, Şinasi ve Macit'e; olay zincirinin de kendi başından geçenlere çok benzediği, bir Rus kızının başından geçenlerin hikâyesini dinler ve çarpılır. Bu aşamadan sonra artık Neriman bir dramın insanı olmaktan çıkıp ütopyanın eşiğine ulaşır:

Neriman titredi ve baloyu filan unutmuştu. Bu hikâyeyi adeta sırf kendi mukadderatına ait bir şey gibi dinlemişti. Ne benzeyiş! ... Milliyet ve isim farklarından başka hiçbir şey yoktu. Süratle anlatılan bu hikâyeyi ebediyen kendi kendine tekrarlamak ve söylenmeyen teferruatı hayal ile tamamlayarak bütün bu hayatı zihninde yeniden yaşatmak istiyordu (Safa, 1999b: 101).

Peyami Safa'nın Mütareke Dönemi İstanbul'unu anlatan *Biz İnsanlar* (1939) romanında da roman kişileri bundan önce bahsi geçen romanlardakine benzer durumlara karşı karşıyadır. Romanın kadın kahramanı Vedia, *Fatih Harbiye*'deki Neriman ve *Mahşer*'deki Muazzez'le benzer sosyal konumlardan gelmektedir. Vedia'nın dramı diğerleri gibi madde-mana, akıl-kalp, doğu-batı gibi ikiliklerden türemektedir.

Milli Mücadele'ye kayıtsız, yozlaşmış bir sosyal çevrenin içinde bulunan Vedia, bulunduğu muhitin aksine bazı değerlere inanmaktadır. İyi bir öğretmen olan Orhan'la tanıştıktan sonra içinde bulunduğu çevreye karşı şüphe ve çekinceleri daha da artar. Orhan'ın söyledikleri onda kafa karışıklığına neden olur. Kendini diğer romanlardaki kahramanların geçirdiklerine benzer bir takım tereddütlerin içinde bulur. "Bulanık ve istikrarsız" (Safa 1993: 303) bir ruh hali içindedir. Örneğin idealist bir Türk subayı olan Bahri ile müstemleke subayı olan

Rüştü arasında ve daha sonra Rüştü ile Orhan arasında sadece birlikte olacağı hayat arkadaşının seçimi konusunda değil aynı zamanda net bir dünya görüşüne sahip olma konusunda da bir seçim arifesindedir. Bu noktada onun içinde bulunduğu dramı, romanın ütopyasının temsilcisi Necati şöyle anlatır:

Vedia’nın vaziyeti alakasını tespit edememektir. Sakatlık burada. Hem başkalarının, hem de kendi felaketine sebep olacak. Bu kız muvazenesini bulmazsa göreceksin ki sürünecek. Fakat bu kararsızlık muhitin de mahsulüdür. Vedia’nın karşısına aradığı erkek çıkmadığı gibi etrafında hiçbir ideal, ahlak, telakki, hiçbir kıymet yerli yerini bulmamış. Her şey sallanıyor. Bu zelzele içinde Vedia gibi bir hassasiyet nasıl sabit kalsın (Safa, 1993: 304).

Vedia’yı bir ideale taşıyacak formül Necati tarafından bu şekilde ortaya konulmuştur. Onun aradığı erkek Orhan’dır. Çünkü Orhan, milli manevi değerleri batıyla sorunsuz biçimde sentezlemiştir ve Vedia’nın etrafında bulamadığı ideal, ahlak ve telakki konusunda yol göstericisi olmaya uygundur. Necati, Vedia’ya yardım görevini Orhan’a vermiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Orhan da romanın başlangıcında kendi dramını yaşayan bir kahramandır. Fakat onun dramının ütopyaya ulaşması Vedia’nınki kadar zor değildir. Bu nedenle okuduğu bir kitap, dostlarla birkaç sohbet; zihninde oluşan ufak tefek şüphe kalıntılarını ortadan kaldırmış ve kısa sürede en büyük rehberi Necati’nin çizgisine ulaşmıştır.

Biz *İnsanlar* romanında Vedia’nın sonuçta bir ütopyaya, ideal toplum ve insan fikrine -örneğin Neriman veya Ferit gibi- ulaştığını açıkça beyan eden ifadeler bulunmaz. Ancak romanın sonunda hem Orhan hem de Vedia ağır hastalık geçirerek hastaneye düşerler. Orhan hayatını kaybeder. Vedia ise kurtulmuştur ve gözlerini açtığında ilk sözü “Orhan Bey nerede?” olmuştur. Bu durum bize Vedia’nın da dramından kurtulup Orhan’da temsil edilen ideale ulaştığını göstermektedir.

Peyami Safa’nın kendi standartlarına göre sıra dışı denilebilecek romanı *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’nda (1949) farklı bir kurgu ile karşılaşırız. Diğer romanlarda ulaşılan ütopya “milli” iken *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* romanında ütopyanın daha çok mistik, metafizik karakterli olduğu söylenebilir. *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* romanının ilk kısmı başarılı bir dram anlatısıdır. Roman kahramanı Ferit’in dramı bu bölümün konusudur. Ferit, parapsikolojik, metapsişik hadiselerle inanmayan bir dünya görüşüne sahiptir ve sürekli olarak bir sancıyı duyumsar. Öte yandan Ferit kaldığı pansiyonda inandığı katı materyalist değerlerden şüphe duymasına yol açacak olaylar yaşamaya başlar. Özellikle komşu odada kalan ailenin küçük kızı Zehra’nın metapsişik durumu karşısındaki tecrübeleri onda derin izler bırakır. Bu küçük kızın konuşma yeteneğinden yoksun olduğu halde olağan dışı güçlerinin olduğunu fark eden Ferit, bu noktadan sonra kendini yine kendisiyle mücadele edeceği bir dramın içinde bulur. Ferit’in başına gelen metapsişik olaylar önce o ve çevresi tarafından bilimsel kurallar dâhilinde

açıklanmaya çalışılır. Bu olaylar (gece bilinci açıkken yanına birinin gelmesi) zihninin ona oynadığı oyunlar olarak yorumlanır.

Ferit'in bir başka komşusu olan Vafi Bey'in bu duruma karşı bulduğu çare ise Ayetel Kürsi okumak olmuştur. Ferit, Vafi Bey sayesinde maneviyat diye bir şeyin gerçekten olabileceğini anlamaya başlamıştır. Ama Ferit'i materyalizm ile mistisizm arasındaki tereddüdünden doğmaya başlayan ve romanın büyük bir bölümünü oluşturan dramının çözüm odağı; ne Mister Joe kadar materyalist ne de Vafi Bey kadar maneviyatçı olan, sağlam bir sentezi zihninde oluşturabilmiş Yahya Aziz'dir. Yahya Aziz, ütopyanın vücut bulmuş halidir. Nitekim pansiyonda geceleri sık sık yaşadığı sıra dışı olaylar konusunda Ferit'i ikna edici açıklamalar yapabilen tek isim de o olmuştur. Batı okullarında eğitim alan Aziz, asla katı bir pozitivist değildir. Hatta modern bilime karşı eleştirel bir tavır takınır. Ortaçağda dogmalar üreten kilisenin yerini aldığını düşündüğü batı bilimini şiddetle eleştirir. Yahya Aziz'in görüşlerini değerli bulan Ferit için kafasındaki cevapsız soruların sayısı giderek artar.

Romanın ilk bölümünde bu halde bıraktığımız Ferit'i ikinci bölümde ütopyanın eşliğinde buluruz. İkinci bölümde Ferit'in dramının yerini nazari fikirlerin manifesto şeklinde sıralanmasına bıraktığını görürüz. Ferit'in yaşadığı tereddütten çok ideal bir bireyin nasıl mümkün olduğu ve toplumsal nizamın nasıl sağlanacağı konusunda yazarın romandaki gözü olan Yahya Aziz'in söylevleriyle muhatap oluruz. Romanın bu bölümünde Ferit, Moran'ın deyişiyle (2011: 254) Matmazel Noraliya'nın hatıra defterini okumakla, Yahya Aziz'in nutuklarını dinlemekle ve ona soru sormakla görevli bir kuklaya dönüşür. Bu durumda, Ferit'in birinci bölümde yaşanan dramı silinir. Aslında ütopyanın ne olduğunun açıklama görevini üstlenen Aziz'e çeşitli sorular sormaktan başka bir şey yapmaz: "Fakat Allah'ın varlığı iki kere iki dört eder gibi muhakkak mıdır?", "İnsanlık otoritesini bir dünya devletinde mi buluyorsunuz?", "Nasıl bir ekonomik nizam tasarlıyorsunuz?" Romanın özellikle bazı bölümlerinde Yahya Aziz bilim, din, kapitalizm-komünizm-sosyalizm, fert ve toplum, hürriyet gibi birçok konulara değinerek ideal bir toplum düzenini ve bireyin nasıl olması gerektiğini uzun uzun anlatır.

Fertten millete, milletten insana, insandan Allah'a doğru aşmanın merhalelerini idealleştirmeyen ve kendi ölçüsünü yalnız kendisinde bulan insanın nasibi bugünkü dünya katastrofundan başka nedir? Aşmaların silsilesi bize fertleri milletin, milletleri insanlığın, insanlığı Allah'ın otoritesi altına koyan bir nizam düşündürür. Fertlerin, milletlerin ve insanlık camiasının ihtiraslarını ancak her birinin daha üstündeki plandan gelen bir disiplinin emrinde gizlemek mümkündür (Safa, 2000: 275).

Edebiyat eleştirmeni Berna Moran, Safa'nın bu romanı üzerine teknik açıdan yaptığı eleştiride; romanın, ülke koşulları bağlamından uzak olduğu için inandırıcılığını yitirdiğini belirtir:

İşte Matmazel Noraliya’nın Koltuğu, yazarın gözlemlerine dayanılarak yazılmış, Türkiye ortamı içinde olaylar ve kişilerle kurulmuş bir yapıt olmadığı için yapaylıktan kurtulamıyor ve inandırıcılığını yitiriyor (Moran, 2011: 257).

Aslında Moran’ın bu roman üzerine yaptığı eleştiri, çalışma kapsamında anılan Peyami Safa’nın diğer romanları için de büyük oranda geçerlidir. Çünkü romanlarda olay örgüsünün başta belirtilen bir sorunun çözümü için girişilen mücadele, Bahtin’in belirttiği manada “biçimsel gerçekliğin” göz ardı edilmesi pahasına olur. Her ne şartta olursa olsun kahramanda beliren eksikliği romanın sonunda kesin bir çözüme kavuşturma arzusu, olay örgüsünü (biçimi) romanın sınırlarından epiğin sınırlarına doğru taşır. Roman türünde beliren mutlak kesinlik ve kapalılığa karşı duruş ve bunun sonucunda oluşan “tamamlanmamışlık” durumu, romanın aldığı bu muhafazakâr biçimde bir imkân olmaktan ziyade bir kusur olarak görülür. “Tamamlama” ediminin muhafazakâr romanın başlıca yazılış gayesine dönüştüğünü söylemek abartı olmaz. Tamamlama edimi ise özünü milli kültürün oluşturduğu bir geçmişin aracılığıyla gerçekleştirir. Bu geçmiş, yalnızca kahramanın içinde bulunduğu bir hata olarak yansıtılan dramı ütopyaya tamamlamaz aynı zamanda belirsizliğin, bilinmezliğin, tekinsizliğin türü olarak romanı; kesinliğin, bütünlüğün ve mutlaklığın türü olan epiğe tamamlar. Bir edebi biçim olarak roman ve kahramanı benzer bir kaderi paylaşır. Bu durumda romanda “bireye” kalan, romandan beklendiği şekilde bir serbestiyetten ziyade epiğin alanına girmiş bir “kahraman” olarak davranmaktır. “Bu haliyle, son şeklini almış ve tamamlanmış bir varlıktır... otantik özüyle dışsal tezahürleri arasında en küçük bir gedik yoktur. Tüm potansiyeli, tüm olanakları tamamen kendi dışsal toplumsal konumunda, yazgısının bütününde ve hatta dış görünüşünde gerçekleştirilir” (Bahtin, 2014: 189-190). Önceden (sadece yazar tarafından önceden belirlenmek anlamında değil yazarı da koşullandıran bir “önce” anlamında önceden) belirlenmiş yazgısı ve önceden belirlenmiş konumu dışında bir hareket alanının olduğu söylenemez.

### 3. Muhafazakâr Ethos, Epik ve Ütopya

Çalışmanın bu bölümünde bir önceki başlıkta belirlenmeye çalışılan roman biçiminin tarihsel kökenleri, Türkiye’nin kendi tarihi içinde kendine özgü biçimde gelişen muhafazakârlık deneyimiyle ilişkilendirilmeye çalışılacaktır. Bir başka deyişle ortaya çıkan ve biçimsel olarak “modern epik” olarak ifade edilebilecek olan “muhafazakâr roman”ın doğuş ve gelişiminin tarihsel koşulları ortaya konulacaktır. Fakat bu koşullar son kertede edebiyatla ilişkili olsa da “özü itibarıyla” edebiyatla ilgili değildir. Ancak edebiyatla ilişindeki sınırlılık ya da dolaylılık onları önemsiz kılmaz. Belli şartlar dikkate alınmak koşuluyla gayet önemlidir. Bu önem bir metnin muhtevasını oluşturmalarından değil metnin “retorik stratejileri”ni koşullandırmalarından gelir (Moretti, 2005a: 31). Bu bölümde dikkat edilecek temel parametre budur. Edebiyat dışı olgular içeriğini

tain etmek bir yana muhafazakâr romana “biçimini” veren “retorik stratejileri” ne derecede ve nasıl koşullandırmıştır?

### 3.1.Cumhuriyet, Muhafazakârlık ve Paternalizm

Türkiye’de Cumhuriyet’ten itibaren kitleleri mobilize etme açısından tek değilse bile en önemli muharrik olan Kemalizm’in bu gücünün kerameti sadece kendinden menkul değildir. Bu gücün kaynağı önemli ölçüde muadillerini kendine dayanmak zorunda hissettirebilmesidir. Önem sıralamasındaki yüksekliği, ulaşabildiği kitlelerin çok farklı fraksiyonlardan geliyor olmasından kaynaklanır. Öte yandan bu durum, diğer fraksiyonların kendini tanımlarken benimsedikleri yaklaşımları da etkiler. Örneğin Türkiye’de 1960’lar ve 70’lerle birlikte ortaya çıkan önemli bir siyasi akım “özgücü sol” (Aydın, 2008) olarak değerlendirilir ve bu özgüçlük büyük oranda solun Kemalizm’le girdiği ilişkiden kaynaklanır. Sol’un Kemalizm’le dirsek teması onu diğer (enternasyonal) soldan ayırır ve Türkiye şartlarında kendine özgü bir konuma yerleştirir. Bu tespitler sadece sol ile sınırlandırılmaz elbette. Milliyetçilik de muhafazakârlık da benzer tecrübelerden geçmiştir ve aslında “özgüçlük” onlara da has bir durumdur.

Muhafazakârlık Türkiye’de Cumhuriyet sonrası tecrübenin bir ürünüdür ve kendini bu tecrübeyle ilişkisinde var etmiştir. Batı’da ortaya çıktığında Muhafazakârlık, bütünüyle aydınlanma karşıtlığı olmaktan çok Aydınlanma’nın radikalizmine ve kendini militanlaştıran Aydınlanmacılığa karşıdır (Bora, 1997: 8). Türkiye’de ise Cumhuriyet’in karşısında değil yanında durarak kendine alan bulmuştur. “Türk muhafazakârlığı bir Cumhuriyet ideolojisidir ve kendi varoluşunu ancak Cumhuriyet’in ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmıştır” (Çiğdem, 1997: 46). Türk muhafazakârlığı doğuş döneminde “Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışını” temsil eder (İrem, 1997: 53). Alternatiflik iddiası bir karşı duruşu temsil etmez. Daha çok Kemalizm’in yeni bir yorumu şeklinde tezahür etmiştir (Göka vd, 2013: 306). Bu nedenle, “Cumhuriyetçi Muhafazakârlık” (İrem, 2013) şeklinde formüle edilen bu “özgücü muhafazakârlık” biçimi ne batıyla ne de Cumhuriyet’le sorunlu bir ilişki geliştirmiştir. Cumhuriyet’le birlikte gelişen yeni toplumsal durum, ne bir dayatma ne de hayatın akışına yukarıdan bir müdahale olarak kavranmıştır.

Özellikle Peyami Safa’da net biçimde görülebilen bu vurgu, Kemalist inkılapları hayatın akışı içindeki “doğal” yerine yerleştirmeye çalışır. Adından da anlaşılacağı üzere inkılabın mahiyetini değerlendirmek üzere kaleme aldığı *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı kitabı, bu gayretin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Kitaptan değil hayattan doğma olarak nitelediği inkılaplar, hayatın olağan akışına uygun biçimde gelişir. Önceden kurgulanmış bir hayalin-idealin gerçekleştirilmesine yönelik beyhude bir çaba değildir (Safa, 2013: 190-192). Bir başka deyişle, Cumhuriyetçi muhafazakârlık gözünde Türk inkılabı, fikre dayalı aksiyon siyaseti olarak radikal modernlik yerine ananeye dayalı aksiyon siyaseti olarak muhafazakâr modernliktir (İrem, 2013). Safa’ya göre Kemalizm, karizmatik



liderin devrimci müdahaleleriyle bir medeniyet projesi geliştirmekten ziyade tarihsel bir bağlam içine oturan ve tarihin akışı içerisinde kendiliğinden gelinmesi icap eden bir aşamadır (Öğün, 1997: 139). Cumhuriyet karşıtı eleştirel bir tutumdan sakınılarak bunun yerine “siyasal ve toplumsal modernleşmenin milli ve yerel olanı gereğince dikkate alması, toplumun ve geleneğin sürekliliği fikrine atfen talep edilmekte ve Kemalizm bu bağlama oturtulmaya çalışılmaktadır” (Yıldız, 2011: 192).

Çağdaşlığın, Milliyetçiliğin ve İslam’ın belli ölçülerde terkip edilmesinden oluşan bu durum, Batı’ya doğrudan karşı çıkmak yerine “Diğer Batı” olarak görülen ruhçu-romantik-milliyetçi cereyanlarla Türk inkılabını ilişkilendirerek evrenselci, pozitivist, Liberal Aydınlanmacı tavrı reddeder (İrem, 2011: 32 ; İrem, 2013: 108) ve sadece Ziya Gökalp’in arkaik bir formülasyonu olmaktan daha öte bir değere sahiptir. Bu durum “yalnızca yukarıdan aşağıya bir devletin ve onun ideolojik aygıtlarının değil aynı zamanda bu coğrafyada yaşayan halkın toplumsal-siyasal var olma biçimlerinin ve değerler sisteminin oluşumuna da kaynaklık etmiştir” (Göka vd, 2013: 304). Bunların karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkan “yeni” değerler sistemi ne bunların sadece biriyle ne de toplamıyla açıklanamaz. Basit biçimde geçmişten değerli görülenlerin bugün de idamesiyle açıklanabilecek klasik muhafazakâr bir tavır değildir tedavülde olan. Aynı zamanda “yeni” olanla geçinmeye heveskâr olan bir tavır söz konusudur. Muhafazakârlık, önceden mevcut olanı korumak yerine kendine özgü bir yeniliğin peşindedir. Mevcut değeri korumak yerine, koruyacağı değeri “yaratmak” ve onu korumak bu yeni tavrın alamet-i farikasıdır (Çiğdem, 1997). Koruyucu olmak yerine koruyacağı değeri yaratıcı olma tavrı Muhafazakârlığı, Cumhuriyet’le/Kemalizm’le yakın kılan en önemli özelliğidir. Hâlihazırda var olanı sürdürmek yerine yenisini ihdas etmek temelinde gelişen ve içinde ihtiyaç olan “eski”yi de barındıran “yeni” durumun korunup kollanması ortak bir tavrı işaret etmektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlıkla Kemalizm’in iş tutma tarzları birbirine önemli ölçüde benzer görünmektedir. Her ikisine de sirayet eden koruyucu ve kollayıcılık, her ikisinin de paternalist bir hal alması sonucunu doğurmuştur.

Paternalizm, gündelik yaşamda bir baba edasıyla davranmak anlamına gelirken, siyasal açıdan bir otoritenin yönetilenlerin lehine olacak şekilde vesayet sahibi olduğu bir yönetim tarzını ifade eder (Heywood, 2013). Kesin bir hiyerarşiyi ifade eden bu biçim taraflar arasında ast-üst ilişkisini öngörür. “Bu ilişkide üstün görevi astı korumak, yönlendirmek, yol göstermek ve onun iyiliğine olacağına inandığı kararları onun adına vermektir. Bunun karşılığında da asttan beklenen, üstüne kayıtsız şartsız itaat etmesi ve bağlılık göstermesidir” (Köksal, 2011: 103). Türkiye’de bunun somut tezahürü, muhafazakârlığın temelde kaçınmak istediği bir durumu kollarında bulmasına sebep olmuştur. O da sıklıkla Cumhuriyet rejimine atfedilen fakat paternalist karakteri dolayısıyla muhafazakârlığın içine de yeter miktarda sinmiş olan vesayetçiliktir. Bu manada aralarındaki ilişki, muhafazakârlığın/muhafazakârların meşru bir zeminde iş görebilmeleri için Cumhuriyete yaklaşması biçimindeki determinizmi değil aynı zamanda

Kemalizm'in de yerleşik kültürel kodlarla yakınlık göstermek adına (Öğün, 1997) paternalist temelde muhafazakâr bir kisveye bürünmesini içeren bir diyalektiği işaret eder.

Özellikle de Peyami Safa ile dile gelen paternalist muhafazakarlık, “başından itibaren kültüre yüklediği, tarihsel ama son derece de tarih ötesi, nominalist anlamın bu kavramın somutluğunu gölgede bırakması” (Öğün, 1997: 148) ile özgün bir tecrübeyi hasil etmiştir. Safa, kitabi ve soyut aklın ürünü olması dolayısıyla (Safa, 2013: 190-192) reddettiği pozitivist devrim hareketinden hiç de uzak olmayan bir tavrı ortaya koymuştur. Bu yüzden muhafazakâr ethos'u kuran “yeniye karşı yine”, “us'a karşı logos”, “zora karşı kendiliğinden”, “olması gerekene karşı olan”, “dinamik'e karşı statik” (Çetin, 2004) gibi karşıtlıklar paternalist muhafazakârlıkta sorgulanır hale gelir. Özellikle bir vasiye dayalı düzen fikri, tarihi tecrübe içinden gelmesi gereken kültüre tam da Cumhuriyet'in yaptığı gibi “soyut ve kitabi” bir anlam yükleyerek olanın değil olması gerekenin peşinde olma gayretini öne çıkartır. Olanın yerine “soyut ve kitabi” bir idealin arayışı Safa'da temel bir amaç haline alır.

“İdealden muradım” diye belirtir Safa (2012a: 185) “bir milletin cihan davasındaki iş bölümünde hakiki rolünü ve cephesini hissederek şahlanmış bir kudret iradesiyle tek hedefe doğru bütün enerjilerini birleştirmesi, yekpare yekvücut olmaya doğru hamle etmesidir.” Kusursuz diyebileceğimiz bir düzenin, bir sistemin peşinde olan yazar, bütün toplumsal kurumları da bu düzenin bir parçası olabilme, ona katkı sağlayabilme derecelerine göre değerlendirerek işlevselci bir yaklaşım sergiler. Bireyin yaşadığı hayatın, ilişkilerinin, iyilik ya da kötülüklerinin, gündelik telaşlarının, sevinç ya da hüznünün kısacası “dramının” son kertede varıp dayanacağı yer büyük bir millet fikriyle tebarüz eden bir “ütopya”dır. Aşağıda Safa'nın sarf ettiği cümleler kendisinin ya da başka vasilerin gayretiyle ulaşılmasını umut ettiği ideal düzenin en veciz ifadeleridir. Romanları da aslında Jusdanis'in deyimiyle (2015: 16) bir ideal olarak tarif edilen birliğe siyasi ve idari anlamda ulaşılmadan önce kültürel anlamda ulaşmanın ifadesidir ki bu durum, büyük oranda kültürün hayattan kaynaklanma özelliğinin yerinden edilmesiyle karakterize olur.

İçtimai ve milli manasıyla ideal, cemiyete zararlı hatta sadece faydasız, nafiye ferdi isteklerimiz yerine içtimai isteklerimizi dolduran milli şuur zenginliğidir. Bu her an tazelenen dolgun şuur hali içinde artık niçin yaşadığımız biliyoruz: Eğer evleniyorsak, şu güzel kızın gözlerine vurduğumuz için değil, yalnız ev hayatının disiplinine kavuşmak için değil, bunlardan ve buna benzer ferdi keyif ve menfaatlerden evvel, cemiyete bir aile hücresi daha kazandırmak, nüfusu çoğaltmak, memlekete yeni kuvvetler ve milli hayata yeni hayatlar katmak içindir. Eğer ticaret yapıyorsak bu yalnızca para kazanmak için değil, ondan evvel memleket istihsalini, paramızın kıymetini milli serveti çoğaltmak içindir. Ferdi hareketlerimizin en

büyüğünden en küçüğüne kadar hepsinde bir milli menfaat hesabı vardır. Şu köşeyi dönüyorsak, şu tramvayı bekliyorsak, şu dostla sevişiyorsak, şu gazeteyi okuyorsak şu tiyatroyu seyrediyorsak bunların hep memlekete faydalar temin ettiğine emin olduğumuz içindir (Safa, 2012a: 187).

### 3.2.Cumhuriyetçi/Paternalist Muhafazakârlık ve Modern Epik

Türk muhafazakârlığının üzerinde güçlü etki gösteren paternalist karakterin vesayetçi doğası tıpkı Kemalizm gibi ama farklı gerekçelerle bireyciliği toplum için önemli bir tehdit olarak algılar. İnsanın yazgısının aidiyet duyduğu bir toplum içinde kendini gerçekleştirmek olduğu fikri ortak bir tavidir. “Cumhuriyet muhafazakârlığı ahlaki bireyselleşmeyi yozlaşma olarak gören bir fert anlayışı çerçevesinde, insana teolojik ve siyasal amaçlar vermeden kendiliğinden bir değer atfeden liberal modernitenin kurucu bireycilik felsefesinden uzaklaşmıştır” (İrem, 2011: 35). Bu tavrın konumuz açısından doğrudan bir sonucu ise roman türünün doğuşu ve gelişiminin belirleyici vasfının bireycilik olması dolayısıyla (Watt, 2007; Lukacs, 2007; MacKay, 2018) bizzat romanın bir biçim olarak sorunsallaştırılmasıdır.

Peyami Safa, romanın ortaya çıkışından beri dile getirilen bir birey anlatısı olduğu düşüncesini şöyle yorumlar: “Yüz elli seneden beri roman, dizginini liberal nizamın kopardığı bu beşeri hayvanın, seyisi olan cemiyete karşı isyanını ve mücadelelerini aksettirmektedir” (Safa, 2012b: 207). Bu sözlerle aslında Safa’nın roman üzerindeki yukarıda belirtilen genel kanıyla hemfikir olduğu söylenebilir; fakat cümlesinin devamı onu farklı bir noktaya taşır ve konumuz bağlamındaki önemi de bu noktada saklıdır. “Fakat dikkat edilirse bu mücadele ferdin insiyak ve ihtiras hamleleri kadar cemiyetin tepkileri de bütün vuzuhiyle görülür.” Safa’ya göre roman türü bu kavgaya karşı gerçekçiliği dolayısıyla tarafsız durmaya çalışsa da pek başarılı olamaz ve sonuçta Liberal görüşe kendini kaptırarak bizi, örneğin *Kamelyalı Kadın* romanında birçok aileyi çökertmiş bir fahişe için bile üzölmeye davet eder. Bu ve bunun gibi birçok meşhur romanın fert değil de cemiyet tarafında olsaydı ne olacağını merak eder Peyami Safa. Aslında Safa’ya göre roman “toplum neyse odur”. Daha doğrusu topluma hâkim fikrin emrindedir. Dolayısıyla *Kamelyalı Kadın*’ın yazıldığı dönemde Batı’da hâkim fikir, liberal bir yapıya sahipse roman da o minvalde ilerleyecektir. Bu, aslında başka türlü de mümkün demektir. Örneğin Türkiye’de liberal değil de - Cumhuriyetçi ya da değil- muhafazakâr bir fikriyat hâkimse roman da o şekilde olacaktır. Öyleyse Türkiye’de roman “tabiatı gereği” cemiyetin sesi olmak durumundadır. Burada önemli olan söz konusu cemiyetin nasıl algılandığı ve sunulduğudur.

Onun romanlarında bir dramın içinde bulunan roman kahramanları, cemiyetin sesi olan başka roman kahramanlarının telkinlerinin muhatabı olurlar ve ideal bir cemiyet ütopyasının parçası haline dönüşürler. Bu aslında sadece romanın değil hayatın da gerçeğidir Safa için. Hayatın kendisi hareketten

düşünceye, somuttan soyuta, “varlaşma”dan (existence) “cevher”e (essence) ve duyumsaldan anlamsala bir yükseliştir ve bu doğrultuda romanlar da “dünyanın bütün romanlarının düştüğü” inşa hatasından kurtulmalıdırlar (Safa, 2012b: 235). Bir başka deyişle Safa’nın tarif ettiği biçime uyarlanmalıdırlar. Böylece, tamamlanmamışlıkla malul olan bir “varlık”tan tamamlanmışlıkla kaim olan “cevher”e yönelik, romanlarının olay örgüsünün temelini oluşturarak epiğe giden yolların taşlarını döşer. Paternalist vesayetçi bir yazma ve yazarlık karakteri ise bu yoldaki yürüyüşün en büyük kolaylaştırıcısı olur. Bir yanlışın (eksikğin) içinde debelenen kahraman olay örgüsünün sonuna gelindiğinde tamamlanmış olmalıdır. Bu aynı zamanda tek başına bir roman kahramanının değil bir tür/biçim olarak romanın tamamlanması demektir ki romanı modern bir epiğe dönüştüren bu karakteridir. Safa romancılığı özelinde biz bu tamamlanmışlığı bir milletin ferdi/neferi olarak ona dâhil olma şeklinde görürüz. Zaten roman türü “toplumsal varoluşla ilgili olarak, hatta aynı zamanda toplumsal varoluşun bireysel deneyimleriyle ilgili olarak, hem öznel hem de özneler arası olduğundan, bütün temel edebi türler içerisinde cemaatleri tasavvur etme ve ebedileştirmeye en güçlü biçimde ilişkilendiren türdür” (MacKay, 2018: 267).

Muhafazakârlığın belirgin bir vasfı olarak niteleyebileceğimiz cemaat tasavvur etmeye yatkın bu mühendisçe tavrının edebiyata yansımaları Öğün’ün de dikkatini çekmiştir ve o, muhafazakâr bir mühendis olarak tanımladığı Comte’un topluma yaklaşım biçimi ile muhafazakâr edebiyat arasında doğrudan bir bağlantı görür.

Statik hesaplamaların yapılamadığı bir yapının çökmesi ve herkesin altında kalması kaçınılmazdır. Comte’a göre kaderin ağlarını ören mühendisliktir... Ancak siyasal içeriği boşaltılarak toplumlaştırılmış ve statik hesapları (gelenek, ortak değerler, ölçülülük ahlakı vb) doğru yapılmış bir kolektif örgütlenmeyle dinamik hesap geliştirme yeteneği kazanabilirdi. Çok seçkin örneklerle sahip olduğunu düşündüğüm muhafazakâr edebiyat ve onun güzellemeleri işte bu statik hesaplamalara yapılmış methiyeler ya da güzellemelerdir (Öğün, 2011: 19).

Öte yandan biraz geriye doğru düşünülürken Öğün’ün bahsettiği “statik hesapları” yapan muhafazakârca bir tavrın Türk romanının doğuşundan itibaren önemli bir özelliği olduğunu da söylemek mümkündür. İlk dönem romanlarında dahi muhafazakâr biçimi tespit etmek mümkündür. Tanzimat romanının muhafazakâr düşüncenin tarih öncesini oluşturduğu (Türkeş, 2013: 590) fikrinin zikrediliyor olması, romanların içeriğini olduğu kadar biçimini de ilgilendirir. Osmanlı romanının muhafazakâr-modern bir entelektüel uğraşı olarak ifade edilmesi (Türkeş, 2013: 590) muhafazakâr romanın kökenlerinin nerelere uzandığının habercisidir. Bu açıdan Osmanlı romanı ile Cumhuriyet romanı arasında, paternalist muhafazakâr bir tavrın hâkim olması açısından önemli

benzerlikler bulunur. Bu açıdan iki gelenek arasında bir kopuş değil süreklilik vardır.

Osmanlı’da ortaya çıkışı sürecinde muhafazakâr biçimiyle roman, Edward Said’in (2009) söylediği anlamda bir “başlangıç” türüdür. Roman, dış dünyanın mimetik bir arzuyla ele alınmasından çok “yazarların gerçekliği değiştirmek amacıyla geliştirdiği bir iştah”tır ve bu iştah yazara babalık rolü vererek “zihnin hayal etmesinin mümkün olduğu bir yaratma ya da başlangıç ve büyüme sürecine ayna tutar” (Said, 2009: 94). Jale Parla’nın “baba-oğul” metaforuyla açıkladığı bu durum, Osmanlı - Türk romanında geleneğin koruyucusu olan padişahın Osmanlı’nın son döneminde otoritesini yavaş yavaş kaybetmesiyle ortaya çıkar. Parla’nın (2012) otoritesini yitirmiş bir toplumu babasız kalmış bir aileyle özdeşleştirmesi ve romanların babasız çocukların anlatısı olması, yazara baba rolünü tevdi eder. Böylece daha sonra gelen romanları da hayli etkileyecek olan paternalist yazar tavrı ortaya çıkar. Bu tavır romanlarda yazarlar ve kahramanlar arasında baba-oğul ilişkisi kurulmasına sebep olur ve babalar kendilerini açık biçimde oğullarını çekip çevirmek, terbiye etmekle yükümlü hissederler. Oğullarının Avrupai yaşam tarzlarına doğrudan karşı çıkmak yerine sınırlarını belirlemeyi amaç edinen babalar mesailerinin önemli bir kısmını batılılaşmaya karşı çıkmaya değil onun çerçevesini oluşturmaya harcarlar. Babanın asli görevi tıpkı epiğin görev tanımında olduğu gibi “tamamlamaktır”.

Cumhuriyet döneminde ise roman türü içerik olarak olmasa bile biçim açısından bu muhafazakâr tavır devralmıştır. Üstten belirleyici, tamamlayıcı, kesinliğin ve mutlaklığın hâkim olduğu bir epistemoloji kendini devam ettirir (Kahraman, 2014). Bu açıdan roman türü paternalist ve hatta muhafazakâr biçimini Cumhuriyet’le birlikte sürdürür. Yazar ile kahramanın isimleri ve müktesebatı değişse bile aralarında kurulan ilişki biçimi değişmemiştir. Tanzimat romanında Ahmet Mithat ile birlikte gelişen tavır, üslup; Cumhuriyet romanında da kendini sürdürmüştür. Roman kişilerinin sürekli olarak terbiye edilmesi, çekip çevrilmesi gereken kişiler olarak görülmesi, gerektiğinde ödül veya cezalarla yola getirilmeye çalışılması ve onlar üzerindeki sürekli tamamlayıcı tavır, roman türünün önemli bir damarı olarak süregelmiştir.<sup>2</sup> Bu açıdan Peyami Safa romanları ve muhafazakâr roman biçimi sadece Cumhuriyet sonrası konjonktürün geçici bir sonucu olarak değil roman türü açısından tarihsel bir sürekliliği olan damarın devamı olarak görülebilir. Bu mecranın diğer romancıları gibi modern bir roman yazma gayreti içinde olan Peyami Safa’nın romanları biçimsel anlamda epiğin

<sup>2</sup> Bu damar aslında Türkiye’de 1980’ler öncesi sosyo-politik iklimin genel atmosferinin de önemli bir ifadesidir. Nilüfer Göle’nin (2016) “tek aktör patolojisi” olarak adlandırdığı bu iklim, toplumsal ve siyasal uzamda farklı konumlanı işgal eden aktörlerin arzulanana noktada olmadığını düşündükleri toplumu belirlenmiş hedefe ulaştırabilecek tek odağın kendileri olduğu iddiasıyla görünürleşir. Yine Göle’nin deyimiyile, Batı dışı toplumların moderniteyle karşılaştıklarında içinde buldukları ve toplumun kendi dinamikleriyle gelişen bir “şimdi” yerine hep ulaşılmaması gereken bir hedef olarak konulan geleceğe ulaşma gayreti olarak ifade edebileceğimiz “zayıf tarihsellik” durumunun yol açtığı bu patoloji, muhafazakarlıkta görülen paternalist karakterle de örtüşür. Böylece mevcut halden memnun olmayıp vasisi olduğu toplum kesimleri için sürekli iyi bir gelecek arayışı içinde olmak hem politik aktörlerin hem de bu çalışma özelinde yazarların temel özelliklerinden birisi haline gelmiştir.

sınırlarında dolaşır. Lukacs'ın romana atfettiği “modern çağın epiği” olma durumu, Türkiye'nin Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet'le devam eden sürecinde muhafazakârlığın bir önceki başlıkta bahsedilen deneyimlenme biçimleriyle örtüşür. Gerçekten de Safa'nın ve seleflerinin romanı; Lukacs'ın romanla epiği kıyaslarken, epik kendi içinde tamamlanmış bir hayatın bütünselliğine biçim verirken “romanın biçim vererek hayatın bütünselliğini açığa çıkarıp inşa etmeye çalışır” (2007: 68) şeklinde ifade ettiği bir biçimsel temel etrafında örülür. Bu romanlar kelimenin tam anlamıyla birer epik değildir; ancak birer epik olma iştahı taşır. Her şeyin tastamam olduğu bir dünyayı kurma peşindeki roman kimi zaman Peyami Safa'nın romanlarında adı sanı belli bir dünya olarak tarif edilir. *Yalnızız* romanında yazarın ağzından açıkça belirtildiği gibi romanda muhayyel bir mekân olarak anılan *Simeranya*,

Sadece bugünkü insanın kendi kendisi hakkındaki telakkisinden, bilgisinin temellerine metodlarına ve bütün sosyal müesseseleriyle değer sistemine kadar baştanbaşa inkılâba muhtaç bir dünyanın huzursuzluğunu duyan bir adamın 150 yıl sonraki tekâmül imkânlarını düşünerek tasarladığı muhayyel bir ülkedeki hayat bir seyahatname (Safa, 1997: 110)

şeklinde tarif edilir. Bir gelecek tasarımı olarak görüldüğü için ütopyayı andırsa da *Simeranya* geçmişin izlerini içinde barındıran, ideal geleceği ideal geçmişle kaynaştıran bir yapı arz ettiği için epik bir nitelik de kazanır. *Simeranya* sadece *Yalnızız* romanın idealize ettiği tamamlanmış dünya değildir. Peyami Safa'nın diğer romanları da içinde adı konmamış *Simeranyalar* taşır. Böylece romanlar sabit bir geleceğe (kaynağı geçmişle bağlantılı bir geleceğe) ayarlı hale gelir. Böylece romanın karakteristik özelliği olarak geriye ne olayların içeriği, ne kahramanın dramı kalır. Geriye kalan “bir tür olarak epiğin biçimsel kurucu özellikleridir” (Bahtin, 2014: 171).

### Sonuç

Türkiye'de muhafazakâr roman diye müstakil bir türün varlığını tespit etmek, örneğin İslami roman diye bir türü tespit etmekten daha zordur. Ancak bu olmadığı manasına gelmez. Yapılması gereken karakteristiği ortaya koyan noktanın tespit edilmesidir. Edebiyat sosyolojisi kapsamında yapılan çalışmalar edebiyat dışı olgularla edebi içeriği ilişkilendirerek diğer roman türlerinde (örneğin milliyetçi roman) belirleyici bir ölçütü işaret ederken; muhafazakarlık, Türkiye'deki özgün seyri gereği farklı bir bakışı gerektirir. Milliyetçilik, İslamcılık, Liberalizm gibi bir program sunmaktan çok programı olan düşünce ve görüşlerin yanına eklendiğinde onların üsluplarına ve biçimlerine etkide bulunarak var olan muhafazakârlık, romanda da benzer bir etkiyi yaratır. Muhafazakâr romanların anlatı biçimi bir yandan Peyami Safa örneğinde olduğu gibi bizzat kendisi muhafazakâr olarak kabul edilen bir yazarın yazdığı içeriğin sunulmuş biçimi olabileceği gibi daha geniş perspektiften bakıldığında içeriği ne olursa olsun diğer yazarların kaleme aldığı romanların sunuş biçimi halini alabilmektedir. O yüzden

muhafazakâr roman tartışması yalnızca içeriği ile sınırlı tutularak yapılamaz. Biçim de tartışmaya dâhil edilmelidir. Biçimle içerik arasındaki bağ sathi değil, meselenin gidişatını tayin edebilecek derecede organikdir. Muhafazakâr üslup sadece belli isimlerin romanlarının değil birçok romanın içinde bir üslup olarak varlığını sürdürür. Bu durumda sosyolojik bir incelemede edebiyat dışı olgular önemini diğer roman biçimlerinde olduğu gibi tedarik ettikleri içerikten değil, içeriğin tanzim edilmesini koşullandıran biçimsel şartların oluşumuna sunduğu katkıdan alır. Fakat bu biçim aynı zamanda Cumhuriyet sonrası muhafazakârlık tecrübesinin ortaya çıkardığı bir içerikle birlikte anlaşılabilir. Cumhuriyet ve sonrası süreçteki gelişmelerin Peyami Safa gibi güçlü bir muhafazakârda bulunduğu akis, özellikle romanları üzerinden düşünüldüğünde muhafazakâr roman türünün anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Bu çalışmanın iddiası muhafazakâr roman türünün içerikten ziyade biçimsel olarak anlaşılabilmesi ve bu biçimin karakteristik özelliğinin Türkiye’de Cumhuriyetçilik ve Muhafazakârlığın diyalektik temasları sonucu ortaya çıkan paternalist yazarlık anlayışı sonucu romanla başlayıp epige doğru evrilen bir çizgiyi izlediğidir. Peyami Safa romanları modern roman biçiminden dramatik bir kopuşla ayrılmaz ama epik ile roman arasında melez bir tür olduğu söylenebilir. Safa’nın romanları zamandaş gerçekliği yazma iddiasıyla yola çıktığı için kelimenin bilinen manasıyla bir epik değildir; fakat bu zamandaş gerçekliğin insanlık haliyle kurduğu ilişkinin gerçekliği biçim olarak roman sınırlarını da zorlar. Epik nasıl şimdiyle değil tarihle ilgiliyse Peyami Safa romanları da şimdiyle değil gelecekle ilgilidir. Bu gelecek idealize edildiği nispette anlatıyı biçim olarak ütopyaya yaklaştırır. Fakat bu ideal aslında köken olarak geçmişten kaynaklandığı için daha doğrusu “milli kültürden (doğulu bir karakterden)” kaynaklandığı için epik bir karakter de taşır. Bu, epik ve ütöpic karakterin her ikisi de zamansal olarak şimdinin eksikliğini taşır. Bu vesileyle bu romanların içeriğine atfedilen sentezci (doğu-batı sentezi) karakterin temelde biçimsel bir mesele olduğu da ortaya çıkar. Sadece muhteva açısından doğu ile batıyı en ideal biçimde sentezlemeyi başaran/başarmaya çalışan roman kahramanlarının anlatısı olmaktan da öte geçmişin biçimi olarak epik ile geleceğin biçimi olan ütopya da sentezlenmiş olur. Ne liberalizmin “şimdiciliği” ne de sosyalizmin “ütopyacılığı” ana belirleyen olamayacağına göre, muhafazakârlığın öncelendiği “geçmiş” devreye sokularak ütöpic biçim epigin milli karakteriyle dengelenir.

Peyami Safa özelindeki okuma, muhafazakâr romanın kavramsallaştırılmasında bir başlangıç vazifesi görebilir. Elbette Türkiye’de muhafazakârlık ne Safa ile başlamıştır ne de onunla biter. Ahmet Hamid Tanpınar’dan Samiha Ayverdi’ye muhafazakâr olarak anılan pek çok edip için farklı bir anlatının gelişme ihtimali her zaman vardır. Bu çalışmada sunulmaya çalışılan güzergâh dâhilinde veya alternatif yöntemlerle yeni bir okuma biçimi geliştirilebilir. Bir “muhafazakâr roman” biçiminin kavramsallaştırılmasına sosyolojik ya da edebi incelemeler aracılığıyla yapılacak diğer katkılarla bir araya geldiğinde bu çalışma amacına ulaşmaya daha da yakınlaşacaktır.



**Kaynakça**

- Aydın, S. (2008). Türk Solunda Özgüçülük ve Milliyetçilik. Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Sol)* içinde (s. 542-577). İstanbul: İletişim.
- Bahtin, M. (2014). *Karnavalın Romana* (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bora, T. (1997). “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri”. *Toplum ve Bilim Dergisi*. 74, 6-29.
- Çetin, H. (2004). “Muhafazakârlık: Kaos’a Karşı Kozmos”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 1, 87-119.
- Çiğdem, A. (1997). “Muhafazakârlık Üzerine”. *Toplum ve Bilim Dergisi*. 74, 32-51.
- Fry, P. H. (2017). *Edebiyat Kuramı* (A. Demir ve İ.Tüzer, Çev.). Ankara: Hece.
- Göka, E., Göral, F. S., Güney, Ç. (2013). Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi. Ahmet Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Muhafazakârlık)* içinde (s. 302-313) İstanbul: İletişim.
- Göle, N. (2016). 80 Sonrası Politik Kültür. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), *Türk Siyasal Hayatı: Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* (s.559-571). Bursa: Sentez.
- Heywood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler* (A. Kemal Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan, Çev.). Ankara: Adres.
- İrem, N. (1997). “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”. *Toplum ve Bilim Dergisi*. S.74. 52-101.
- İrem, N. (2011). “Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm”. *Doğu Batı Dergisi*. 58, 27-36.
- İrem, N.(2013). “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Bir Değerlendirme”. Ahmet Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Muhafazakârlık)* içinde (s. 105-117) İstanbul: İletişim.
- İzzetbegoviç, A. (2012). *Doğu Batı Arasında İslam* (S. Şaban, Çev.) İstanbul: Yarın.
- Jusdanis G. (2015). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis.
- Kahraman, Hasan B. (2014). *Türkiye’de Yazınsal Bilincin Oluşumu*. İstanbul: Kapı.
- Köksal, O. (2011). “Bir Kültürel Liderlik Paradoksu: Paternalizm”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 15, 101-122. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/183307>.
- Lukacs, G. (2007). *Roman Kuramı* (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Metis.
- MacKay, M. (2018). *Roman Nedir?* ( F. Akdoğan Özdemir, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Moran, B. (2004). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (12. Bs.). İstanbul: İletişim.
- Moran, B. (2011). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (23. Bs.). İstanbul: İletişim.
- Moretti, F. (2005a). *Mucizevi Göstergeler* (Z. Altok, Çev.). İstanbul: Metis.
- Moretti, F. (2005b). *Modern Epik* (N. İleri ve M. Murat Şahin, Çev.). İstanbul: Metis.
- Öğün, Süleyman S. (1997). “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakârlık Yanılgısı”. *Toplum ve Bilim Dergisi*. 74,102-154.

- Öğün, Süleyman S. (2011). “Lümpen Muhafazakârlık Üzerine”. *Doğu Batı Dergisi*. 58, 11-24.
- Parla, J. (2012). *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (10. Bs.). İstanbul: İletişim.
- Safa, P. (1993). *Biz İnsanlar* (9. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1997). *Yalnızız* (13. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1999a). *Mahşer* (13. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (1999b). *Fatih – Harbiye* (19. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2000). *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* (18. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2012a). *Eğitim, Gençlik, Üniversite* (6. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2012b). *Sanat, Edebiyat, Tenkit* (7. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Safa, P. (2013). *Türk İnkılabına Bakışlar* (9. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Said, E. (2009). *Başlangıçlar, Niyet ve Yöntem* (F. Burak Aydar, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Türkeş, A. Ö. (2013). “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” Ahmet Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Muhafazakârlık)* içinde (s. 590-603) İstanbul: İletişim.
- Watt, İ. (2007). *Romanın Yükselişi* (F. Burak Aydar, Çev.). İstanbul: Metis.
- Yıldız, A. (2011). “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa’nın Kemalizm Yorumu”. *Doğu Batı Dergisi*. 58, 191-212.



## Arap Dili Terminolojisinde ‘İvağ

Halil Akçay<sup>1</sup>

**Öz:** Arap dili kaynaklarında ‘İvağ, çoğu zaman terim anlamı dikkate alınmadan sadece sözlük anlamında kullanılmıştır. ‘İvağ başlığını açan bazı eserler ise konuyu, ya sadece sarf ya da sadece nahiv yönüyle ele almışlardır. Bu nedenle literatürdeki bilgiler ışığında ta‘vîğ (‘İvağ getirme) olgusunun kavramsal çerçevesinin çizilmesi önem arz etmektedir. Çalışmada sözü kısaltma (îcâz) ve basitleştirmenin (taħfifin) bir parçası olan ‘İvağ hususu ele alınmıştır. ‘İvağ kelimesinin iştikaki incelendikten sonra sözlük ve terim anlamları verilmiş ta‘vîğin amacı ve önemi belirtilmiştir. Daha sonra ‘İvağın türleri ve Arap gramerinde kullanıldığı yerler örnekleriyle beraber ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** ‘İvağ, îcâz, Mu‘avvağun minh, Arap Dili, Ĥazf.

### The “İvağ” in Arabic Language Terminology

**Abstract:** In the Arabic language, the “İvağ” is often used only in its the dictionary meaning, without taking into consideration its term meaning. Some of the works that open the title of “İvağ” are have covered either morphology or sentax only Therefore, it is important to draw the conceptual framework of the “Ta‘vîğ (bring the equivalent)” phenomenon in the light of the information in the literature. In the study, discussed the issue of abbreviation (îcâz) and “İvağ” which are part of the simplification. After the analysis of the word of “İvağ”, mentioned the aim and importance of the word “İvağ”, which has been given its terms and dictionary meaning. Later, the types of “İvağ” and the places where it was used in Arabic grammar were revealed with examples.

**Keywords:** ‘İvağ, Terse, Mu‘avvağun minh, Arabic Language, Deletion.

#### Giriş

Arap dilinin en önemli özelliklerinden biri, veciz olarak kullanılmaya elverişli bir yapıda olmasıdır. Bu özellik, mütekellime (konuşmacıya) az sözle çok şey ifade etme imkânı sağlar. Bunun için bir takım yollara başvurulmuştur. Ĥazf (silme), ibdâl (harf değişimi), i‘lâl (illet harflerinde değişim ve silme), tađđim-teħîr

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, halilakcay@hotmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1671-5073>

(öne alma-erteleme/öteleme), ta'vîd (düşürülenin yerine bir ivağ/bedel getirmek), idmâr (zahir olarak getirme/gizleme), istitâr (açıkça zikredilmeme), taqđır (varsayma), istiġnâ (yetinme/ihtiyaç duymama) gibi hususlar bunlardan öne çıkan bazılarıdır. Bu çerçevede az sözle çok şey ifade etme, sözü kısaltma, bir maksat ve fikrin az sözle açıklanması gibi manalara gelen îcâz (الإيجاز) ve hafifletme manasına gelip kısaltma ve telaffuzda kolaylık sağlayan taĥfîf (التخفيف), Arapların ehemmiyetle ve yaygın bir şekilde kullandığı anlatım teknikleri olmuştur (er-Râzî, 2004: 215-217; es-Sekkâkî, 1995: 277; Ekinci, 2014: 97-98; Saraç, 2000: XXI/392-393). 'İvağ da îcâz ve kolaylaştırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir husustur.

'İvağ, sarf ve nahiv ilim dalların yanı sıra kelimeler, fıkıh ve modern hukuk alanlarında da kullanılan bir terimdir. Bu özelliğiyle 'İvağ, belli bir ilim dalına has olmayıp disiplinler arası bir kavram hüviyetindedir. 'İvağın bu ilim dallarındaki terimsel kullanımında, sözlük yani "karşılık" ve "bedel" anlamlarının esas alındığı görülmektedir. Nitekim hukuk ilminde "alacağa tekabül eden borç" şeklinde ifade edilirken (Aybakan, 2001: XXIII/488) kelimeler ilminde, "övgüye layık olmaksızın hak edilen menfaat" şeklinde tanımlanır ve Mutezile'nin beş temel esasından olan adalet ilkesiyle ilgili bir kavram olarak kabul edilir (Çelebi, 2001: XXIII/488).

308

Bu çalışmada 'İvağ konusu bir Arap dili terimi olarak ele alınmıştır. 'İvağ kavramı, hem sarf hem nahiv ilminde yeri olmakla birlikte klasik kaynaklardan günümüz kaynaklarına kadar kavramın tanımı, şartları ve çerçevesi konusunda çalışılması ve ortaya konması gereken hususlar bulunmaktadır. Bu durum bizleri böyle bir çalışmaya sevk etmiştir.

### 1. 'İvağ (عَوْضٌ) Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

'İvağ kelimesinin iştikakı, sözlük ve terim anlamlarının izah edilmesi ve kaynakların bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymak, 'İvağ konusunun daha iyi anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmektedir.

#### 1.1. Morfolojik Yapısı

عَوْضٌ kelimesi, ع, و, ض harflerinden meydana gelen 'İvağ (عَوْضٌ) kelimesi, عَوْضٌ masdarından türeyen bir isimdir. Kelimenin mâzisi عَاَضٌ, muğârii يَعْوُضُ olup sarf ilmindeki babı, şulâsî mucerred baplarının birincisidir (İbn Manzûr, VII/192). Bu babın şekilsel özelliği, mâzi fiilinde aynu'l-fiilin fethalı, muğâriinde ise dâmmeli olarak (يَفْعَلُ – فَعَلَ) gelmesidir. Ancak عوض kelimesinin kök harflerinde illet harfi olduğu için kelime mu'tel olmuş ve kolay telaffuz için bazı durumlarda bu illet harfi ses değişmelerine uğramıştır. Nitekim mâğî fiilde عَوْضٌ iken, buradaki vâv (و) harfi elife dönüşmüş ve عوض olarak kullanılagelmiştir. Muğârii ise aslında يَعْوُضٌ iken vâv'ın harekesi, önceki harfe verilmiş ve يَعْوُضٌ şeklini almıştır. Bu iki örnek söz konusu kelimenin هُوَ zamirine göre çekimi durumundaki değişimlerdir. Diğer şahıs zamirlerine göre de taĥfîf için değişimler söz konusudur (Çağmar, 2018: 283-303; Akçay, 2018: 98,103).

عوض kelimesinin mensup olduğu ūlāsī mucerred birinci babın anlamsal yönü ise kullanılan fiillerin çoğunun geçişli (mute'addi) olmasıyla beraber bazılarının geçişsiz (lâzım) olmasıdır. Söz konusu عوض de geçişli olarak kullanılmaktadır. Nitekim عُضْتُ فَلَانًا (falana bir bedel/karşılık verdim) cümlesinde olduğu gibi عوض fiili, mefulünü cer harfi almadan doğrudan manşûb yapmıştır. عَوَّضَ kelimesi, harf çeşidi açısından mutel fiillerin ecvef (aynu'l-fiili illet harfli) kısmına girerken kelimenin masdarı مَعْوِضَةٌ، عَوَّضٌ، عِيَاضٌ şekillerinde gelmektedir (İbn Manzûr, VII/192).

عوض kelimesi, farklı yapılarda türetildiğinde mücerrediyile aynı anlamda kullanıldığı gibi farklı anlamlar da kazanabilmektedir. Nitekim تَفَعَّلَ، أَفْعَلَ ve مُفَاعَلَةٌ baplarında türetildiğinde ūlāsī mucerrediyile aynı anlamı taşımaktadır. Bu durumda عَوَّضَ ve عَوَّضَ fiilleri, "bir kimseye bir şeyi bedel/karşılık olarak vermek" manasında عوض fiiliyle aynı anlamda kullanılmaktadır. (İbn Manzûr, VII/192).

عوض fiilinin تَفَعَّلَ، أَفْعَلَ ve اسْتَفْعَلَ baplarında türetilişinde kelimenin anlamı, mücerrediyile farklılaşmaktadır. Nitekim عوض kökünden اِفْتَعَلَ babında اِعْتَاضَ fiili "birine karşılık talebiyle gelmek", اسْتَفْعَلَ babında اسْتَعَاضَ ve تَفَعَّلَ babında تَعَوَّضَ fiilleri ise "birinden bedel istemek" anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, VII/192).

## 1.2. Sözlük Anlamı

İvağ (عوض) kelimesi sözlükte "bir şeyin yerine karşılık olarak gelen şey", "bedel" ve "karşılık" manalarına gelmektedir. Kelimenin çoğulu ise اَعْوَاضٌ'dur. بَدَلٌ (bedel) kelimesiyle eş anlamlıdır (İbn Manzûr, VII/192).

İbn Sîde (ö. 458/1066), عوض kelimesiyle بَدَلٌ kelimesi arasında anlam yönüyle zikretmeye değer bir fark bulunmadığını belirtse (İbn Manzûr, VII/192) de kimi cümlelerde ve durumlarda birbirlerinin yerine kullanılmadığı göz önüne alınırsa bu farkın belirtilmesi gerekmektedir. Söz konusu iki kelime arasında umum-husus ilişkisine dayanan bir fark bulunmaktadır. Nitekim بَدَلٌ kelimesi عوض kelimesinden daha genel olup pazarlık olsun ya da olmasın, sonunda yarar ya da zarar olan karşılıkları ifade etmektedir. عوض ise içinde pazarlık olup sonucunda fayda görülen karşılığı ifade etmektedir. Örneğin مِنْ خَاتِمِكَ (Bu dirhem, senin yüzüğünün karşılığıdır) cümlesinde عوض kelimesi; "Nimete karşılık nankörlük yaptı" dendiğinde ise بَدَلٌ يَغْمَنُهُ كُفْرًا tabiri kullanılır. Burada yapılan bir pazarlık söz konusu olmadığından بَدَلٌ kelimesinin yerine عَوَّضٌ kelimesi kullanılmaz (el-'Askerî, 1997: 237; ez-Zebîdî, 1965: XVIII/449-450). Buna göre her 'ivağ aynı zamanda bedeldir. Ama her bedel 'ivağ değildir.

بَدَلٌ kelimesi dışında التَّوَابُ، التَّنَمُّنُ، الأَوْسُ، الخَلْفُ القَيْضُ، الغُفْبِيُّ، الخَطَرُ، الخَطْرُ gibi kelimelerin de muhtelif yerlerde عوض manalarında kullanımı söz konusudur. Aşağıda her birinin 'ivağ manasında kullanıldığı örnekler verilmiştir (el-'Askerî, 1997: 237; İbn Manzûr, I/245, 617, IV/251, VI/17, VII/225, IX/88):

وَمَنْ أَطَاعَ فَأَعِنِيهِ بِطَاعَتِهِ (Her kim itaat ederse, itaatinin karşılığını/sevabını ver).

تَرَىٰهُ اللَّهُ مِنْ كَذَا (Allah ona bundan dolayı karşılık/sevap versin)

إِنَّ الْجَنَّةَ لَا خَطَرَ لَهَا (Cennete benzer/bedel bir şey yoktur.)

أَسْنَتُ الْقَوْمِ أَوْسًا (İnsanlara bir bedel/karşılık verdim.)

إِنْ شِئْتُمْ أَفِيضُكُمْ بِهِ الْمَخْتَارَةَ مِنْ دُرُوعِ بَدْرٍ (İstersen sana onun yerine bedel olarak Bedir zırhlarının iyisini vereyim.)

خَلَفْتُ اللَّهُ لَكَ خَلْفًا بِخَيْرٍ مِنْهُ (Allah karşılık olarak sana ondan daha iyisini versin.)

أَعْطَيْتُ ثَمَنَ الْمَيْلَعَةِ (Malın bedelini/karşılığını/parasını/ücretini ödedim).

### 1.3. Terim Anlamı

Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb'ı*, el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Ķur'ân'ı*, el-Muberrred'in (ö. 286/900) *el-MuĶtaĶab'ı*, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Ĥaşâiş'i* ve ez-Zeccâc'a nisbet edilen *İ'râbu'l-Ķur'ân*<sup>2</sup> gibi klasik kaynaklarda 'ivağ kavramı yerine aynı anlamı ifade etmek için çoğu zaman sözlük anlamı kastedilerek bedel ya da istiġnâ kavramları kullanılmıştır. Örneğin اللّٰهُمَّ ibaresindeki mîm harfi, ĥazfedilen ب nida harfinden 'ivağ iken *el-Kitâb'ta* bedel olarak geçmektedir. Buna benzer örnekler çokça mevcuttur. (bkz. Sîbeveyhi, 11/196, 209, 226, 262; el-Muberrred, 1994: 1/143, 199, 233; ez-Zeccâc, 652). Bundan dolayı Arap dili alanında yazılmış klasik kaynaklarda 'ivağ (عوض) kavramının kapsayıcı bir tanımına rastlanılmamıştır. İbn Cinnî (ö. 392/1002), es-Suyûfî (ö. 911/1505), Ebûbekr el-Baġdâdî (ö. 1093/1682) gibi âlimlerin yaptığı 'ivağ tanımları ise daha çok sarf terimi olarak "Ĥazfedilen harfin yerine gelen harftir." şeklinde sadece sarf ilminde kullanılan 'ivağın tanımıdır. (İbn Cinnî, 1/265, 11/285; es-Suyûfî, 1/234; el-Baġdâdî, 1982: 111/69). 'ivağı konu alan son dönem Arapça çalışmalar da kelimenin tanımı ve çerçevesi konusunda yeterince bilgi vermemektedir. Önceki tanımları vermekten öteye gitmemişlerdir (es-Suhaymî, 1994: 289-296; el-Ĥamûz, 1987: 5-14). Nitekim klasik kaynaklardan günümüz kaynaklarına kadar yapılan tanımlara göre ĥazfedilen kelime veya cümlenin yerine gelen 'ivağ, söz konusu tanımların dışında kalmaktadır. Ancak farklı kaynaklarda tenvinin çeşitleri başlığı altında 'ivağ tenvininin tanımı yapılırken dolaylı olarak 'ivağ kavramının da tanımına ulaşılabilmektedir (el-Enbârî, 1995: 213; el-Enbârî, 2002: 1/145; Çağmar, 2017: 31).

'ivağ kavramının en çok ilişkili olduğu ve kaynakların genellikle 'ivağ kavramıyla ele aldıkları kavram bedeldir. Her iki kavram, sözlükte "karşılık" manasında birleşmektedirler. Bundan dolayı eş anlamlı olmakta ve çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Ancak hem sözlük hem de terim anlamları

<sup>2</sup> Eser, İbrâhim el-Ebyârî tarafından *İ'râbu'l-Ķur'ân el-mensûb ile'z-Zeccâc* adıyla yayımlanmışsa da daha sonra Aĥmed Râtib en-Neffâĥ, Durmuş Ali Kayapınar, Muĥammed Aĥmed ed-Dâli'nin yaptığı incelemelerde kitabın Ebu'l-Ĥasen Nûruddin 'Alî el-Bâkûlî'ye (ö. 543/1148) ait *Kitâbu'l-Cevâhir* olduğu ortaya konmuştur (Bkz. Ali Bulut, "Bâkûlî", *DİA*, İstanbul 2016, Ek-1 cildi, s. 165). Ancak eser, henüz bu güncel bilgiyle yayımlanmadığından burada kaynak olarak el-Ebyârî'nin neşri esas alınmıştır.



yönüyle aralarında umum-husus ilişkisi vardır. Fakat sözlük anlamı itibariyle bedel (بتل) kavramı geniş bir anlama sahip iken sarf ve nahiv terimi olarak 'ivağ (عوض) daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Aralarındaki farkın daha iyi anlaşılması için bedel terimini biraz daha yakından tanımakta yarar vardır:

Sözlükte “dönüştürmek, bir şeyin yerine başkasını getirmek, özüne dokunmaksızın bir şeyi diğer bir şeye çevirmek” anlamlarına gelen ibdâl kelimesi, istilahta “kelimenin telaffuzunu kolaylaştırmak ve akıcılığını sağlamak amacıyla silinen bir harfin yerine başka bir harfin getirilmesidir” (el-Bağdâdî, 1982: III/68-70; Ensari, 2017: 125-132; Tekin, 2018: 274). رَجَزَ (engelledi) fiilinin ifti'âl babında اِرْتَجَزَ olarak kullanılması gerekirken ت harfinin د harfine dönüştürülmesi اِرْتَدَجَزَ şeklinde kullanılması ibdâle örnektir. Değişim illet harfleri ve hemze'de olursa sarf ilminde buna i'lâl (إغلال) denir. Örnek: قَالِ'nin قَالَ şeklini alması, i'lâl türü bir ses değişimidir.

Bedel ile 'ivağın sarf ilminde birleştiği nokta, her ikisinin de hâzfedilen bir birimin yerine gelme durumudur. Ancak burada farklı yönleri vardır. Bedel, birimin hâzfedildiği yerine gelirken 'ivağın aynı yere gelmesi şart değildir. Aksine 'ivağ için, mu'avvağun minh ile ayrı yerlerde olma şartı koşulmuştur. (Tekin, 2019: 145-146). Ebûbekir el-Bağdâdî, 'ivağ için böyle bir şartı zayıf görse de dilciler nezdinde yaygın bir şart olarak bilindiğini de ifade etmekten kaçınmamıştır (el-Bağdâdî, 1982: III/69-70; 'Abbâs, IV/759). İbn Ya'îş'in görüşü de 'ivağın, mu'avvağun minh ile ayrı yerlerde olması gerektiği yönündedir (İbn Cinnî, I/265; İsmâ'îl, 2008: 5; İbn Ya'îş, 2001: I/347). Bu duruma örnek olarak اِرْتَدَجَزَ fiili gösterilebilir. Nitekim kelimedeki د harfi, hâzfedilen ت harfinin yerine bedel olarak gelirken bedel ile mubdelun minh arasında yer değişikliği olmamıştır. Ancak aslı وَعْظُ olan عِظَةٌ kelimesindeki ة harfi, kelimenin başından hâzfedilen و (vâv) harfinden 'ivağ olarak gelmiştir. Söz konusu iki harfin kelimedeki yerinin aynı olmadığı anlaşılmaktadır. اِسْمُ kelimesinin kökünün وِسْمُ olduğunu kabul eden görüşe göre اِسْمُ kelimesindeki hemze, وِسْمُ kelimesindeki و (vâv)dan 'ivağdır (el-Enbârî, 2002: I/4-5). Bu durumda ta'vîz, mu'avvağun minh'in hâzfedildiği yerde cereyan etmiştir. Bu da el-Bağdâdî'nin, “'ivağ, mu'avvağun minh'le aynı yerlerde de olabilir” şeklindeki görüşünü desteklemektedir. Buna göre sarf ilminde 'ivağ, bedelden daha genel bir çerçeveye sahiptir denilebilir.

Bir nahiv terimi olarak ise bedel, tâbîlerden olup ön hazırlık amacıyla kendinden önce gelen (mubdelun minh) isme tabi olan ve asıl kastedilenin kendisinin olduğu kelimedir. Bedel, tabi olduğu kelimeyi açıklamak ya da pekiştirmek için getirilir. Bedel, bazen kendinden önce gelen ismin tamamını kapsadığı gibi (bedelu'l-kul/bedelu'l-mu'âbık) bazen bir parçasını/kısmını (bedelu'l-ba'd) bazen de bir özelliğini (bedelu'l-iştîmâl) kapsamaktadır. Ayrıca yanlışlıkla getirilen bir ismin yerine doğrusunun getirildiği bedelu'l-ğalağ kısmı da vardır (er-Rağî, 1996: II/379; el-Enşârî, 1990: 308-310; Toprak, 2015: 11-39; Çağmar, 2018: 396-397).

Nahiv ilminde bedel, cümlelerin ögesi iken ‘ivaḍ’ adında bir öge bulunmamaktadır. Ancak ‘ivaḍ, cümlede ḥazfedilen öğelerin yerine gelmesi nedeniyle nahiv ilminde de kullanılan bir terimdir. Bunun yanında bedel, yerine geçtiği mubdelun minh ile aynı cümlede yer alabilirken ‘ivaḍ, ḥazfedilen birimin yerine geldiğinden, mu‘avvaḍun minh’le aynı cümlede bir arada bulunmaz. Nitekim كَلُّ لُهُ قَانِتُونَ “Hepsi O’na boyun eğmiştir.” (Rûm, 30/26) ayetinin takdirinin كَلُّ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لُهُ قَانِتُونَ “Göklerde ve yerde olan her şey O’na boyun eğmiştir.” şeklinde olduğu açıklanmıştır. Burada sanki mu‘avvaḍun minh olan مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ibaresi ḥazfedilmiş ve ‘ivaḍ olarak كَلُّ lafzının sonuna bir tenvin getirilmiştir (er-Râzî, 1981: IV/26). Burada ‘ivaḍla mu‘avvaḍun minh’in birlikte gelmediği görülmüştür. Ancak şiirde zaruret halinde ‘ivaḍ ile mu‘avvaḍun minh’in bir arada gelmelerine cevaz verilmiştir. Aşağıdaki beyit bunun örneklerindedir (İbn Sîde, I/137):

إِنِّي إِذَا مَا حَدَّثْتُ أَلَمَّا دَعَوْتُ يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّا<sup>3</sup>

“(Başıma) bir musibet geldiğinde, ‘Yâ Allahumme! Yâ Allahumme!  
(Allah’ım! Allah’ım!) derim.”

Görüldüğü gibi beyitte geçen اللَّهُمَّ يَا ibaresinde لُ’dan ‘ivaḍ olan م harfi ile mu‘avvaḍun minh olan يَا nida harfi bir arada kullanılmışlardır. م harfini ‘ivaḍ olarak kabul etmeyen Kûfelilere göre böyle bir kullanım caiz olsa da genel yaklaşım böyle bir kullanımın şaz olduğudur (es-Suyûfî, I/207; eş-Şâṭibî, 1971: IV/434).

Söz konusu kaynaklarda ‘ivaḍ kavramını hem sarf hem nahiv çerçevesine dâhil edecek bir tanıma rastlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu dilcinin dile getirdiği ‘ivaḍ ile mu‘avvaḍun minh’in kelimenin ayrı yerlerinde olmaları şartı arandığında, tenvinin ‘ivaḍ olduğu örnekler dışarda kalmaktadır. Bu durumda “bedel” kavramında olduğu gibi ‘ivaḍ kavramını da sarf ve nahiv ilimlerinde ayrı ayrı ele almak gerekecektir. Ya da söz konusu yer şartını ortadan kaldırıp hem sarfta hem nahivde ele alınabilecek bir ‘ivaḍ tanımını yapmak gerekecektir. “Sözü kolaylaştırmak (taḥḫif) ve kısaltmak (icâz) amacıyla zikredilmesi muttat olan harf, kelime veya cümlelerin yerine getirilen hareke ya da kelimedir.” şeklinde yapılacak bir tanım bunu mümkün kılabilir. Ancak böyle bir tanımda sarf ilminde bedel ile ‘ivaḍ arasında bir fark kalmayacaktır.

<sup>3</sup> اللُّهُمَّ kelimesi “yaklaşmak”, “inmek” manalarına gelmektedir. Ebu’l-Ḥasen İbn Sîde el-Muḥaşşas, I/137’de kime ait olduğu bilgisi verilmeden geçen beyit, el-Makâşidu’n-naḥviyye’de Ebû Hîrâşe el-Huzelî’ye nisbet edilmiştir. Ancak Ḥizânetu’l-edeb’in müellifi ‘Abdulkâdir el-Bağdâdî, söz konusu beytin Ebû Hîrâşe’ye nisbet edilmesinin hata olduğunu söylemiştir. Çünkü öncesinde geçtiği belirtilen وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلَمَّا “Allahım, affedersen tam affedersen. Hangi kulunun bir derdi yok ki!” beytin İbn Ebi’s-Şalt’a ait olduğunu, Ebû Hîrâşe’nin ise bu beyti alıp başka bir yerde kullandığını belirtmiştir. (Bkz. Bedruddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ el-Aynî, el-Makâşidu’n-naḥviyye fi şerḫi şevâhidi şurûhi’l-Elfiyye, Thk: ‘Alî Muḥammed Fâḫîr v.d., Dâru’s-selâm, Kahire 2010, 1697; ‘Abdulkâdir b. ‘Umer b. Bâyezîd b. Aḥmed el-Bağdâdî, Ḥizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi Lisâni’l-Arab, Mektebetu’l-Ḥâncî, Kahire 1997, II/295.

Bütün bu bilgiler ışığında 'ivağ kavramının kavramsal çerçevesinin net olarak anlaşılması için 'ivağ kavramının sarf ve nahiv ilimlerinde ayrı ayrı ele alınması kanaatindedim. Buna göre aşağıdaki tanımları yapmak mümkündür:

Sarf ilminde 'ivağ, "Kelimede h azfedilen harfin yerine, aynı kelimenin başka bir yerinde gelen harftir." Bu durumda aynı yere gelen harfler için "bedel" kavramını kullanmak gerekecektir. Nahiv ilminde ise "Sözü kolaylaştırmak (tahfff) ve kısaltmak (îcâz) amacıyla zikredilmesi mutat olan kelime veya cümlenin yerine getirilen hareke ya da kelimedir."

## 2. 'İvağın Türleri

'İvağ, kelimeden ya da cümleden silinen mu'avvağun minh'in yerine bir karşılık olarak getirilir. 'İvağın hareke, harf ve isim gibi birden fazla getiriliş şekilleri vardır.

### 2.1. 'İvağın Hareke Olması

Bu çeşit ivağ, tenvin şeklinde gelmektedir. Tenvinin 'ivağ olduğu durumlarda, mu'avvağun minh bir harf olabildiği gibi bir kelime, bir cümle ya da cümleler şeklinde de olabilir. 'İvağın hareke olduğu bu türde, mu'avvağun minh harf, kelime ya da cümle olabilir ('Abb as, 1/38-41; Sevinç, 2012: 318).

#### 2.1.1. 'İvağın Hareke, Mu'avvağun Minh'in Harf Olması:

Bu, n akış (l amu'l-fili illetli) fiillerin, ism-i faillerinin muenneş çoğul kalıplarından biri olan فَوَاعِلْ kalıbında söz konusu olur (Çağmar, 2018: 31; Sevinç, 2012: 318). نَوَاعٍ، نَوَاشٍ، نَوَاشٍ، نَوَاشٍ kelimelerindeki tenvin bu çeşit tenvindir. Örneğin بَعِيَّ fiilinin ism-i f ail cem-i muenneşi بِإِقْبَانَتْ şeklinde gelebildiği gibi فَوَاعِلْ vezninde بَوَاقِيَّ şeklinde de gelebilir. Ancak illet harfi olan 'ın üzerinde zamme ağır geldiğinden h azfedilmektedir. Yine tahfff için ي harfi de silinmekte ve silinen ي harfinin yerine 'ivağ olarak tenvin getirilmektedir. Aynı şekilde وَمَنْ فَوَقِهِمْ نَوَاشٍ ayetinde (Araf, 7/41) geçen tenvin, kelimeden h azfedilen illet harfi (ي)den 'ivağdır (eş-Şerb n , 1/376). Çünkü kelimenin aslı نَوَاشِيَّ'dur. بَوَاقِيَّ örneğinde olduğu gibi zamme, illet harfi olan 'ın üzerinde ağır geldiğinden h azfedilmiştir. Yine tahfff için ي harfi de silinmiş ve silinen ي harfinin yerine 'ivağ olarak tenvin getirilmiştir.

#### 2.1.2. 'İvağın Hareke, Mu'avvağun Minh'in Kelime Olması:

Bu çeşit 'ivağ, بَعْضٍ، كُلٌّ ve أَيٌّ kelimelerinin sonunda gelen tenvin olup muğ afun ileyh'ten 'ivağdır. Muğ afun ileyh ise bazen isim şeklinde kelime olabildiği gibi bazen cümle de olabilir (İbn Ya'îş, 2001: V/155-156; ). Sonraki başlıkta cümle kısmı ele alınacağı için burada mu'avvağun minh'in muğ afun ileyh olup isim şeklinde geldiği durum ele alınacaktır.

بَعْضٍ، كُلٌّ ve أَيٌّ kelimelerinin sonundan zaman zaman kısaltma amacıyla muğ afun ileyh h azfedilmekte, onun yerine 'ivağ olarak tenvin getirilmektedir. Aşağıda bu çeşit 'ivağa örnekler verilmiştir:

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ  
Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler.” (el-Bakara, 2/285) ayetinde geçen كُلٌّ kelimesindeki tenvin, müminlere dönen هُمْ (onlar) zamirinden ‘ivağ olarak kabul edilmiştir. Bu durumda ayetin takdiri, وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ şeklinde olmaktadır (ez-Zemağşerî, 1998: I/519).

Aynı durum أَيُّهَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى “Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur.” (el-İsrâ, 17/110) ayetinde vardır. Nitekim أَيُّ kelimesindeki tenvin, hâzfedildiği varsayılan muğâfun ileyhten ‘ivağ olup ayetin takdiri أَيُّ الْأَسْمَاءِ تَدْعُو şeklinde (eş-Şe‘âlibî, 1997: III/503).

De ki: “Herkes kendi yapısına uygun işler görür.” (İsrâ, 17/84) ayetinde geçen كُلٌّ kelimesindeki tenvin, أَحَدٍ، إِنْسَانٍ، قَرَأْتُ بَعْضُ ملاحظات الأستاذ وَتَرَكَتُ بَعْضًا “Hocanın bazı notlarını okudum, bazılarını da bıraktım.” cümlesinde بَعْضًا kelimesindeki tenvin, hâzfedildiği düşünölen muğâfun ileyh durumundaki ملاحظاته ifadesinden ‘ivağdır.

### 2.1.3. Mu‘avvağun minh’in Cümle Olduğu Durumlar:

Cümleye muğâf olan إِذْ zaman zarfının وَفَتْ، عَامٌ، جِيْنٌ، سَاعَةٌ، يَوْمٌ gibi zaman zarflarına bitiştirilmesiyle elde edilen terkiplerin (... وَفَتْ، يَوْمِي، جِيْنِي) sonunda bulunan tenvin, cümleden ‘ivağdır (‘Abbâs, I/40-41). Bunun sebebi, إِذْ zarfının cümleye muğâf olması gerekliliğidir (er-Rağî, 1996: III/178).

“O vakit siz bakar durursunuz.” (Vâkı‘a, 56/84) ayetinde geçen جِيْنِي için el-Âlûsî (ö. 1270/1854), وَصَلْتُ إِلَيْهِ (Can) boğaza vardığında” takdirinde olduğunu söylemiştir (el-Âlûsî, XXVII/158). Buna göre جِيْنِي’deki tenvin, cümleden ‘ivağdır.

Hâzfedilen cümle sayısı birden fazla da olabilir. Nitekim son dönem müfessirlerinden Muğammed Mutevellî eş-Şa‘râvî (ö. /1418/1998) aşğıdaki ayette جِيْنِي kelimesinin sonundaki tenvinin, birden fazla cümleden ‘ivağ olduğunu belirtmiştir:

“O kıyamet günü, الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ نَسَوْا بِهِمُ الْأَرْضَ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا günö, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.” (Nisâ, 4/42).

eş-Şa‘râvî, bu ayette geçen جِيْنِي ibaresindeki tenvinin بِشَهِيْدٍ “Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve senin de onların üzerine bir şahit olduğun gün” cümlelerinden ‘ivağ olduğunu ifade etmiştir (eş-Şa‘râvî, 2254).

Söz konusu yapıların yanı sıra bazen إِذَا kelimesinin sonunda da ‘ivağ tenvini görölmektedir. İster إِذْ ister إِذَا şeklinde olsun her iki durumda da mu‘avvağun minh olarak takdir edilen cümle, bağlamdan anlaşılabilir. Aşğıdaki örnekte bu durum söz konusudur:

ما نُنزَلُ الْمَلَائِكَةُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ “Biz, melekleri ancak hak ve hikmete uygun olarak indiririz. O zaman da onlara mühlet verilmez.” (el-Hicr, 15/8) ayetinde geçen *إِذًا* kelimesindeki tenvinin, *ما كَانُوا مُنْظَرِينَ* “Onlara melekler indirilseydi, kendilerine mühlet verilmezdi” cümlesinden 'İvağ olduğu belirtilmiştir (eş-Şanķiñi, III/143).

## 2.2. 'İvağın Harf Olması

Burada hem kelimeyi oluşturan mana harfleri hem de hece harfleri ele alınmiştır.

'İvağın harf şeklinde geldiği durumlarda mu'avvağun minh de bir harftir. Başka bir deyişle, harfin yerine 'İvağ olarak yine harf gelmektedir (İbn Cinnî, II/285). Muĥammed 'Abdulĥâlîķ 'Uğayme (ö. 1404/1984) , *Dirâsât li uslûbi'l-Ķur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde “'İvağ Olan Harfler” şeklinde bir alt başlık kullansa da burada sadece *الله* kelimesinin başındaki istifham hemze'sinden bahsetmektedir ('Uğayme, II/335, X/259). Kaynaklarda hangi harflerin 'İvağ olabileceği tam olarak ortaya konmamıştır. Verilen örneklere bakıldığında alfabenin neredeyse bütünü harflerinin 'İvağ olabileceği görölecektir. Aşağıda bunlardan ön plana ħıkan ve sıklıkla kullanılan ve bazı harfler ele alınacaktır.

### 2.2.1. Elif ve Hemze (ا, ء)

Naşb halinde kelimelerin sonuna eklenen destek elifi<sup>4</sup> (أَلِفٌ تَنْوِينُ النَّصْبِ) vaĥf halinde okunan eliften 'İvağdır. Aşağıda en-Naşr suresinde altı ħizili kelimelerde yer alan tenvinler, bu ħeřit 'İvağdırlar (Ebû 'Amr ed-Dânî 1997: 60-61).

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِذْ بِهِ  
كَانَ تَوَاقِبًا

“Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde, Rabbine hamd ederek tespihte bulun ve O'ndan bağışlama dile. ħünkü O, tövbeleri çok kabul edendir.” (en-Naşr, 110/1-3).

يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا “Yazıklar olsun bana, keşke falanı dost edinmeseydim!” (el-Furĥân, 25/28) ayetinde geçen وَيَلْتَى kelimesinin sonunda bulunan elif-i maĥşûra, muğâfun ileyh olan mütekellim (birinci tekil şahıs) zamiri

<sup>4</sup> Nařb halinde kullanıldıkları zaman kelimelerin sonuna elif eklenmekle birlikte bu durumun bazı istisnaları vardır: 1. Sonunda tâ-i marbuća (ة) bulunan kelimeler: فَكْرَةٌ، نَافِذَةٌ، مَكْرَةٌ. 2. Sonunda hemze bulunup hemzedenden önce elif varsa: نُورٌ، هَوَاءٌ، ماءٌ. 3. Kelimenin sonunda elif üzerinde yazılan hemze varsa: مَدْنًا. 4. Sonunda elif-i maksure olan kelimeler: عُصَا، عُقَى (عَصَا kelimesinin sonundaki elif, destek elifi değildir. Kelimenin aslında olan ؤ harfinden dönüşen eliftir). Bkz. Zuhdi Ebû Ĥalil (1998), *el-İmlâu'l-muyesser*, Amman: Dâru Usâme, 23.

için olan *ي* zamirinden ‘ivağdır. Buna göre bu terkibin takdiri *يَا وَيْلَي* şeklindedir. (es-Suyûfi ve el-Maħalli, 474).<sup>5</sup>

*اِسْت* ve *اِسْم*, *اِئِن* kelimelerinde yer alan hemzeler, ħazfedilen harflerden ‘ivağdır. Çünkü *اِسْم* kelimesinin aslı Basra ekolüne göre *سُمُو* olup *و* harfi; Kûfe ekolüne göre ise *سِمَة* olup *ة* harfi düşmüştür (İbn Hişâm el-Enşârî, 2000: I/61). Her iki durumda da düşen harfin yerine ‘ivağ olarak hemze getirilmiştir. *اِسْت* kelimesinin aslı ise *سِنَّة*’dür. Ė harfine karşılık olarak hemze getirilmiştir. *اِئِن* kelimesi ise *بِنُو*’dan dönüşmüştür. Baştaki hemze, düşen *و*’dan ‘ivağdır (İbn Cinnî, 1985: II/606; el-Huğarî, 2003: II/895-896).

Ayrıca *اَللّٰهُ* lafzının başında bulunan istifham hemzesi de ‘ivağdır. Bu, *اَللّٰهُ* (Vallaha mı?) şeklinde kasele ile istifhamın birlikte kullanıldığı durumlarda meydana gelmektedir. Bu durumdaki hemze, kasele *و*’ndan ‘ivağdır (‘Uğayme, X/259).

### 2.2.2. Elif-lâm (ال)

Elif-lâm’ın ‘ivağ olması, genellikle muğâfun ileyh’in silindiği durumlarda gerçekleşmektedir. Böylesi kullanımlarda idâfet terkibinde muğâfun ileyh ħazfedilir ve bunun yerine muğâfın başına elif-lâm getirilir. Örneğin *يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ*

316

*اَلْاَقْدَامِ بِالنَّوْصِي وَالْاَقْدَامِ* “Suçlular simalarından tanınır da, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar.” (er-Raħmân, 55/41) ayetinde geçen *بِالنَّوْصِي* ve *اَلْاَقْدَامِ* kelimelerinde yer alan elif-lâmlar, muğâfun ileyhlerden ‘ivağdır. Buna göre ifadenin takdiri, *اَقْدَامِهِمْ* ve *نَوَاصِيهِمْ* şeklindedir (‘Uğayme, VIII/571).

*اَللّٰهُ* lafzındaki elif-lâm’ın da kelimenin aslı olan *اِلٰه*’deki hemzeden ‘ivağ olduğu kabul edilmiştir. Çünkü kelimenin aslı *اِلٰه* olup marife hali *اِلٰه*’dur.<sup>6</sup>

### 2.2.3. Tâ Harfi (ت/ة)

*اُخْت* ve *بُنْتُ* kelimelerindeki *ت* harfleri, asıllarından düşen *و* harfinden ‘ivağdır. Çünkü kelimelerin asılları *اُخُو* ve *بِنُو*’dur (el-Huğarî, 2003: II/896-897). *يَا اَبْت* “Babacığım!” ifadesindeki *ت* harfi, kelimenin aslı olan *اَبِي*’deki izafet *ي*’sından ‘ivağdır (eş-Şuyûfi ve el-Maħalli, 593).

Ecvef fiillerin masdarlarının sonuna bitişen *ة* harfi de illet harfinden dönüşen mahzûf eliften ‘ivağdır. Örneğin *اِسْتِفَامَةٌ*, *اِئِمَامَةٌ* kelimelerindeki *ة* harfi, düşen elif’ten ‘ivağdır. Çünkü söz konusu kelimelerin aslı *اِسْتَفْوَام* ve *اِئْوَام* olup *اِلٰل* sonucu

<sup>5</sup> Nida halinde mütekelellim *ي*’sının elife dönüştürüldüğü bu gibi ifadeler, duyulan üzüntü, acı ve hasrete işaret etmektedir. Bkz. Komisyon (1992), et-Tefsîru’l-vasîf li’l-Kur’âni’l-kerîm, Maġba’atu’l-Muşġafî’ş-şerîf, II/1507.

<sup>6</sup> “(Allâh)” lafzının kökeni hakkında geniş bilgi için bkz. Cârullâh Ebu’l-Kâsım Maħmûd b. ‘Umer ez-Zemaġşerî (1998), el-Keşşâf ‘an ħaġâiki’t-tenzil ve ‘uyûni’l-aġâvil fi vucûhi’t-te’vîl, Thk: ‘Âdil Aġmed ‘Abdulmevcûd ve ‘Alî Muġammed Mu’avvağ, Riyad: Mektebetu’l-‘ubeykân, I/107-108.

إِسْتِقَامَ ve إِقَامَ şekline dönüşmektedir. Yan yana gelen iki elif'ten, illet harfinden dönüşen elif hâzfedilmiş ve ona karşılık olarak ة harfi getirilmiştir (el-Uşmûnî, 1995: 864).

فَعَلَ veznindeki mu'tellu'l-fâ (mişâl) fiillerin maşdarlarında da baştaki illet harfi hâzfedilirken onun yerine kelimenin sonuna ة harfi eklenir. Sonuç olarak bu tür maşdarların vezni فَعْلَةٌ şeklinde olur. وَمَقٌّ → مَقَّةٌ → وَعَدٌّ → عِدَّةٌ örneklerinde ة harfi 'ivağdır. مَقَّةٌ'deki ة harfinin kelimenin aslı olan وَمَقٌّ'deki و'dan 'ivağ olduğu kabul edilmiştir (el-Huğarî, 2003: 11/862; eş-Şabbân, 1/329; 'Abbâs, 1/145).

#### 2.2.4. Mîm Harfi (م)

اللَّهُمَّ kelimesinin sonunda bulunan mîm harfi, takdir edilen nida harfi يَا'dan 'ivağdır. İfadenin aslı يَا اللَّهُ! iken, taħffitten dolayı يَا harfi silinmiş ve onun yerine şeddeli mîm getirilmiştir. Ancak bazen يَا اللَّهُمَّ şeklinde kullanıldığı ve bu durumda 'ivağ ile mu'avvağun minh'in bir arada kullanılması durumu ortaya çıktığından bu mîm'in 'ivağ olmadığı söylene de böyle bir kullanımın şiirlerdeki zaruretten olduğunu bunun da kurala engel teşkil etmediği ifade edilmiştir (el-Enbârî, 2002: 1/342). Kûfelilere göre böyle bir kullanım caiz olsa da genel yaklaşımın böyle olmadığı daha önce ifade edilmiştir.

#### 2.2.5. Nûn Harfi (ن)

Muğârî fiilini naşb eden اِنَّنْ kelimesindeki nûn harfinin de cümleden 'ivağ olduğu kabul edilmiştir. Nitekim biri اِنَّا اُزُورُكَ (Seni ziyaret edeceğim) dediğinde, ona اِنَّنْ اُكْرِمُكَ (o halde sana ikramda bulunacağım) diye verilen cevabın aslı اِنَّنْ اُكْرِمُكَ (beni ziyaret edeceğin vakit sana ikramda bulunurum) şeklindedir (er-Rağî, 1996: IV/40).

#### 2.2.6. Yâ Harfi (ي)

Bazı kelimelerin ism-i tasgîrlerinde (küçültme halinde) ortaya çıkan ي harfi, hâzfedilen harften 'ivağ olmaktadır. Örneğin عَطَاءٌ kelimesi, tasgîr yapıldığında عَطِيٌّ şeklinde peş peşe üç tane ي harfi gelmektedir: Bunlar, ism-i tasgîr yâ'sı, elif'ten dönüşen yâ ve sondaki hemze'den dönüşen yâ harfleridir. Bunlardan hemze'den dönüşen yâ harfi silinir ve diğer ikisi idğâm edilir. Sonuç olarak عَطِيٌّ yapısı ortaya çıkmaktadır. Buradaki birinci yâ, düşen elif'ten 'ivağdır. 'ivağ için, mu'avvağun minh'le farklı yerlerde olma şartını koşanlar ise bunu 'ivağ değil bedel olarak kabul ederler. Bu durum تان، تاء، تاء، تاء gibi işaret isimlerinin ism-i tasgîrlerinde de geçerlidir (er-Rağî: 1/231, 289).

### 2.3. 'İvağın İsim Olması

'İvağ, yaygın bir kullanım olmasa da bazen de bir isim şeklinde gelmektedir. Nitekim رَجَالٌ لَا تُلْهِبُهُمْ بَحَارَةً وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ ((Öyle) Adamlar ki, ne ticaret, ne alış-veriş onları Allah'ı zikretmekten, dosdoğru namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten 'utkuya kaptırıp alıkoymaz." (en-Nûr, 24/37)



ayetinde geçen *وَإِقَامِ الصَّلَاةِ* ifadesinde *الصلاة* kelimesi, *إقامة* kelimesinden düşen *ة* harfinden ‘ivağdır (el-Beydâvî, IV/109).

### Sonuç

Sözü kısaltma veya kolaylaştırma gibi amaçlarla başvuru ve kelimeye ya da cümlede *hazfedilen* bir birime karşılık olarak getirilen ‘ivağın, klasik kaynaklardan günümüz kaynaklarına kadar kavramsal çerçevesi tam olarak ortaya konmamıştır. Kimi kaynaklarda sözlükte eş anlamlı oldukları için ‘ivağ yerine “bedel”, “mukabil”, “istiğna” ve “nâib” gibi kavramlar kullanılmıştır. Bunun yanında kimi kaynaklar da “bedel” ile “ivağ” arasında farkı ortaya koyarak ‘ivağı tanımlama yoluna gitmiştir. Bu kaynaklara göre kelimeye *hazfedilen* yerine getirilen unsur, eğer *hazf* mahallinde gelmişse bedel, kelimenin başka bir yerinde gelmişse ‘ivağdır. Ancak cümlede *hazfedilen* muğâfun ileyh’in yerine gelen tenvin, bedel değil ‘ivağ tenvinini olarak adlandırılmıştır. Bu da bir çelişki oluşturmaktadır. Bunun ortadan kaldırılması için ‘ivağ kavramının sarf ve nahiv terimi olarak ayrı ayrı ele alınması ve buna göre tanımlanması gerekmektedir. Buna göre sarf ilminde ‘ivağ, “*Kelimeye hazfedilen harfin yerine, aynı kelimenin başka bir yerinde gelen harftir.*” şeklinde tanımlanabilir. Bu tanıma göre *hazfedilen* harfe karşılık, *hazfin* gerçekleştiği yerde getirilen harf için “bedel” kavramını kullanmak gerekecektir. Nahivde ise ‘ivağ “*sözü kolaylaştırmak (taħffif) ve kısaltmak (icâz) amacıyla zikredilmesi mutata olan kelime veya cümlenin yerine getirilen hareke ya da kelimedir.*”

318

‘ivağın birden fazla çeşidi olduğu gibi *hazfedilen* unsurun da (mu‘avvağun minh’in de) birden fazla çeşidi vardır. Nitekim ‘ivağ bazen zikredilmeyen bir harfin, bazen bir kelimenin ve bazen de bir cümlenin yerine kullanılabilir. ‘ivağın kendisi ise hareke (tenvin şekli), harf ya da bir isimdir. ‘ivağ, tenvin olarak geldiğinde mu‘avvağun minh ya bir kelime (كُلُّ إِنْسَانٍ) ya da bir cümledir (يَوْمَئِذٍ وَعَدُّ ←). ‘ivağ, harf olduğunda ise mu‘avvağun minh de bir harftir (← عِدَّةً).

### Kaynakça

- ‘Abbâs, Ĥasen. (t.y.). *en-Naħvu’l-vâfi*, 15. Baskı, Dâru’l-ma‘ârif.  
 Akçay, H. (2017). *Sıfırdan Zirveye Sarf*, İstanbul: Ensar Neşriyat.  
 el-Âlûsî, Ebu’s-Şenâ Şihâbuddîn Maħmûd b. ‘Abdillâh. (t.y.). *Rûħu’l-me‘ânî fi tefsîri’l-Ĥur’ân’il-‘azîm ve’s-seb’i’l-me’sânî*, Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-‘Arabî.  
 el-‘Askerî, Ebû Hilâl. (1997). *el-Furûķu’l-luġaviyye*, (Thk: Muħammed İbrâhîm Selîm), Kahire: Dâru’l-‘ilm ve’ş-şekâfe.  
 Aybakan, B. (2001). “İvaz”, *DİA*, XXIII/488.  
 el-Baġdâdî, ‘Abduķâdir b. ‘Umer b. Bâyezîd b. Aħmed. (1982). *Şerħu şevâhidi’r-Rağî ‘ala’ş-Şâfiye*, Thk: Muħammed Nûr el-Ĥasen, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye.

- el-Beyđâvî, Ebu'l-Ĥayr 'Abdullâh b. 'Umer. (t.y.). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl (Tefsîru'l-Beyđâvî)*, Thk: Muĥammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşî, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâşî'l-'Arabî.
- Çağmar, M. E. (2017). *Alıştırmalarla Nahiv*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çağmar, M. E. (2018). *Alıştırmalarla Sarf*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çelebi, İ. (2001). "İvaz", *DİA*, XXIII/488-490.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd. (1997). *el-Muĥkem fi naĥdi'l-maşâhif*, Thk: 'İzzet Ĥasen, Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Ekinci, K. (2014). *Kur'an'da Hazf*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- el-Enbârî, 'Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ' Ebu'l-Berekât.(2002). *el-İnşâf fi mesâilî'l-ĥilâf*, Thk: Cevdet Mebrûk, Muĥammed Mebrûk, Beyrut: Mektebetu'l-Ĥâncî.
- el-Enbârî, 'Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ' Ebu'l-Berekât. (1995). *Esrâru'l-'Arabiyye*, Thk: Faĥr Şâlih, Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Ensari, A. (2017). *Üç Merhalede Sarf İlimi*, İstanbul: Nida Yayıncılık.
- el-Enşârî, Ebû Muĥammed 'Abdullâh İbn Hişâm. (1990). *Şerĥu Ĥatri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, Beyrut: Dâru'l-ĥayr.
- el-Enşârî, Ebû Muĥammed 'Abdullâh İbn Hişâm. (2000). *Muĥni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, Thk: 'Abdullaĥîf Muĥammed el-Ĥaĥîb, Kuveyt.
- el-Ĥamûz, 'Abdufettâĥ 'Aĥmed. (1987). *Zâĥiretu't-ta'vîğ fi'l-'Arabiyye*, Amman: Dâru 'Ammâr.
- el-Ĥuđarî, Muĥammed. (2003). *Hâşiyetu'l-Ĥuđarî 'alâ Şerĥi İbn 'Aĥîl*, Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Fetĥ 'Uşmân. (t.y.). *el-Ĥaşâiş*, Thk: Muĥammed 'Alî en-Neccâr, Beyrut: 'Âlemu'l-kutub.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Fetĥ 'Uşmân. (1985). *Sirru şinâ'ati'l-i'râb*, Thk: Ĥasen el-Hindâvî, Dimaşq: Dâru'l-ĥalem.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fağl Cemâluddîn Muĥammed b. Mukrim el-İfriķî. (t.y.). *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Şâdir.
- İbn Sîde, Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Endelusî. (1996). *el-Muĥaşşas*, Thk: Ĥalîl İbrâĥîm Ceffâl, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâşî'l-'Arabî.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Beĥâ' Muvaffaĥuddîn Ya'îş el-Esedî. (2001). *Şerĥu'l-Mufaşşal*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye,
- İsmâ'îl, Diyâb Subĥî. (2008). *Zâĥiretu'l-'ivağ fi siyaĥî'l-'Arabiyyeti ve terâķîbiha*, (İskenderiye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yayınlanmamış doktora tezi).
- el-Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muĥammed b. Yezîd. (1994). *el-Muĥtađab*, Thk: Muĥammed 'Abdulĥâlîķ 'Adîma. Kahire.
- Muĥtâr 'Atiyye. (1995). *el-İcâz fi kelâmi'l-'Arab ve naşşî'l-i'câz*, Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye.
- er-Rağî, Muĥammed b. el-Ĥasen el-Esterâbâzî. (t.y.). *Şerĥu Şâfiyeti İbn Ĥâcib*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- er-Rağî, Muĥammed b. el-Ĥasen el-Esterâbâzî. (1996). *Şerĥu'r-Rağî 'ala'l-Kâfiye*, 2. Baskı, Bingazi: Bingazi Üniversitesi Yayınları.
- er-Râzî, Faĥruddîn Muĥammed b.'Umer. (2004). *Nihâyetu'l-İcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, Beyrut: Dâru Şâdir.

- er-Râzî, Faḥruddîn Muḥammed b.'Umer. (1981). *Tefsîru'l-Faḥri'r-Râzî*, Dâru'l-fikr.
- eş-Şabbân, Muḥammed b. 'Alî. (t.y.). *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ Şerḥi'l-Uşmûnî*, Thk: Ṭâhâ 'Abdurraûf Şa'd, el-Mektebetu't-tevfîkiyye.
- Saraç, M. A. Y. (2000). "İcâz", *DîA*, XXI/392-393.
- eş-Şe'âlibî, 'Abdurrahmân b. Muḥammed. (1997). *el-Cevâhiru'l-ḥisân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Tefsîru's-Şe'âlibî), Thk: 'Alî M. Mu'avvaḍ, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâşi'l-'Arabî.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf. (1987). *Miftâhu'l-'ulûm*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- Sevinç, R. R. (2012). "Arapçada Türüne Göre Tenvin, Anlam Özellikleri ve Kullanımı", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 51 (Bahar), 307-324.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Uşmân. (t.y.). *el-Kitâb*, Kahire: Mektebu'l-Ḥâncî.
- es-Suḥaymî, Selmân Sâlim Recâ'. (1994). *el-Ḥazf ve't-ta'vîḍ fi'l-lehecâti'l-'Arabiyye min ḥilâli mu'cemi's-Siḥâḥ li'l-Cevherî*, Mektebetu'l-ğurebâ' el-eşeriyye.
- eş-Şuyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâluddîn Muḥammed b. 'Aḥmed el-Maḥallî. (t.y.). *Tefsîru'l-Celâleyn*, Kahire: Dâru'l-ḥadîş.
- eş-Şuyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. (t.y.). *el-Eşbâḥ ve'n-naẓâir fi'n-naḥv*, Thk: Ğâzî Muḥtâr, Dimaşq: Matbû'âtu Mecme'i'l-lugati'l-'Arabiyye.
- eş-Şa'râvî, Muḥammed Mutevellî. (t.y.). *Tefsîru's-Şa'râvî*, Dâru aḥbârî'l-yevm.
- eş-Şankîṭî, Muḥammed el-Emîn. (t.y.). *Advâu'l-beyân fî idâḥi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Dâru 'âlemi'l-fevâid.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. (1971). *Şerhu's-Şâtîbî li Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Thk: Muḥammed es-Seyyid 'Uşmân, Beyrut,
- eş-Şerbînî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed. (t.y.). *Tefsîru's-sirâci'l-munîr*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- Tekin, A. (2018). *Kur'ân'ın Dilbilimsel Yönü (Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında)*, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Tekin, A. (2019). *İbnu's-Şeceri'nin "el-Emâlî" Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Toprak, M. (2015). *Arap Dilinde Bedel-Atfu'l-Beyân ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanımı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi S.B.E.
- 'Uḍayme, Muḥammed 'Abdulḥâlîk (t.y.), *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-ḥadîş.
- el-Uşmûnî, 'Alî b. Muḥammed b. 'İsâ. (1955). *Menhecu's-sâliḳ ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Şerhu'l-Uşmûnî), Thk: Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî.
- ez-Zebîdî, Muḥammed Murteḍâ el-Ḥuseynî. (1965). *Tâcu'l-'arûş min cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk: 'Abdussettâr Aḥmed Ferrâc, Kuveyt.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. (t.y.). *İ'râbu'l-Kur'ân*, Thk: İbrâhîm el-Ebyârî, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye.
- ez-Zemaḥşerî, Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. (1998). *el-Keşşâf 'an ḥakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-aḳâvil fî vucûhi't-te'vîl*, Thk: 'Âdil Aḥmed, 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ, Riyad: Mektebetu'l-'ubeykân.

## Estetik, İktidar ve Uluslararası İlişkiler

Ali Fuat Birol<sup>1</sup>

**Öz:** Uluslararası ilişkiler disiplinde estetik kuramlarına artan ilgi uluslararası ilişkilerin doğasını anlamada yeni bir bakış açısının oluşmasına yardımcı olmaktadır. Bu makale söz konusu ilgiyi inceleyerek, uluslararası ilişkiler kuramında mimetik temsil metodu ile Ortodoks uluslararası ilişkiler kuramları arasındaki sıkı ilişkinin altını çizen postmodern yaklaşımlardan kaynaklanan estetik temelindeki değişimi ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu değişime ek olarak, bu makale Ortodoks uluslararası ilişkiler kuramlarının, söz konusu kuramı kuran kişinin bakış açısına yerleşik olan bir estetik duyarlılık ile güçlü ilişkisini göstermeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Uluslararası İlişkiler Teorisi, Estetik, Siyaset Teorisi, İktidar ve Söylem

### Aesthetics, Power and International Relations

**Abstract:** Rising attention to the theories of aesthetic in International Relations (IR) theory allows an alternative perspective to understand the nature of international relations. This article aims to examine this attention and reveals the aesthetic turn derived from postmodern approaches which underlines the link between mimetic models of orthodox IR theories and the power relations in the discipline. In addition to this aesthetic turn in the field, this article attempts to show how the orthodox International Relations relates with an aesthetic sensibility embedded into scholar's line of vision.

**Keywords:** International Relations (IR) theory, Aesthetics, Political Theory, Power and Discourse

### Giriş

20 Temmuz 1969 günü, Apollo 11 uzay aracı aya iniş yaparken kameralar Neil Armstrong'un aya ilk ayak basan insan olmasını kayıt ediyordu. Bu kamera kaydı sadece insanlık tarihi açısından önemli bir ana tanıklık etmemizi sağlamıyor, aynı zamanda uluslararası ilişkiler açısından Soğuk Savaş döneminin önemli bir safhasını işaret ediyordu. Tam bu noktada sorulması gereken soru; bu kayıt

<sup>1</sup> Araş. Gör. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü [afuatbirol@nevsehir.edu.tr](mailto:afuatbirol@nevsehir.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0523-4063>

uluslararası ilişkiler analizi ve kuramsal yaklaşımlar açısından bir anlam ve değer ifade ediyor mu eğer ediyorsa bu değer nedir?

Bu soru çerçevesinde makalede iki noktaya dikkat çekmeye çalışacağız. Söz konusu kamera kaydının estetik değeri (sinematik bir amaç taşıyorsa bile, kaydın belirli bir açıdan belli kurallara bağlı olarak çekilmesi ve hala bir kompo teorisi olarak gerçekliğinin tartışılması) taşıdığı noktadan hareketle, estetik ile uluslararası ilişkiler arasında mevcut olan ilişkiyi irdelenmeye çalışacağız. Bu ilişkide ilk olarak dikkatimizi çeken nokta, uluslararası ilişkiler kuramının öncü okulları olan realizm ve liberalizm her ne kadar kendilerini bilimsellik iddiası ile estetikten uzak bir şekilde konumlandırırsalar da bazı olay ve olgularının algılanması ve yorumlanması olan uluslararası ilişkiler bilgisinin bir estetik duyarlılık taşıdığını görebiliriz. Bu estetik duyarlılık, kendini mimetik temsil yolları ile göstermektedir. Örneğin, realizm dediğimiz entelektüel yaklaşımın temelinde, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Woodrow Wilson'ın şahsında ve politikalarında ortaya çıkan liberalizmin, dünyada artan siyasal sorunlara gerekli reaksiyonu göstermemesine bir eleştiri olarak ortaya çıktığı dikkate alındığında, mevcut konjonktürün ve bunun belirli bir duyarlılıkla yorumlanmasının yattığı dikkatimizi çekmektedir.

İkinci olarak bu estetik duyarlılığın zaman içinde ürettiği bilgi aracılığıyla modern öznenin temele alındığı bir iktidarın kurulmasına aracılık ettiğini göstermeye çalışacağız. Son dönemde artan ve estetik temelinde bir yaklaşım tarzı geliştiren kuramlar, estetiği uluslararası ilişkiler analizine dâhil ederek hem Ortodoks Uluslararası İlişkilerin mimetik temsil yoluyla belirli bir iktidarın kurulmasında oynadığı rolü ortaya koymuş ve bu kuramlar aracılığıyla bu iktidarı aşan yeni bir bakış açısının geliştirilebileceğini öngörmüştür. Bu eleştirileri dikkate alarak, mimetik temsillerin, gerçekliği ( bu makalede uluslararası ilişkiler olgusu) tek algılama yoluna hapseden yaklaşımdan ayrılarak, uluslararası ilişkilerde daha göreceli bir gerçeklik algılamasının gerekliliğini ortaya koymaya çalışacağız. Bilimsellik adına farklı gerçeklik algılarının dışlanması belirli bir iktidar pratiğinin kurulmasına yardımcı olduğunun altını çizmeye çalışacağız.

Makalenin başındaki örneğimize dönecek olursak Neil Armstrong'un aya ayak basma görüntüsü çok açık bir şekilde dönemin uluslararası ilişkiler ortamı ile yakından bağlantılıdır. Daha da önemlisi, dönemin uluslararası ilişkiler analizi açısından bir değer taşımaktadır. Söz konusu görüntü birçok anlamı ve yorumu beraberinde getirir. Neil Armstrong'un ayda ilk adımlarını attığı görüntü, hem insanlığın teknolojik olarak geldiği noktayı gösterdiği şeklinde yorumlanabileceği gibi soğuk savaş ortamında Amerika Birleşik Devletlerinin teknolojik olarak üstünlüğünü gösterme çabası olarak da yorumlanabilir. Hatta söz konusu imge daha farklı yorumlamalara ve algılamalara açıktır. İmgenin farklı yorumlamalara açıklığı; özellikle görme, işitme gibi duyularımızın işe karışması noktasında imgenin estetik ile ilişkisine işaret eder. Aynı imge veya olay birçok kişi tarafından görülmesine rağmen aynı şekilde yorumlanmaz. Yorumlayanların estetik

duyarlılıkları imge ve olayı yorumlama ve algılama biçimlerini değiştirir. Bir bilim adamı için bu olay bilimsel gelişmeye bir örnek olarak alışırlanırken, aynı olaya uluslararası ilişkiler analizi yapan bir akademisyen soğuk savaş düzleminde değerlendirerek kuşku ile yaklaşabilir.

## 1-Estetik ve Siyaset

### 1.a Mimemis ve Antik Çağ Felsefesi

Dikkat çekmeye çalıştığımız konuyu daha iyi anlayabilmek için estetik kavramı üzerinde biraz durmak yararlı olacaktır. Estetik, güzeli ve güzelin doğasını inceleyen bir felsefe dalı olarak görülmesine rağmen, en açık şekliyle duyarlarımızla edindiğimiz verilerin duygusal olarak ifade edilen bir değer sistemi içinde belirli tanımlamalara (Örneğin; bu güzel bir resim) yerleştirilmesidir. Söz konusu duygusal değerler belirli temsillerin yorumlanması ve algılanmasıdır. Daha basit bir şekilde ifade edecek olursak estetik duyu organları ile algılanan bir imgenin (bir vazonun yağlı boya resmi), belirli olaylar bütünü (dans gösterisi) veya belirli bir nesnenin (doğadaki bir gül) duygular ile bezenmiş bir algılama yoluyla bir temsil ilişkisinin kurulmasıdır. Bu noktadan şu şekilde bir çıkarımda bulunabiliriz; estetik en genel anlamıyla bir imge (olayın veya olgunun) ile algı arasında güzellik olarak ifade edilen bir illiyet bağının kurulup kurcalamayacağını incelemektedir diyebiliriz.

Sanat olgusunu inceleyen bir felsefe olarak estetik ile temsil arasındaki ilişki sanat denen olgunun varlığının başlangıcından (bir başlangıcı varsa) itibaren en temel sorularından biri olmuştur. Aslında, sanat ve temsil arasındaki ilişki sanatın mevcudiyetiyle alakalıdır ve bir birinden ayırıştırılmaz. Bu ilişki en temel anlamıyla temsilin nasıl olacağına dayanır ve “temsilin neyi, ne kadar nasıl temsil ettiği, temsil etme kriterleri gibi sorular” sanat ile temsil arasında ilişkinin temel odağını oluşturur (Alp, 2013: 43). Mimemis, Platon ve Aristo’dan itibaren bu tartışmanın en merkezinde yer almış ve bu metot ile gerçekliğin ne kadar iyi temsil edildiği sorusunun cevabı, ne kadar gerçeğe yakın taklit edilip edilmediğine dayandırılmıştır (Alp, 2013: 45).

Mimemis Yunanca mimetisthai (taklit etmek) sözcüğünden türemiş ve gerek Platon, gerekse Aristo tarafından sanatın temel yaklaşım tarzı olarak görülmüştür (Doğan, 1975: 70). Aristo mimemis kavramını daha olumlu bir anlamda kullanırken, Platon, ideal bir yönetimin nasıl olması gerektiğini tartıştığı “Devlet” eserinde, kavrama olumsuz yaklaşmış ve taklit temelinde şekillenen tiyatroyu, ruhun ideler (gerçeklik) dünyasıyla olan ilişkisinin kopmasına neden olan bir unsur olarak değerlendirmiştir (Platon, 2005: 239). Bu yüzden tiyatro (ve tabii ki de idelerin taklidinden başka bir şey olmayan sanat) ideal devlette olmamalıdır (Platon, 2005: 239).

Platon’un mağara alegorisinde görebileceğimiz gibi duygularımızla algıladığımız dış dünya, mağaradaki duvara yansıyan gölgeler gibi birer taklittir. Bir ressamın, bir şairin ya da bir tiyatrocunun yaptığı, gözlerimizle gördüğümüz

ve dokunduğumuz ama ideler dünyasının bir taklidi olarak ifade edilen mevcut gerçekliğin ikinci bir taklidini yapmaktır ve bu taklidi Plato aldatma olarak ifade eder (Doğan, 1975: 71). Fakat Platon'un mimemis kavramına ve sanata olan kavramsal uzaklığı onun gerçeğe ulaşma kaygısına dayanır. Bu temelde sanatı ve sanattaki coşkunluğu gerçeğe ulaşmaya engel olarak görür. Platon, felsefesinin temelini oluşturan gerçeğe (bu sanat için güzellik idesidir) ulaşma kaygısına dayanan yaklaşımı, gölgedeki geçici güzelliğin vermiş olduğu coşkunun gerçek güzelliğe ulaşmayı engelleyeceğini düşünür. Bu noktadan hareketle Platon açısından sanat kontrol edilmesi gereken ve yalnızca toplum için olan bir uğraş olarak düşünülmelidir. Fakat Platon'un mimemis ile ilişkisi sadece olumsuz bir yaklaşım tarzını barındırmaz. Platon, doğru taklit (eikastike) kavramını kullanarak sanatın geometrik ve matematiksel bir güzellik temelinde şekillenen bir doğrusu olduğu düşüncesini ortaya koyar (Ülger, 2013: 24). Bu noktadan hareketle diyebilir ki; Platon için doğru bir sanat mevcuttur. Doğru sanatın işlevi toplumsaldır ve görünen nesnelere bakan toplum üyelerinin ortak bir algıyla nesnelere doğru bir bakış geliştirmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Bunun anlamı, Platon'un totaliter devleti açısından estetik tamamen inkâr edilmemiş, aksine estetiğin toplumun algılama biçimleriyle yakından ilişkisinden dolayı bir araç olarak görülmüş ve ortak bir gerçeklik algısının kurulması açısından gereklilik olarak ele alınmıştır.

### 324

Aristoteles mimemis kavramını Platon'dan farklı bir şekilde ele alarak taklit ile öğrenme arasında bir ilişkinin varlığına dikkat çekmiştir (Yetişken, 2012:30). Aristoteles Platon'un sanattaki coşkun duyguya atfettiği anlamdan farklı olarak, bu duyguyu ve hazzı bilmenin ve öğrenmenin temelini oluşturduğunu düşünmüştür. Bu yüzden felsefe ile sanatı bilme ve öğrenmenin hazzı noktasında ortak görmüş ve bu özelliği ile taklit temelinde şekillenen sanatın, "insana, yaşantılara ve eylemlere ilişkin olan çeşitli olanakların bilgisini" verdiğini iddia etmiştir (Yetişken, 2012: 30).

Platon ve Aristoteles mimemis kavramına farklı yaklaşımlarına rağmen, olguların ve olayların algılanması ve bir olgunun veya bir nesnenin ne olduğu ile alakalı ortak bir bilginin oluşturulması noktasında öngördükleri yol aynı temele dayanmaktadır. Bir diğer ifadeyle, her iki antik Yunan düşünürü açısından da, estetik ile olguların ve varlıkların algılanması arasında temel bir bağımlılık söz konusudur. Bu bağımlılık estetiğin, olguların ve olayların bilgilerinin edinilmesindeki rolünü ve bu algının ortak bir kavrayış olması noktasındaki gücünü işaret etmektedir. Bu noktada bazı olgular, işaretler ve vakaların yorumlanması ve bazı temsiller aracılığıyla bu olguların kavramsal bir düzleme oturtulması olan uluslararası ilişkiler kuramlarının, estetik bir duyarlılığa (daha çok mimetik) dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Estetik ile uluslararası ilişkiler bilgisi arasındaki söz konusu ilişkiyi daha iyi anlamlandırmak için, sanat ile siyasetin artan ilişkisine dikkat çekmek ve bu ilişkinin uluslararası ilişkiler kuramına yansımalarına bakmak faydalı olacaktır.



### 1.b – Estetik, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler

Son yıllarda estetik ve siyaset arasındaki ilişkinin artan bir şekilde uluslararası ilişkiler ve siyaset kuramlarının ilgi alanına girdiğini görmekteyiz. Bu ilişki Platon ve Aristoteles'ten itibaren ideal devlet nasıl olmalıdır sorusunun merkezinde yer almasına rağmen, modern siyaset kuramı estetiği siyasetten ayrı bir hayat alanı olarak konumlandırılmıştır. Ortodoks uluslararası ilişkiler kuramları bu modern kabulü paylaşarak, estetiği duygunun alanı olarak uluslararası ilişkiler disiplinin ilgi alanının dışında kabul etmiştir. Söz konusu kabul, uluslararası ilişkiler alanında son dönemde artan ve estetiğin siyaset alanına etkisini inceleyen kuramsal çalışmalar aracılığıyla değişmeye başladığı görülmektedir.

Roland Bleiker uluslararası ilişkiler alanındaki artan ilginin altını çizerek, estetiğin bir analiz aracı olarak dünya politikasını daha farklı bir açıdan ele alma konusunda sağlamış olduğu imkanlara dikkatimizi çekmektedir (Bleiker, 2001:510, 2009:2). Estetik dünya politikasını anlama hususunda önemli araçlar sağlamakta ve disiplinin çözmeye çalıştığı sorunlara bir adım geriye çekilerek daha farklı bir bakış açısı ile yaklaşmasına yardımcı olmaktadır (Bleiker, 2009: 2). Fakat makalenin başında da bahsetmiş olduğumuz gibi estetik ve siyaset arasındaki kalın çizgi hala güçlü bir çekince olarak uluslararası ilişkiler analizinde varlığını korumaktadır. Buna rağmen özellikle Soğuk Savaş sonrası ideolojiler gibi ortak bir gerçeklik algılanmasının kurulmasına dayanan meta-söylemlerin gücünü yitirmesi, hem söz konusu çizgiyi zayıflatmıştır, hem de insan bilimlerinde göreceliğin arttığı yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tam da bu noktadan hareketle Bleiker bu artan ilgiyle 90'lar sonrası gelişen yapısalcılık sonrası (post-yapısalcı) çalışmaları ilişkilendirerek, söz konusu çalışmaların, estetiğin politikaya işleyen tarafını gün yüzüne çıkarmada belirgin bir yol gösterdiğini ifade etmektedir (Bleiker 2001: 510). Bu çerçevede geleneksel uluslararası ilişkiler analizi ile mimetik temsil (simgeleme) arasındaki yakınlık dikkatli bir şekilde incelendiğinde birçok geleneksel uluslararası ilişkiler kuramının mimetik temsil metodunu izleyerek bazı olgular arasında doğrusal bir ilişki kurduğu görülecektir (Bleiker, 2001: 512).

Örneğin Hans Morgenthau'nun klasik realizmi insan doğası ile siyasetin özü arasında mimetik bir ilişki öngörmüş ve uluslararası ilişkiler olarak adlandırılan simgeler ve temsiller bütünü, bencil ve çıkarlarının pesinde koşan insan doğasıyla doğrusal olarak ilişkilendirmiştir. Morgenthau'ya göre eğer uluslararası ilişkileri anlamak istiyor ve bu amaçla objektif bir bakış açısı yakalamak istiyorsak, bunun temel noktası insan doğasıdır (Eralp, 2001: 73). Thomas Hobbes' un görüşlerinden etkilenen Morgenthau'nun uluslararası ilişkiler olgusuna yönelik analizinin, insan doğası ile ilgili özcü bir bakışa dayandığını görülmektedir (Eralp, 2001: 73). Bir diğer ifadeyle uluslararası ilişkiler olarak resimleştirdiğimiz şey insan doğasının, bencilliğinin ve çıkarıcılığının yansımasıdır. Uluslararası ilişkiler denilen olguyla insan doğası arasında illiyet bağına dayanan Morgenthau'nun mimetik uluslararası ilişkiler temsili

(representation), realist bir resim sanatının estetik özelliklerini taşır ve aynı temsil yolunu kullanır.

Altını çizmemiz gerekir ki, Morgenthau açısından yapmaya çalıştığı şey bir resim değildir. Daha açık bir ifadeyle bir temsil değil aksine uluslararası ilişkiler denilen olguyu anlamada bilimsel bir metot geliştirerek, temsil ile temsil edilen arasındaki mesafeyi azaltmaktır (Bleiker, 2001: 518). Fakat Morgenthau'nun temsil ile temsil edilen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmayı amaçlayan bu bilimsel yalınlaştırma çabası, yaşadığı döneme ve sorunlarına karşı resim sanatına benzer şekilde bir estetik duyarlılık taşımakta ve aslında problemin en temel odağını oluşturmaktadır. İlerleyen sayfalarda bu konuyu derinlemesine inceleyeceğimiz için bir diğer örneğimiz olan liberalizm ile devam edeceğiz.

Aynı şekilde, uluslararası ilişkiler kuramında bir diğer temel okulu olan liberalizm, insan doğası ile uluslararası ilişkiler arasında benzer bir aynılık bağı kurarak, insanın doğası gereği çıkarıcı olmasına rağmen, bu çıkarıcılığın evrensel olan insan rasyonalizmin sonucu olarak bir çatışma unsuruna değil, dayanışma ve yardımlaşmaya neden olduğunu düşünmektedir (Yalvaç, 2006: 258). İnsanın rasyonelliği ve uluslararası işbirliği arasındaki söz konusu olan ilişki bir mimetik temsil yoluyla, işbirliği olgusunun bir imleyen olarak insan rasyonelliğinden ortaya çıktığı düşüncesine dayanır. Bu noktadan hareketle örneğin, rasyonellik temelinde şekillenen bir hukuk anlayışı ile liberal bir uluslararası ilişkiler inşa etmeye çalışan ilk isimlerden olan Hugo Grotious, insan doğasının ortak yaşama isteğine vurgu yaparak bunu insan rasyonelliği ile ilişkilendirmiştir (Eralp, 2001: 62, Arı, 2002: 294). Yani aynı olgulara ve sorunlara bakan liberalizm ise daha farklı bir insan doğası tanımı yaparak onu uluslararası ilişkilerin başka bir unsuru olan işbirliği ile ilişkilendirmiştir.

Örneklerde de gördüğümüz gibi bu iki okul aynı olgulara ve olaylara bakmalarına rağmen uluslararası ilişkilerin doğasını insanın farklı doğal durumlarıyla ilişkilendirmiştir. Biri için uluslararası ilişkiler, insanın çatışmacı karakterinden kaynaklanmaktayken diğeri açısından insanın yardımlaşma duygusunun temelinde algılanmalıdır. Bu iki farklı yorumlamaya rağmen, kullandıkları yorumlama metodu mimetik temsil yoluyla gerçekleşmektedir. Bir simgenin algılanmasında imleyen ile imlenen arasında doğrusal bir ilişkiyi öngören mimetik temsil yoluyla bu iki okul, uluslararası ilişkilerdeki çatışmayla insan doğasındaki çatışma ve uluslararası ilişkilerde mevcut olan işbirliği ile insan doğasındaki yardımlaşma arasında doğrusal bir bağ kurmuştur. Fakat burada söz konusu olan problem, yorumlama farklılığından kaynaklanmamakta, bu yorumlamanın farklılık olarak kabul edilmeyip bilimsellik iddiasıyla bazı olayların, bazı olguların ön plana çıkarılmasında ortaya çıkan estetik duyarlılığı görmezden gelerek bir gerçeklik iddiasıyla bütün uluslararası ilişkiler resmini tek bir ilişkiye indirgemektir. Bu durum disiplinde belirli bir iktidar söyleminin ve iktidar pratiklerinin gelişmesine neden olmaktadır. Bu sorun makalede dikkate çekmeye

çalıştığımız ikinci noktaya işaret etmektedir. Bu konuyu daha derinlemesine incelemek için, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi dikkate almak yerinde olacaktır.

## 2.Uluslararası İlişkiler ve Postmodern Kuramlar

Bleiker, estetik ile uluslararası ilişkiler kuramları arasındaki ilişkinin tanımlanması noktasında en büyük engelin, uluslararası ilişkiler disiplininde, estetiğin politika açısından bir değerinin olmadığı düşüncesinin olduğunu ifade etmektedir (Bleiker, 2001: 510). En yalın haliyle, bu engel, teknolojik ve bilimsel zaferlerle, olgular ve olayların objektif kavramsallaştırılmasında kendisini merkezileştiren modern aklın, estetiğin temelini oluşturduğu düşünülen duygusal algılamadan ayrı olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır (Bleiker, 2001: 510). Fakat Walter Benjamin gibi modern toplumsal durumların eleştirisini yapan düşünürler, özellikle teknolojik gelişmelerin sanat ile siyaset arasındaki söz konusu uzaklığı zayıflattığını ve toplumsal ortak algılamaların oluşturulmasında estetiğin siyaset ile yakınlaştığını ortaya koymaktadırlar (Benjamin, 2008: 37). Bu tarz yaklaşımlar estetiğin politika açısından bir değerinin olduğu gerçeğini ortaya koymakta ve siyasi olguları ve olayları kavramsallaştırmada estetiğin göz ardı edilemeyeceğini öngörmektedir. Bu durum Bleiker'e göre siyaseti algılama biçimlerimizi değiştirmekte ve mimetik temsil çerçevesinde şekillenen siyasi durum ve olguları kavramlaştırma şekillerimize, bu temsilleri aşan yeni estetik kaygılar temelinde ortaya çıkan yeni yaklaşım tarzları ile meydan okumaktadır (Bleiker, 2001: 511).

Söz konusu meydan okuma, özellikle postmodern olarak ifade edilen ve ilk olarak sanat ve mimari gibi alanlarda görülen modernizm eleştirilerinden gelmektedir (Bleiker, 2001: 510). Postmodern yaklaşımlar hem sanatta hem siyaset teorisinde en temel anlamda akıl ve çevresini (nesneye yönelik bir güç) değiştirme kudreti ile konumlandırılmış modern öznenin eleştirisi noktasından başlar. Postmodern yaklaşımların önemli düşünürlerinden olan Lyotard'ın "Postmodern Durum" isimli çalışması, postmodern olarak adlandırılan bu eleştirilerin en temel noktada modern öznenin bilgi ile olan ilişkisindeki değişimden kaynaklandığını göstermektedir (Lyotard, 1997: 16).

Bu anlamda modernite denilen tarihsel kırılma, Descartes ile başlayan ve Newton fiziği ile nihai noktasına ulaşan bir algılama değişimini ve insan ile doğa arasındaki ilişkinin özellikle bilginin sahibi olan bir öznenin, bu bilginin objektif ve bilimsel yollarla elde edildiği bir doğadan ayrımına dayanır. Descartes felsefesi açısından bu Res Extensa'nın (etkilenen ve bilginin çıkarıldığı bir uzam olan nesnel varoluş) Res Cogitas'dan (düşünen ve bilgiye sahip olan özne) ayrıştırılmasıdır. Bu ayrım bilimsel bilgi olarak ifade edilen nesnel dünyanın bilgisinin bu bilgiye sahip olma ve bunu yine nesnel dünyasını değiştirebilecek kudrette olarak konumlandırılan öznenin düşünsel haritasının nesnesi olarak yerleştirilmesine dayanır. Fakat en önemli husus şu dur ki; bu harita evrensel olarak düşülmüş ve bu haritayı kuran rasyonellik denilen ortak algılama biçimine indirgenmiştir. Tam bu noktada estetiğin bilgisi, nesnenin sanatsal algılayışının

göreceliliğinden gelen ortak bir kavrayışın oluşturulamayacağından dolayı bilimsel bilgiden ayrıştırılır. Yani estetik bilgi görecelidir ve bu yüzden evrensellik iddiasındaki bilimsel bilgiden ve nesnelere bilimsel kavrayışından farklı olarak adlandırılır.

Postmodern yaklaşımlar bu ayrıma ve bilimsel bilginin evrensellik iddiasına kuşkuyla yaklaşır ve bir adım öteye giderek bu ayrımı eleştirilerinin odağına yerleştirir. Bütün bu evrensellik iddiasına rağmen günün sonunda bilimsel kavrayış modelleri birer meta söyleme dönüşür ve Fransız filozof Micheal Foucault'nun ilk dönem eserlerinde altını çok güçlü bir şekilde çizdiği gibi bir güç ilişkisinin temel ögesi haline alır. Bu ilişkiyi Foucault'da iki şekilde görebiliriz. İlk olarak, Foucault bilimsel bilginin bazı öznelere sağlamış olduğu imtiyazlı durumu ortaya koyar ve bilgi ile güç arasındaki ilişkiyi dikkate alan yeni bir iktidar tanımı yapar. Örneğin Foucault, psikiyatri bilgisi ve bu bilgilerin meşrulaştırdığı kurumlar aracılığıyla 'delilik' tanımı üzerinden normal insan modeli kurularak bazı öznelere toplumsal ilişkilerde egemen söylem merkezine yerleştirildiğini gösterir (Foucault, 2001:117). Aynı şekilde, iktidar ve bilgi arasındaki ilişki toplumsal sağlık söylemi üzerinden doktor öznesinin sağlık modelinin ve ortaya koyduğu geçeklik rejimin (truth regime) merkezine yerleşmesinde ortaya çıkar (Foucault, 2001:117).

328

Foucault'un gösterdiği noktadan hareketle, doktor ile hastası arasındaki güç ilişkisi geleneksel güç tanımlamalarıyla açıklanamaz. Söz konusu ilişkideki güç, tıp bilimi odağında kurulan doktorluk söyleminden ortaya çıkmaktadır ve daha önemlisi bu güç bazı alanlara ve söylemlerle sınırlıdır. Daha açık bir ifade ile doktorun iktidarı, hastalık denilen olguya nesnel ve bilimsel olarak bakabilme yetisi olduğu varsayımı üzerinden ortaya çıkar. Doktorun iktidarı, hastalık bilgisinde saklıdır. Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, özne olan doktor değil ama doktorluktur. Yani Foucault açısından iktidar günlük ilişkilerimize işlemiştir ama söz konusu iktidar geleneksel iktidar gibi yukardan aşağıya doğru bir iktidar değildir. Aksine günlük ilişkiler yumağı içerisinde yayılır ve doktorluk söyleminde doktoru merkeze oturttuğu gibi, bazı öznelere bu ilişkilerde daha etkin bir konuma yerleştirir.

İkinci olarak doğa bilimleri gibi bir bilimsellik iddiasındaki insan bilimlerinin belirli bir özne şeklinin merkeze yerleştiği bir egemen söylemi geliştirdiğine dikkatimizi çeker. Dreyfus ve Rainbow, Foucault'nun batı bilim tarihinin arkeolojik incelemesinde, özne ve bilgi arasındaki ilişki anlamında üç dönemin varlığından söz eder: Rönesans, Klasik Çağ ve Modernite (Dreyfus and Rainbow, 1983: 18). Foucault'un söz konusu arkeolojik dönemsel ayrımında klasik çağdan moderniteye geçişin izleri, özne ve nesne arasındaki ilişkinin yeniden konumlandırılmasında bulunabilir. Klasik çağın, yaratıcının mükemmel düzenin merkezinde onu algılayacak ve anlayacak akıl sahibi (Res Cogitas) olan Kartezyen öznenin, söz konusu bilgiye sahip olan ve bu bilgiyi sadece anlamayan ama konuşarak onu üreten özneye değişiminde görülebilir (Dreyfus ve Rainbow, 1983: 18-27). Bu geçiş klasik çağın mimetik temsil ve bilgi edinme arasındaki ilişkiyi bir

söylem haline getirerek, bu söylemin merkezine insan bilimlerin konuşan öznesini oturtmuştur. Bu tamda insan bilimleri ile iktidar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Foucault'nun açık bir çıkarımı olmasa da bahsetmiş olduğu söz konusu geçiş, klasik temsil metotları olan mimesisin insan bilimleri tarafından kurulan söz konusu modernitenin öznesinin ilişkisini bize gösterir.

Söz konusu güç ilişkilerini beslediği görülen bilimsel bilgiye olan inancın kaybedilmeye başlaması ve bilimsel bilginin bütün evrensellik iddiasına karşı olarak hiyerarşik bir şekilde belirli bir özne tanımının söylemsel olarak egemen hale gelmesi, postmodern yaklaşımların son dönemde artan bir şekilde ilgi görmesine neden olmuştur. Bu anlamda, estetik bilginin göreceliğe tanımı olduğu hayat sahası, bilimsellik iddiasıyla doğa bilimlerini takip eden insan bilimlerine yeni bir alternatif olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlamda insanın toplum halinde yaşama ve bu toplumun nasıl bir iktidar modeli ile ilişkilendirileceği üzerine kafa yoran siyaset bilimi açısından da estetik ve sanat dikkate alınmaya başlanmıştır. Bu noktada çalışmalar yapan Davide Panagia, siyaset ve estetik arasındaki söz konusu ilişkiyi daha temel bir noktaya taşıyarak, siyaset hakkındaki düşüncelerimizin estetik duyarlılıklarımızdan kaynaklandığını iddia etmektedir (Panagia, 2006:2). Panagia'nın bu iddiasından hareketle, nesnel olduğu iddiasındaki davranışsal etkisindeki siyaset ve uluslararası ilişkiler kuramlarının bir estetik duyarlılıkla güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu kuramlar bir estetik kavrayış ve algılama olarak karşımıza çıkmakta ve söz konusu olay ve olguları objektif bir şekilde kavramsal bir düzleme yerleştirme iddiasını taşıırken, mimetik temsiller vasıtasıyla bir iktidarın kurulmasına aracılık etmektedir. Bu ilişkiyi daha derinlemesine incelemek için mimetik temsil metodunun nasıl bir iktidar düşüncesine kaynaklık ettiği üzerinde durulması yararlı olacaktır.

### 3. Mimetik Temsil, Estetik Duyarlılık ve İktidar

Sürrealist ressam Rene Magritte'in meşhur tablosu "Bu bir Pipo değildir", temsil ile onun gerçekliğinin arasında kurulan mimetik ilişkiyi ve bu ilişkinin imkânsızlığını çok manidar bir şekilde ortaya koymaktadır. Söz konusu tabloda Magritte, mimetik metot ile çizilen bir pipo resminin altına "bu pipo değildir" yazarak, pipo ile temsili arasındaki sorunsal ilişkiye dikkat çekmiştir. Mimetik temsil yoluyla çizilen pipo resmi, bu bir pipodur savını içerisinde taşımasına rağmen, Magritte söz konusu ileri sürüşü başka bir temsil metodu olan yazı ile geçersiz kılmakta ve başka bir ileri sürüş ortaya koyarak bu temsilin bir pipo olmadığını resmin altına ilişirmiştir.

Magritte'in söz konusu yaklaşımını daha derinlemesine incelemeye önce, belirtmemiz gerekir ki; Foucault'un da altını çizmiş olduğu söz konusu resimdeki tuhaflik şey-nesne (pipo) ile metin arasındaki çelişkiden kaynaklanmamaktadır (Foucault, 2010: 22). Daha doğru bir ifadeyle belirtecek olursak; çelişki resmin ileri sürdüğü anlam ile metnin ileri sürdüğü anlam arasında mevcuttur. Çünkü çok açık ki, "bu bir pipo değil" yazan metindeki pipo da (cümlelerin kendisi) bir

pipo değildir. Bu anlamda, çelişki yazı ile resim arasında da bulunamaz. Söz konusu çelişki, yazının daha iyi bir temsil aracı olduğu düşüncesi veyahut resminin ne kadar gerçekçi olarak pipo nesnesini temsil edip edemediği de değildir. Aksine çelişki, metinde ve resimde mevcut olan ileri sürüşler arasındadır. Magritte'nin resmindeki çelişki, temsil ile temsil edilen yani imleyen ile imlenen arasındaki kopuş veyahut imkânsızlıktan gelmektedir. Foucault'un da dikkatimizi çektiği gibi, temsil ile temsil edilenin veyahut imleyen ile imlenenin aynı olmadığı farkında olmamıza rağmen, günlük algılayış biçimlerimiz toplumsal alışkanlıklarımız, günlük dil kullanımlarımız bunun tam tersini bize söylüyor (Foucault, 2010: 22). Bu anlamda günlük dilde gördüğümüz bir ağaç resmini, ağacın bir temsili olarak ifade etmiyoruz, aksine resmi ağaç olarak tanımlıyoruz. Bu alışkanlığımızdan hareketle, sorun temsilin ne kadar gerçek olarak algılandığı ve taklitin -Baudrillard için simülasyonun<sup>2</sup>- ne kadar bizim gerçeğimiz olduğu ile alakalıdır. Bir başka ifadeyle, mimetik temsiller ile kurulan bu meta söylemin bizim gerçeğimiz olmadığı ve belki de bu temsillerin gerçeğin sadece bir kısmı olduğu durumudur.

Bir olgunun veyahut bir simgeler bütünü olan bir olayın ortak bir şekilde (mümkünse objektif olarak) algılanması noktasında bir sorun söz konusudur. Belki problem bundan daha fazlasıdır ama bu makale açısından dikkati çekmek istediğimiz bu çelişki olacaktır. Foucault da ve Magritte de temsil ile temsil edilen arasındaki uyumsuzluğu gösterir ve mimetik temsil metoduna ve onun ortaya koyduğu algılama biçimlerine eleştiri getirirler. Bu eleştirinin temel hareket noktası, dilbilimci Ferdinand de Saussure'un ortaya koymuş olduğu, "imin [gösterge] keyfiliği, yani imleyen [gösteren] (sözcük) ile imlenen [gösterilen] (belirtilen nesne ya da kavram) arasında rastlantısal, uzlaşım ve tarihsel nitelikte bir bağ" olduğudur (Harkness, 2010: 10). Yani bir imgenin algılanmasında imleyen ile imlenen arasındaki ilişki aynılık üzerinden kurulamayacağını ama bizim modern algılama biçimlerimizin - insan doğasına ve zihnine atıf yapılarak- bu ilişkiyi kurarak, piponun mimetik temsili yani resmi gerçek olarak algılamaya ittiğini gösterir. Yani piponun resmi, piponun gerçeği ile aynışır ve bizim pipo ile ilgili gerçeklik algımız piponun resmine indirgenerek, resim ortak gerçekliğimiz haline almaktadır. Daha da önemlisi üst sayfalarda da göstermeye çalıştığımız gibi bu temsiller yalnızca bizi sarıp sarmalamakla kalmaz, bizi bazı iktidar pratiklerine de itmektedirler.

Bu noktaları dikkate alarak, uluslararası ilişkiler disiplinin en temel sorunlarından biri olan savaş olgusuna bakacak olursak, savaş ve uluslararası ilişkiler (özellikle realizm yaklaşımı) arasındaki illiyet bağı bir estetik temsil ve algılamanın sonucudur. Örneğin savaşın nedeni realizm yaklaşımı (özellikle klasik realizm) açısından devletlerarasındaki anarşik yapıya, anarşik yapıda Hobbes'ın düşünceleri temelinde, insan doğasına nedensellik bağı ile bağlanmıştır (Arı,

<sup>2</sup> Baudrillard "Simulacra and Simulation" isimli eserinde simülasyonun teknolojik gelişmeler aracılığıyla gerçeğin yerine geçtiği öngörüsünde bulunmuştur. Bu kuramın önemi, gerçek olarak hissettiğimiz mevcut durumun aslında, temsiller ve modeller aracılığıyla yeniden üretildiğini iddia etmesidir (Baudrillard, 2005:14).

2002:164, Yalvaç, 2006: 263). Gördüğümüz veyahut yaşadığımız savaş bütün simgeleri ve nesnelere birlikte insanın çatışmacı doğasının sonucu olarak değerlendirilmiş ve savaşın önlenilme ihtimalinin, insanın bir diğer doğal durumu olarak düşünülen güvenlik ihtiyacı ile mümkün olduğu öngörülmüştür<sup>3</sup>. Aynı olguya bakan liberalizm için savaş yalnız başına açıklayıcı bir unsur değildir. Çünkü gerçek dediğimiz tüm temsilleriyle birlikte savaş ve barış durumlarını içerir ve savaş olarak bile baktığımız olgu aynı zamanda bir işbirliği ve dayanışmayı gerektirir. Savaş olarak nitelenen ve çatışma ile temsil edilen olaylar bütününde sadece çatışma değil aynı zamanda dayanışma da mevcuttur. Bu anlamda savaş kahramanlık hikâyelerine de ev sahipliği yapar ve doğası gereği bencil olduğu iddia edilen insan söz konusu savaşta başkaları için kendini feda edebilir.

Tabi ki klasik liberal kuramlar son cümlemizde bahsetmiş olduğumuz duruma kuramlarında yer vermezler ama insanın doğal durumunun yardımlaşmaya yatkın olduğunu ve insanın özünde iyi olduğunu iddia ederler. Liberal kuramın önemli isimlerinden Hollandalı hukuk kuramcısı Hugo Grotius, insanın doğası gereği işbirliğine yatkın olduğunu ve bu doğal eğilimin toplumsal yaşamın en temel unsuru olduğunu ifade ederken, işbirliği ve insan doğası arasında doğrusal bir ilişki kurmuştur (Arı, 2002:356). İnsan doğasının iyiye olan eğiliminin altını çizen bir diğer liberal düşünür John Locke'dur. İnsanı savaşa iten en temel unsur, insanın doğal durumu olan özgürlüğünün bir diğer özgür birey tarafından kısıtlanmasıdır. Bu noktadan hareketle, Locke özgürlüğü sağlayan bir kanunun olmasının özgürlüğünün ön koşulu olarak görmüş ve eğer toplumda eşitliği desteklemeyen sosyal ve kanuni yapı olmazsa, özgürlükten söz edilemeyeceğini iddia etmiştir (Locke, 1988: 181).

Realizm ve idealizmin savaşı ve nedenini farklı algılamasını, Davide Panagia'nın da sözünü etmiş olduğu siyaset kuramları ile estetik duyarlılık arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirebiliriz. Bu durum bizi iki farklı sonuca götürür. İlki, realizm ve idealizm, uluslararası ilişkiler kuramının iki temel okulu, bir estetik duyarlılığın sonucu olarak kurulur. Bu durum bize, söz konusu kuramların en başından itibaren estetik ile güçlü bir bağının olduğunu göstermekle birlikte, söz konusu kuramların ortaya koyduğunun aslında uluslararası ilişkiler denilen olgu, olaylar ve imgeler bütününe resmetmeye benzer bir entelektüel faaliyet olduğunu gösterir. Bu konu üzerinde daha derinlemesine bir inceleme başka bir makalenin konusu olarak bırakılarak, söz konusu ilişkinin ikinci sonucuna geçebiliriz. İkinci nokta, Foucault'un ortaya koymuş olduğu iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda, uluslararası ilişkiler ve estetik arasındaki ilişki sadece varlığı üzerinden değerlendirilemez. Bu ilişkinin varlığı özellikle post-yapısalcı kuramlar tarafından da ortaya konulduğu

<sup>3</sup> Realizmdeki söz konusu güvenlik ile insan doğası arasındaki ilişki, Hobbes'ın insan ilişkilerinin doğal durumu (state of nature) ve bu çatışmacı doğal durumun bir güvenlik duygusu ihtiyacını doğurduğu analizinde görülebilir. Nuri Yurdusev, bu ilişkiye yönelik olarak daha eleştirel bir yaklaşım sergileyerek, Hobbes'un insan doğası tanımının aslında sadece uluslararası ilişkiler kuramlarında çatışmayı açıklamaya yardımcı olmadığını aynı zamanda uluslararası ilişkilerde mevcut olan işbirliği durumunun da açıklanmasında önemli olduğunu göstermiştir (Yurdusev, 2007:416-423).



gibi uluslararası ilişkilerde hâkim bir söylemin oluşmasına yardımcı olduğu dikkate alınmalıdır.

Richard K. Ashley söz konusu söyleme ve oluşturduğu iktidar ilişkilerine en derinlikli eleştirileri getiren isimlerden biridir. Ashley, "Untying the Sovereign State: A Double Reading of Anarchy Problematique" adlı makalesinde ilk olarak, realizmin en temel unsurlarından biri olan anarşi kavramını sorunsallaştırarak, Foucault'nun insan bilimlerinin iktidar ile ilişkisinde bahsetmiş olduğu söz konusu kuramların temelinde uluslararası ilişkileri anlamamızda söylemsel ve metinsel bir insanın olduğunu ortaya koymuştur. Uluslararası ilişkileri anarşi ve çatışma temelinde resmetme, modern öznenin egemenliği ve bu egemenliğin devlet egemenliği ile ilişkilendirilmesinde kendini gösterir (Ashley, 1988: 231). Ashley, R.B.J. Walker ile yazmış olduğu bir diğer makalesinde gösterdiği gibi modern uluslararası ilişkiler algılamamızın temelinde bir özne vardır ve bu özne modernitenin muktedir ve akıl sahibi öznesidir (Ashley ve Walker, 1990: 262). Aynı makalelerinde Ashley ve Walker söz konusu kuramların merkezine yerleştirilen modern öznenin Foucault'un da bahsetmiş olduğu gibi konuşan özne olarak farklı uluslararası ilişkiler kavrayışlarını aynılaştıran bir dile vurgu yapar ve bu söylemden çıkış yollarını arar.

Üst paragrafta bahsedilen çıkış yollarından bir tanesi de estetik olarak görülmüştür. Bu notadan hareketle, Bleiker estetiğin çok anlamlılığını, uluslararası ilişkiler ile söz konusu kuramlarda temsil edilen resmini bilimsellik adına aynılaştıran mimetik temsil metotlarına alternatif olarak görmüştür (Bleiker, 2001: 532). Bu anlamda bu makalede dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, estetik ile uluslararası ilişkiler arasındaki ilişki hem bize Ortodoks uluslararası ilişkiler kuramlarında mevcut olan estetik duyarlılığı ve mimetik temsiller üzerinden bir meta söylem geliştirme kaygısını göstermekte hem de bu söylemlere, çokanlamlılığa sağlamış olduğu hayat sahası ile bir alternatif bakış açısı sağlamaktadır. Bu yüzden uluslararası ilişkilere estetik noktasından bakmak bazı açığa çıkmamış unsurların- örneğin neden bir kamera kaydının uluslararası ilişkiler analizi için değerli olabileceği hususunun ortaya çıkmasında ve uluslararası ilişkiler analizinin çeşitlenmesine yardımcı olmaktadır.

### Sonuç

Bu makalede estetiğin hem mimetik temsil metotları aracılığıyla bir duyarlılık olarak en temel uluslararası ilişkiler kuramlarını şekillenmesine etkisini gösterirken, bir yandan da bu kuramların bir uluslararası ilişkiler gerçekliğinin kurulmasına yardımcı olduğunun altını çizmeye çalıştık. Bu noktadan hareketle yazımızın başında vermiş olduğumuz Neil Armstrong'un Ay'a ayak basmasının kamera kaydının uluslararası ilişkiler analizi açısından bir değer ifade ettiğini göstermeye çalışırken, bu değerini iyi irdelendiği zaman, estetik ve uluslararası ilişkiler arasındaki çok temel bir ilişkinin varlığını görebiliriz. Bu ilişki bu makalede göstermeye çalıştığımız gibi iki noktada ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, uluslararası ilişkiler analizi bir estetik duyarlılık ile ilişkilidir. Aynı olguya veya olaya

bakıp farklı yorumlamanın temelinde bu estetik duyarlılık yatmaktadır. İkinci olarak estetik, özellikle postmodern söylemler aracılığıyla bir alternatif yorumlama tarzı olarak karşımıza çıkmakta ve Ortodoks uluslararası ilişkiler kuramlarının bu estetik duyarlılığı bilimsellik kaygısıyla bir meta-söyleme dönüştürmesine hem işaret etmekte hem de söz konusu meta-söylemi aşmaya yardımcı olmaktadır. Uluslararası ilişkilere estetik aracılığıyla bakmak daha öncesinde dikkatlerimizden kaçan bazı unsurların gün yüzüne çıkmasına yardımcı olduğu gibi, uluslararası ilişkiler kuramlarındaki iktidar tahayyülünü de kırmamıza yardımcı olacaktır. Aynı zamanda daha farklı bakış açılarını uluslararası ilişkiler analizine dâhil etmememizi sağlayarak daha çeşitli bir bakış açısı geliştirmemize yardımcı olacaktır.

Bu çeşitlilik, uluslararası ilişkilerde hangi kuramın uluslararası ilişkileri doğasını daha iyi tanımladığı sorunsalından uzaklaşmamızı sağlayarak, farklı tanımlamaların uluslararası ilişkilerin farklı yönlerine ve sorunlarına işaret ettiğini görmemize yardımcı olmaktadır. Bu noktadan hareketle, uluslararası ilişkilerin bir olgu olarak sadece bir resminin olmadığını söyleyebiliriz. Bunun tam aksine, uluslararası ilişkilerin farklı açıların dikkate alındığı ve farklı estetik kaygıların hükmettiği birden fazla resmi vardır ve bu resimler, sadece eğer uluslararası ilişkiler diye bir gerçeklik varsa bunun farklı farklı yansımalarıdır diyebiliriz.

#### Kaynakça

- Alp, K. Ö. (2013). “Sanatın Temsili ve Postmodern Sanatta Temsil”, Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi, Art-E 6 (12), 40-61
- Arı T. (2002), *Uluslararası İlişkiler Teorileri* (2.bs.), Bursa: Alfa Yayınları
- Ashley, R. K. (1988), “Untying the Sovereign State: A Double Reading of Anarchy Problematique”, *Millennium* 17/2, 227-262
- Ashley, R. K, Walker R.B.J. (1990), “Speaking Language of Exile: Dissidence in International Studies”, *International Studies Quarterly* 34/3, 259-268
- Baudrillard, J.(2005), *Simülakrlar ve Simülasyon*, Ankara, Doğu Batı Yayınları
- Benjamin, W. (2008) *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, Harvard Press
- Bleiker, R. (2001), “The Aesthetic Turn in International Political Theory” , *Millennium* 30, 509-533
- Bleiker, R. (2009), *Aesthetic and World Politics*, Palgrave Macmillan
- Doğan, M.H. (1975), *100 Soruda Estetik*, İstanbul: Gerçek Yayınevi
- Dreyfus H.L. ve Rabinow P. (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2.bs.), The University of Chicago Press
- Eralp A. (2001), “Uluslararası İlişkiler Disiplininin Oluşumu: İdealizm-Realizm Tartışması”, Atila Eralp (Ed.), *Devlet Sistem Kimlik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 89-130
- Foucault, M. (2001) “Truth and Power”, J.D. Faubion (Ed), *Power*, New Press

- Foucault, M. (2010) Bu Bir Pipo Değildir (7.bs.) (S. Hilav Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Harkness, J. (2010) “Önsöz”, Bu Bir Pipo Değildir, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Locke, J. (1988), Two Treaties of Government, Peter Laslett (Ed.), Cambridge University Press
- Lyotard, J.F. (1997) Postmodern Durum, (A. Çiğdem Çev.), Ankara:Vadi
- Panagia D. (2006) The Poetics of Political Thinking, Durham: Duke University Press
- Platon (2005), Devlet, (V. Atayman ve C. Saraçoğlu Çev.), İstanbul:Bordo Siyah
- Ülger, E. (2013), “Platon’un Sanat Kuramının Düşünsel evrimi”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 16. 15-28
- Yalvaç F. (2006), “Savaş ve Barış”, Atila Eralp (Ed.), Devlet ve Ötesi, İstanbul: İletişim Yayınları, 15-56
- Yetişken, H. (2012). “Aristoteles’te sanatın neliği ve işlevi”. Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 19, 28-35
- Yurdusev, N. (2007), “Thomas Hobbes and International Relations: An assessment”, METU Studies in Development 34, 413-432

## İmtiyaz ve İstisna: Locke ve Schmitt'te Yasa, Egemen ve Olağanüstü Hâl

Sever Işık<sup>1</sup>

**Öz:** Egemeni, “olağanüstü hâle karar veren” olarak tanımlayan Schmitt, hukuk düzenini savunan liberalizmin siyasal olanın doğasını kavrayamayacağını ve siyasalın doğasını açığa vuran olağanüstü duruma baş edemeyeceğini iddia eder. Bu minvalde Schmitt, Locke’u da devleti bir makine gibi tasarladığını düşündüğü liberal legalist geleneğe yerleştirir ve eleştirir. Oysa Locke kolaylıkla Schmitt’in legalist liberal geleneğe dair genellemesine uymaz. Çünkü istisna ile baş etmek söz konusu olduğunda o, yönetimi sanıldığı ölçüde yasayla sınırlamaz; yönetimi imtiyaz gücüyle tahkim eder. Bazen yasaya aykırı eylemde bulunmayı dahi içerebilecek olan imtiyaz yetkisi, olağanüstü durumlarla baş etmek için yönetime tanınmış bir takdir yetkisidir. Bu yetki halkın iyiliği için kullanılmak zorundadır. Schmitt, Locke’un bu imtiyaz kuramını büyük ölçüde görmezden gelir. İmtiyazla güçlendirilmesine karşın Lockecu yönetim asla Schmittçi anlamda kadir-i mutlak bir egemen olamaz; Tanrı’yı ikame edemez; fakat krizlerin üstesinden gelebilir. Locke, anayasal bir düzende daima bir risk içeren bu yasadışı gücü, bir başka yasadışı güç olan devrim hakkı ile dengelemeye çalışır.

**Anahtar Kelimeler:** İmtiyaz, İstisna, Yasa, Egemen, Olağanüstü Hal, Yönetim

### Prerogative and Exception: Law, Sovereign and Emergency in Locke and Schmitt

**Abstract:** Schmitt, who defines the sovereign as an extraordinary decision, claims that he can not comprehend the nature of liberalizing politics that advocates the rule of law and can not cope with the extraordinary situation that hampers his nature. In this way, Schmitt places Locke in a liberal legalist tradition that he thinks he designed the state as a machine. Locke, however, does not fit easily into Schmitt's generalization of the legalist liberal tradition. Because when it comes to coping with the Exception, he does not limit the administration to the extent that he thinks it is by the

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü [severquista@gmail.com](mailto:severquista@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8401-2353>

law; the administration arbitrates with the prerogative power. The privilege, which may some times in volve even acting against the law, is a recognized discretionary authority to deal with extra ordinary situations. This authority must be used to the benefit of the people. Schmitt ignores Locke's prerogative the oryto a large extent. Despite being empowered, Locke's administration can never be an absolutes overreign in the sense of Schmidt's ; but may over come the crises. Locke tries to balance this extra legal power, which is always a risk at the constitutional level, with the right of revolution, which is an other extra legal power.

**Keywords:** Exception, Prerogative, Law, Sovereign, State of Emergency, Administer

### Giriş

Egemenlik, yasa ve olağanüstü hâle dair siyasi düşünce tarihine baktığımızda Locke ve Schmitt söz konusu mevzuları farklı açılardan düşüncenin konusu kılmış iki önemli isim olarak karşımıza çıkar. Karşit konumlarda mevzilenmiş olmakla birlikte her iki düşünürün de hareket noktası felsefi spekülasyon değil, kendi döneminin siyasal sorunlarının üstesinden gelme, tarihsel olarak yaşanan problemleri çözmeye gayretidir. Konumuz bağlamında asıl mesele, egemenin kudretinin nereye dek uzanabileceğine dair tartışmadır. Locke ve Schmitt bu sorunun çözümünü, karşit iktidar ve siyasal yönetim tahayyüllerinde aramışlardır. Parlamentaristlerin safında krala karşı mücadele eden Locke için esas siyasal problem, egemenliğin tek elde temerküzü olduğundan, o egemenliğin bölünmesi ve sınırlanması yoluyla sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Parçalanmış Weimar Almanyası'nda yazan Schmitt için ise temel problem Alman toplumunda birlik ve bütünlüğü sağlayacak olan egemenin/devletin sınırlandırılması ve bunun müsebbibi olan egemen liberal devlet anlayışydı. Liberalizmin savunduğu yetkileri sınırlanmış, bölünmüş, yasaya tabi kılınmış ve depolitize olmuş bir devlet anlayışını egemenliğin özüne aykırı bulan Schmitt'in arzusu devlet gücünün yeniden tahkim ve takviyesi yoluyla siyasal düzenin temin ve tesis edilmesidir. Zira ona göre bir yasal düzen (en azından literal anlamda), yasaya mutlak bağlılık göstererek kendini koruyamazdı. Devletin depolitize olup "tayin edicilik" vasfını yitirdiği yerde toplumun parçalanması kaçınılmazdı. Bu parçalanmışlık ve kriz durumundan ise ancak halkın iradesini yansıtan güçlü bir egemen/liderlik ile çıkmak mümkündü. Liberal çoğulcu düzene şiddetle muhalif ve muarız olan Schmitt, söz konusu liberal çoğulcu devlet ve toplum anlayışının Almanya için yarattığı sorunların üstesinden geleceğine olan inancıyla Nasyonel Sosyalist harekete katıldı. Güçlü bir devlet ve liderlik arzusunun Nazi yönetimi desteklemeye sevk ettiği Schmitt, 1941 ve sonrasında dahi Hitler'in savaşıını "selamete giden bir yol" olarak yorumlayacaktı (Rüthers, 2006: 144).

Schmitt'in sıkı eleştirisine konu olan Locke'un da münşi ve banilerinden olduğu liberal egemenlik anlayışının hukuktaki yansıması olan anayasacılık

(*constitutionalism*) düşüncesi “sınırlı ve bölünmüş” iktidar anlayışıyla uzun yıllar kabul gören klasik egemenlik anlayışına karşı ciddi bir meydan okumuş ve önemli bir başarı kaydetmiştir. Anayasacılık düşüncesi ortaya koyduğu kuvvetler ayrılığı, hukuk devleti, insan hak ve özgürlükleri gibi kavramlar aracılığıyla “sınırsız, mutlak ve her şeye muktedir iktidar” anlayışından, “bölünmüş ve sınırlandırılmış” iktidar anlayışına geçişi mümkün kılmış, “varlığı/hikmeti kendinden menkul” kutsal devlet algısını değiştirerek “varlığı/hikmeti ve meşruluğu sivil toplum/birey kaynaklı” devlet anlayışının gelişmesine ve yerleşmesine zemin teşkil etmiştir. Böylece zamanla “üstten aşağıya, tek taraflı ve hiyerarşik, otoriter ve sorgulanamaz iktidar” algısından, “siyasal egemeni ve bireyleri kamusal müzakerenin eşit tarafları olarak kabul eden, çift taraflı ve hiyerarşik olmayan iktidar ilişkisi” anlayışına geçilmiştir (Göksu, 2011:340-341).

Bu uzun soluklu değişim neticesinde Krabbe'nin “ister doğal, ister kurgusal (hukuki) kişiler olsun, artık kişilerin hâkimiyeti altında değil, kuralların ve manevi güçlerin hâkimiyeti altında yaşıyoruz, modern devlet düşüncesi burada açığa çıkar” ifadesiyle belirttiği tarz bir hukuk algısı oluşmaya başladı (Schmitt,2002:28). Dolayısıyla artık düzen, egemen-hükümler bir monark tarafından değil, kolektif akılla oluşturulan bir hukuk tarafından temin ve tesis edilir hale gelmiştir. Gücün egemen bir kişiye değil, hukuk düzenine irca edilmesi modern liberal devlet ve hukuk anlayışının en önemli özelliği olmuştur. 19. yüzyılda önemli ölçüde yerleşik hâle gelen bu egemenlik ve hukuk anlayışıyla hukuk artık Ortaçağ'da olduğu gibi ne Tanrı'nın ne de egemenin değil, liberal anlayış gereği olarak sözleşmenin ve soyut manevi kuraların olmuştur. İşte Carl Schmitt egemeni, hukukun bütünüyle askıya alındığı ve ilga edildiği “olağanüstü duruma karar veren” olarak tanımlayarak bu liberal anayasa ve egemenlik anlayışına karşı cepheden taarruz eder. Zira ona göre savaş vb. olağanüstü/istisnai durumlar siyasal gerçekliği kavramak bakımından olağan/normal durumlardan daha önemlidir (Schmitt, 2002:22). Çünkü bu kriz durumları insan doğasının gerçek anlamıyla ortaya çıktığı ve meşruiyet kavrayışın somutlaştığı anlardır. Gerçeklikten kopuk, soyut ve ütopyik kavramlardan hareket eden liberalizm ise “olağan olan”a odaklandığından “siyasal”ı yani politik gerçeği (olağanüstü/istisnai olanı) kavramaktan uzaktır.

Schmitt'e göre liberalizm siyasal tasavvuru sistematik bir biçimde değiştirmiş ve doğasını dönüştürerek özüne yabancılaştırmıştır (Schmitt, 2014a: 100). Devletin güç merkezi ve egemen oluşunu ret ettiği için liberalizm ancak “devletin dağılmasının ve olumsuzlanmasının teorisi” olabilir. Zira devletin birliğini kabul etmeyen söz konusu kuram devleti içinde veya dışında vücuda gelen diğer sivil toplum kuruluşlarıyla rekabet halindeki basit bir kuruma dönüştürür (Schmitt, 2014a: 73). Müzakere ve çoğulculuğu esas alan liberal teori ve pratikler, devleti depolitize dolayısıyla pasifize ederek siyasi iradeyi zayıflatır, siyasal birliği bozar, toplumda kaos ve karmaşaya yol açar. Bu sebeple Schmitt için liberalizm adeta siyasetin mevcut olmayışını ya da bitişini ifade etmektedir.

Liberalizm, hukukun üstünlüğü çerçevesinde devleti/egemeni yasaya tâbi kılmaya çalışır ki bu onun başka bir çelişki ve yanılığısıdır. Yine bu sebeple liberalizm egemenliğin doğasını kavrayamaz. Egemenin yasanın üzerinde olması gerekir. Zira Hobbes'ta olduğu gibi hukuk egemenin siyasal kararına istinaden vücuda gelen istikrarlı bir devlet içerisinde mümkün olabilir, anlam ve işlev kazanabilir. Kanuniliğe karşı kararcılığı (*desizyonizm*) ön plana çıkaran Schmitt için hukukun egemenliği demek, hukuk normlarını koyan ve uygulayan insanların egemenliği demektir (Schmitt, 2014a: 97). Bu noktada Schmitt, normatif ve evrensel hukuk teorisyenleri Kant ve onun yolundan giden Hans Kelsen gibi isimleri eleştirir (Schmitt, 2002: 30). Locke'a yönelik eleştirilerin sebebi de onun bu normatif/legalist hukuk geleneğinin soy kütüğünde önemli bir yer işgal etmesi sebebiyledir.

Schmitt için düzeni kuran devlet/egemen kurduğu düzenin yasalarına tâbi değildir. Egemen, kurduğu düzenin buyurduğu yasalarla sınırlanmaz ve sorgulanamaz. Düzenin kurucusu düzenin dışında yer alır. Tıpkı dünyayı yaratan Tanrı'nın kendisinin yaratılmamış olması ve yarattığı düzenle sınırlı ve o düzene tâbi olmayışı gibi. Böylece modern devlete ilişkin tüm kavramların dünyevileşmiş dini kavramlar ve siyasal teorisinin de bir çeşit siyasi ilahiyat olduğunu düşünen Schmitt, yeniden inşa ettiği hiyerarşik siyasal evrenin merkezi/zirvesine egemen olarak seküler devleti yerleştirir.

338

Hiç şüphesiz yakın dönemde yeniden artan bir ilgiye mazhar olmuş bir kişilik olan Schmitt'in "istisna", "olağanüstü hâl" ve "karar" kavramları üzerinde sıklıkla durulmasına karşın Locke'un *İkinci Deneme*'de bir bölüm ayırdığı imtiyaz (*prerogative*) iktidarı/hakkı üzerinde pek durulmamış ve çok az çalışma konusu yapılmıştır. Oysa anayasal yönetimin sıkı bir müdafisi olan Locke, burada Schmittle benzer bir sorunla, yasanın işlevsiz kaldığı an, bu ana kimin karar vereceği, nasıl ve ne eyleyerek üstesinden gelineceği meselesiyle yani olağanüstü durum ve egemenliğin sınırları gibi sorunlarla yüzleşmekte ve çözüm aramaktadır. Burası Locke'un politik teorisinin en netameli boyutlarından biri olup Lockecu yönetimin meşruiyet değil, fakat yasal sınırların dışına çıkarak klasik anlamda bir egemene en yaklaştığı andır. İşte buradan hareketle Lockecu liberalizmin olağanüstü bir durumla baş etme konusunda Schmitt'in iddia ettiği gibi (en azından o ölçüde) bir hukuki legalizmle malul ve mukayyet olmadığı, olağanüstü durumlarla baş etme kabiliyeti olduğunu göstermeye çalışacağım. Fakat bununla beraber Lockecu yönetimin en güçlü ve egemen görüldüğü anda bile Schmittçi anlamda kadir-i mutlak bir egemen ol(a)mayacağını vurgulayacağım. Nihai anlamda Locke için bir egemenden bahsedeceksek bu yasanın da makuliyetini ve meşruiyetini kendisinden alacağı Tanrı'nın/doğanın yasasıdır. İnsan bu yasayı aklıyla kavrayabilir veya ondan vahiy yoluyla haberdar olabilir. Hukuka temel teşkil eden yaşam, mülkiyet ve özgürlüğün korunmasını esas alan söz konusu yasanın tekil bir formülasyonu olamayacağından insan daima yorumlama eylemiyle bu tümel yasayı tikel durumlara uygulamak ve onu pozitif yasa şeklinde uygulamak zorundadır.



Bu girişten sonra konumuzun daha iyi anlaşılması için önce *İkinci Deneme* bağlamında Locke'un imtiyaz, yasa ve egemenlik anlayışını; ardından Schmitt'in istisna/olağanüstü hâl, egemen ve karar kavramları kapsamında konuyu ele alacak, akabinde ise Schmitt'in Locke'a yönelik eleştirilerine bakacak, imtiyaz ve istisna kavramları merkezde olmak kaydıyla aralarındaki bir kısım benzerlik ve farklılıklar üzerinden iki düşünürün egemenlik kavrayışları arasında bir karşılaştırma yapacağım. Böylece Locke'un istisna hâliyle baş etmek için yöneticinin eli serbest bıraktığını fakat yine de onu Tanrı'nın tahtına oturtmadığını göreceğiz. Onun için yönetim daima insanın ve dahi toplumun yaşamını korumak ve sürdürmekle mükellef ve mukayyet bir mutemettir.

### **İmtiyazla Tahkim edilmiş Sınırlı Yönetim: Locke'ta İmtiyaz, Yasa ve Egemen**

Locke'un *İkinci Denemesinin* imtiyaza dair bölümü yorumcular tarafından çoğunlukla sessizce geçiştirilir. Locke'un burada tartıştığı kralın imtiyazı meselesi kendisinin de yaşadığı Stuartlar (ve müteakip) dönemi İngiliz politik yaşamının ve anayasal tartışmalarının en önemli meselelerinden biriydi (Özbudun, 1961). Dolayısıyla Locke, krallık imtiyazından bahseden ne ilk ne de son İngiliz politik teorisyen olmamakla birlikte sınırlı monarşiyi savunan kişiler arasında yalnızca Locke, imtiyaz yetkisini politik teorisinin ana unsurlarından biri haline getirmiş ve ondan kanun dışı (extra legal power) gücün sistematik bir anayasal teorisini inşa etmiştir (Pasquino, 1998: 199).

Locke'a göre imtiyaz, "toplumun iyili"ği için yürütme iktidarına bırakılan "takdir" yetkisidir. Yasa, doğası gereği tüm olası yaşanabilir durumları kuşatamayacağından Locke, yaşamı ve toplumsallığı tehdit eden durumların üstesinden gelmek amacıyla imtiyaz kavramını istihdam ve buna istinaden de yönetime/yöneticiye bir imtiyaz yetkisi/iktidarı tesis eder. Ancak bu imtiyaz iktidarının mevcut/yazılı/pozitif yasanın yaşanan olaya dair bir şey söyle(ye)mediği bir kriz zamanında devreye gireceği açıktır. Zira hayatın normal akışında devam ettiği olağan bir zamanda anayasal yönetim açık ve ilan edilmiş yasalarla icra-i siyaset yapmak zorundadır (Locke, 2003: 136-137/151).<sup>2</sup> Her şey rayında giderken, önemsiz problemlerin mevcudiyetine binaen yönetim/yönetici meri olan pozitif yasayı ne askıya alma, ne de ilga etme hakkına sahip değildir. Çünkü bu politik toplumu oluşturan "sözleşme"nin ve yönetimi oluşturan "güven"in doğasına aykırıdır. Halkın onayı ve rızası olmaksızın yönetimin böylesi bir teşebbüste bulunması, yasanın son bulması ve yönetimin keyfileşmesi Lockecu teoride bu yönetimin çözülmesi anlamına gelir ve yönetim meşruiyetini kaybeder.

Fakat *İkinci Deneme*'nin birçok pasajında da görülebileceği gibi Locke, statik olan yasanın dinamik olan yaşamı kuşatamayacağını ve haliyle tüm olanları ve olacakları önceden öngöremeyeceğinin farkındadır. Siyasal yaşamda

<sup>2</sup> Locke'un *Second Treatise*'ine referans yapılan numaraların ilki sayfa, ikinci ise paragraf numarasıdır.

yasal düzenin kapsamı dışında kalan sorunlarla karşılaşabileceğinin, yasama organı tarafından vaz edilen pozitif yasa ile çözülemeyecek olan problemlerin varlığının bilincindedir. Böylesi bir durumda sorunun üstesinden gelmek amacıyla Locke, açıkça imtiyazın meri/cari olan pozitif hukuku askıya alabileceğini ve hatta ona karşı bir eylem olacağını açıkça ifade etmektedir; kendi ifadesiyle imtiyaz, “kanunun emri olmaksızın hatta bazen kanuna karşı olacak şekilde kamu yararı için takdir yetkisine göre hareket etme gücü/ iktidarı imtiyaz olarak adlandırılan şeydir” (Locke, 2003: 172/160).

Yaşanan halin olağan bir hal değil; yasanın sessiz, eksik ya da aciz kaldığı ve dolayısıyla imtiyaz hakkının kullanımının söz konusu olacağı bir olağanüstü hal olduğuna dair verilecek hükmün Schmitt’in terminolojisiyle “siyasi karar”, söz konusu “an”ın ise bir istisna hali, bir kriz anı olacağı açıktır. Krizi aşmak için nelerin yapılması gerektiğine karar verecek olan yürütme organıdır. Çünkü en hızlı davranma, karar alma ve uygulama imkânına sahip olan organ yürütme organıdır. Zira söz konusu durumda meri olan hukuk çalış(a)mamakta, ya da var olan hukuksal mekanizmalar olayların çözümünün gerektirdiği acil karar alma aciliyetinin gerisinde kalmaktadır. Sorunu çözecek bir yasanın ya da gerekli yasayı yapacak organın (yasamanın) toplanacak zaman ya da imkânının olmayışının karar almanın aciliyetini artıracığı açıktır. Dolayısıyla bu yetkinin yasanın olağan olarak işlediği durumda değil, yasanın vaz etmediği, beklenmedik bir durumda yani olağanüstü bir halde devreye gireceği açıktır. İşte söz konusu durumda yaşananın bir kriz olduğunu takdir edecek ve sorunu çözmek amacıyla (yasadışı bir güç olan) imtiyaz iktidarını kullanacak olan yürütme organıdır (ki bu Locke’un güncelinde kral, modern bir devlette başkan veya hükümet olarak okunabilir). Başka bir ifadeyle imtiyaz iktidarı, yürütmeye tanınmış olağanüstü bir iktidardır. Yasayı aşan, yasanın kendisine dair bir şey söylemediği ya da mevcut haliyle baş edemediği durumla baş etmek amacıyla yönetim takdir/imtiyaz hakkını kullanarak iradesiyle o anda yapılması gerekene (siyasal) karar/hüküm verecek ve bu doğrultuda icra-i siyasete bulunacaktır. Bu imtiyaz olağan duruma karar vermek kadar yapılması gerekene karar vermeyi de içermektedir. Yasanın öngörmediği bir durumla karşı karşıya kalan yönetim, yasayı aşan acil ve radikal çözümler geliştirebilir. Zira pozitif hukuk doğası gereği yaşamı geriden takip etmek durumundadır. Çünkü yaşamın dinamik ve akışkanlığına karşı hukuk, sabit bir karakter arz eder. Olağandışı durumda yasa kendi varoluş amacına hizmet etmez/edemez. Hatta bazen paradoksal olarak yasa kendi varoluş amacının tahakkukuna mani bile olabilir. Bu durumun açıkça farkında olan Locke’a göre böyle bir durumda yasanın sıkı bir şekilde takip edilmesi (krizin uzaması, önlemlerin alınmasının gecikmesi, yaşam kaybı vs.) sakatlıklara ve zarar verici durumlara sebep olabilir (Locke, 2003: 171-172/159). İşte böylesi yasanın her zaman önceden öngörmediği/göremeyeceği kazai ve zaruri durumlarla ilgili hızlı ve gerekli düzenlemelerin yapılması ve önlemlerin alınması için imtiyaz, yürütmeyi elinde bulundurana bırakılmıştır (Locke, 2003: 172/160).

İktidarın kullanacağı imtiyaz gücünün kapsamının ne olacağına dair kesin sınırlar koymak ise oldukça zordur; zaten o öngörülemeyen durumlara karşı bir önlem olarak konmuştur. Lockecu yönetim, imtiyaz durumunda bilfiil üstendiği yetkilerle Schmitt'inki kadar olmasa da egemen ve muktedir olmaya epeyce yaklaşır. Fakat zorunlu güç temerküzünün, anayasal (sınırlı ve bölünmüş) yönetim anlayışının sıkı müdafisi olan Locke'u rahatsız etmemesi mümkün değildir. Bu sebeple o, bu iktidarı fiilen bir kurumla değilse de bir amaçla sınırlandırır: Halkın iyiliği/yararı (*publicgood*) (Locke, 2003: 170-173/158-162). Yani Locke, yönetime tanıdığı, yasaı çiğnemeyi dahi içeren bu serbestiyeti “halkın iyiliği”ne kullanma kaydıyla sınırladığına özellikle dikkat etmek gerekir. İktidar bu güce toplumun iyiliğini (ki artık ona kendisi karar verecektir) gerçekleştirmek amacıyla başvurmak zorundadır; yoksa kendi keyfi arzusunu gerçekleştirmek için değil. Böylece Locke, kendi inşa ettiği anayasal yönetim düşüncesinde açtığı gediği onarmaya çalışır. “Kamusal iyi”ye olan vurgu Lockeçu kuramın en toplumsal boyutunu teşkil eder ve onun sanıldığı ölçüde bireyci olmadığını gösterir. Politik toplum bireylerden oluşan mekanik bir yapı değil, bir “beden”dir ve onun korunmasında tüm bireylerin maslahatı vardır.

Siyasal ve toplumsal yaşamın değişken doğası sebebiyle Locke'a göre istisnai durumda yönetime imtiyaz iktidarının tanınması kaçınılmazdır. Aslında bu durum yasaya olmasa da yasanın ruhuna, varlık sebebine uygundur. Çünkü yasaı kuşatan, onu aşan ve onu meşru kılan şey “doğa yasa”sidir. En temel doğa yasası ise yaşamın korunması olduğundan yaşamı korumanın söz konusu olduğu bir durumda pozitif yasanın ikincil kalacağına şüphe yoktur. Bu konuda Locke oldukça realisttir. “Toplumun bütün üyelerinin olabildiğince korunması”ni (Locke, 2003: 171-172/159 ) buyuran temel doğa ve yönetim yasası gereğince bu amaca zarar veren bir yasa askıya alınabilir ya da ona aykırı davranış sergilenebilir (Locke, 2003: 173/164). Bu durumda Locke'un önereceği şey yasanın lafzının değil, gayesinin takip edilmesidir. Yaşamı koruyamadığı ya da artık ona zarar vermesi söz konusu olduğunda yasaı da meşru kılan doğa yasasını korumak için pozitif yasa terk edilebilir, hatta edilmelidir. Dolayısıyla bu amaca yönelik bir eylem “yasal” olmasa bile “meşru”dur. Çünkü doğa yasasının işler kılınmasını amaçlamaktadır.

Bu perspektiften bakıldığında Lockeçu teoride çelişki gibi görülen durum büyük ölçüde izale edilebilir. Bu zaviyeden hukukilik/meşruiyet sadece yasallığa indirgenemez. Lockecu meşruiyet yasallığı aşar; dolayısıyla yasal olmayan fakat meşru olan siyasal eylemler daima mümkündür. Olağanüstü durumda meşruiyeti belirleyen şey yasa değil, yasanın da meşruiyetini kendinden aldığı yaşamın korunmasını buyuran doğa yasasıdır. Bu yasanın tekil pozitif formülasyonu olmadığından, yaşamın dinamizmine göre sürekli olarak yeniden yorumlanabilir/yorumlanmalıdır. Olağan durumda pozitif hukuk olarak formüle edilmiş olan doğa yasasının kriz durumunda yorumlanması yöneticiye bırakılmıştır. Fakat aşağıda bahsedeceğimiz gibi halkın yargısı bu yorumu daima geriden takip edecek ve yöneticiyi murakabe altında tutacaktır. Yararına

kullanıldığı müddetçe halk imtiyazın kullanımını, yasanın dışına çıkılmasını hoş görecektir, kudretin yönetimde temerküz etmesine ses çıkarmayacak, yönetimin bir kısım eksikliklerini görmezden gelecektir (Locke, 2003: 172, 174/161, 165). Akıllı bir politikacının yapacağı ya da yapması gereken şey ağırlıklı olarak dış politikada kullanılacak olan bu gücü sağduyulu ve bir şekilde kullanmaktır (Locke, 2003: 165/147). Yöneticinin yasanın yorumunda, imtiyazın kullanımında aşırıya gitmesi ise halk tarafından hoş görülmecektir. Yasadışı güç kullanımı söz konusu olduğunda yöneticiyi dengeleyecek ve gerektiğinde engelleyecek olan şey onu güvenle yetkilendiren halkın yargısıdır.

Meşru yönetim yasallığa indirgenemeyeceğinden pekâlâ yasa dışı bir eylem ya da icra-i siyaset meşru olabilir. Zira meşru yönetim ve hukukun üstünlüğü ilkesi *salus populi suprema lex* (Locke, 2003: 170-171/158)\* ilkesini cari/işler kılmak isteyen ya da bu ilkeye irca edilebilecek olan diğer (olağanüstü) yönetim tarzlarını dışlamaz (Pasquino, 1998: 210-212). Fakat yasa dışı olan her siyasal eylemin meşru olmayacağı da açıktır. Bir yönetimin imtiyaz yetkisini kendi keyfi iktidarının, arzu ve isteklerinin aracı kıl(a)mayacağına hiçbir garantisi yoktur. Bu durumda iktidar için tüm sınırlar ortadan kalkmış ve meşruiyet kaybedilmiş olacaktır. Locke için yaşam, mülkiyet ve özgürlük hakkına tasallut eden bir iktidar yasal olsa bile asla meşru olamaz, pozitif yasayı ortadan kaldıran bir yönetim/yönetici doğa yasasını ihlal edebilir, fakat ilga edemez; çünkü Tanrı'nın yasasıdır.

342

Locke, tarihsel tecrübe ve kişisel deneyimden hareketle hem imtiyazın gerekliliğinin hem de onun suistimale açık oluşun açıkça bilincindedir. Yani imtiyazın varlığı elzem, fakat risklidir. Daha önce atalarına tanınmış olan imtiyazın halkın zararına kullanıldığına şahit olan insanlar bu gücün suistimali ihtimal ve imkânını sınırlamak için imtiyazın sınırlarını deklare etmişlerdir (Locke, 2003: 172/160). Bu sınır defaten vurguladığımız “halkın iyiliği”nin gerçekleştirilmesidir. Bu gücün toplumun yararından farklı bir çıkar temin etmek için kullanılması onun sınırlandırılmasının sebebidir. Yani imtiyaz kişisel çıkar için kullanılacak bir iktidar değildir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus böylesine riskli ve suistimale açık bir yetkinin iktidara nasıl tanınmış olduğudur. Yasayı aşan dolayısıyla yasal olmayan bir iktidar yasal olarak devredilemeyeceğinden o ancak “güven”le/itimat ile yürütme organına bırakılmış bir yetkidir. Bu yetki güvene uygun bir şekilde toplumun yararı (yani yönetimin amaçları) için kullanıldığında imtiyazdır (Locke, 2003: 172/161). Ancak kamusal iyyinin aleyhine kullanılan ya da onu engelleyen şey ise ancak “tecavüz”dür. Çünkü yönetimin/yöneticinin halkından farklı ve bağımsız bir iyiliği ve çıkarı yoktur. Şayet böyle olsaydı imtiyaz, “halka zarar verecek şeyleri yapmaya dair keyfi bir iktidar” (*arbitrary power*) olurdu. Oysa rasyonel varlıklar olan insanlar (kendi aleyhlerine olacak şekilde) bu amaçla topluma girmiş akıldan mahrum hayvanlar değildirler (Locke, 2003: 172/160). Çünkü keyfi bir iktidar hakkının tanınmış olması, kişinin kendi kendisini

\* En yüce kanun, halkın selametidir.

köleleştirilmesi, iktidara yaşamını elinden alma hakkı tanınması anlamına gelir ki insanın doğa yasası gereğince böyle bir hakkı yoktur ve dolayısıyla iktidara da böyle bir hak tanıyamaz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi tüm teorik bariyerlere karşın kriz zamanları başta olmak üzere uygun koşulların oluşmasıyla gücün temerküz etmesinin onun mutlaklaşmasına yol açmayacağına hiçbir garantisi yoktur ve örnekleri tarihsel tecrübeyle sabittir. Peki, imtiyaz iktidarıyla (olağanüstü yetkiyle) takviye edilen iktidar toplumun düzenini çiğneyerek onun kendine emaneten verdiği imtiyaz iktidarını zimmetine geçirdiğinde, toplumun yaşamına tasallut ettiğinde ne olacaktır? Daha doğrusu yönetimin imtiyaz sınırını aştığına, tiranlaştığına kim karar/hüküm verecek ve onu nasıl durduracaktır? Kendi ifadesiyle yönetimin keyifleştigiğine, imtiyazın tecavüze dönüştüğüne, güvenin suistimal edildiğine, emanete ihanet edildiğine kim karar verecektir? Yani yargıç kim olacaktır? Locke'un cevabı açıktır: Halk. Dolayısıyla artık meşru olarak görülüp görülemeyeceğine karar verecek olan halktır. Ve halk ile yönetim (yürütme veya yasama) arasında bir hakem (dünyevi uzlaştırma mercii) olamayacağından halk "Tanrı'nın yargısı"na başvuracaktır; yani isyan... Fakat bu bencil ve sağduyulu olan insanın en son, artık bıçak kemiğe dayandığında başvuracağı çözümdür (Locke, 2003:175, 208/168, 240-241). İşte bu isyan/devrim ihtimali yönetimini her zaman yasal sınırlar içinde tutar, akıllı ve hatta bencil olan bir yönetici/yönetim kendisinin de yok olmasıyla neticelenebilecek bir keyfi iktidara tevessül etmekten kaçınacaktır.

Açıkça Lockeçu yönetim toplumun işlerine nezaret eden bir çeşit "mutemet"tir. Toplum onu olağanüstü durumda yasal olmayan yetkilerle takviye etmekten kaçınmaz. Dolayısıyla Lockeçu liberal devlet istisnai durumda normal zamandan olduğundan daha güçlü, kamusal iyiliğe engel olabilecek yasal bağlardan muafdir. Kendisini bağlayan ayak bağlarından kurtulmuş olan yönetim artık sadece doğa yasasını cari kılmakla yükümlü ve sınırlıdır. Onu çiğneme hakkına değil, fakat imkânına (iradesine ve kudretine) sahiptir. Bu yönetim Schmittçi anlamda tam bir "karar" verendir. Dünyevi bir güçtür/egemendir. Fakat yine de kadir-i mutlak değildir. Tanrı'nın yasası ve halkın yargısıyla mukayyettir. Zira iktidarın mutlaklaşması tam da iktidarın yok olması ihtimali doğuracaktır. Çünkü iktidar mutlaklaşıp yaşama keyfi olarak müdahale ettiğinde uyrukların isyanı ihtimal dahiline girecektir. Bu ise akıllı bir yöneticinin hiç de arzulanacağı bir şey değildir. Böylesi bir durumda halkın yargısı imtiyazın tecavüze dönüşme ihtimaline karşı bir bariyer olarak konumlandırılmıştır. İhtilal ve isyan imtiyazın suistimalini bekleyen kötü sonudur.

### **Devletin Dizginlerini Çözmek: Schmitt'te Yasa ve Egemen ve Olağanüstü Hal**

Locke'un arzuladığı imtiyazla tahkim edilmiş anayasal düzen Schmitt'in paradoksal ve zararlı bulup üstesinden gelmeye çabaladığı liberal, çoğulcu bir siyasal düzendir. Başka bir ifadeyle Schmitt'in muarızı olduğu şey Locke'un

savunduğu şeydir. Liberalizm, parlamentarizm ve plüralizm karşıtlığı onun siyasal düşüncesinin en önemli unsurlardır. “Ona göre demokrasi, parlamento ve plüralizm olumlu neticelere götürmeyen, bir sistemin (devletin) içinde devamlı uyumsuzluklar yaratan, batmaya mahkum, akıl dışı, gereksiz ve anlamsız girişimlerdi” (Rüthers, 2006:137). Liberalizm devleti ekonomik ilişkilere indirgeyerek siyasal olanı ortadan kaldırmaktaydı. Bu durumda Almanya’da olduğu gibi krizin üstesinde gelecek, siyasal birliği ve bütünlüğü sağlayacak ve işleri rayına koyacak bir irade söz konusu olamamaktaydı. İnanmış bir Katolik olan Schmitt, aradığı hiyerarşik olarak örgütlenmiş kurtarıcı egemen/devlet modelini Roma Katolik Kilisesi’nde bulmaktaydı. Kilisenin monarşik ve hiyerarşik yapısını örnek alan (Rüthers, 2006: 137,140) Schmitt’in hayranlık duyduğu Roma Katolik kilisesi, egemen bir devlete ve devlet kuramına öncülük edebilecek “biçimsel mükemmelliğe” sahip bir modeldi (Rüthers, 2006:135). Temel meselesi siyasal zayıflama ve siyasal olanın yok olması olan Schmitt; tek, mutlak ve hiyerarşik bir siyasal modelin sıkı müdafisiydi. Siyasal birlik ve güçlü yönetim arayışı sebebiyle onu Machiavelli ve Hobbesçu geleneğin ardılı olarak görmek gerekir.

Yeniden hukuk, egemen ve istisna ilişkilerine gelirse, Schmitt’te Locke gibi yaşamın dinamik yasanın ise statik karakterinin farkındadır. Her ne kadar ayrıntılı olarak düzenlemiş olursa olsun yasanın ortaya çıkabilecek (dolayısıyla imkan dahilinde olan) tüm durumları tanımlaması ve gerekli tedbirler içermesi mümkün değildir. Çünkü, “ne acil bir durumun söz konusu olduğu kesin olarak belirlenebilir, ne de böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksiz olarak tek tek sayılabilir” (Schmitt, 2014a: 14). Dolayısıyla doğası gereği yaşam yasayı aşar ve “gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar. Onun için yasa yaşamı geriden takip eder. Siyasal yaşam daima istisnai/öngörülemez olanı içerir. Schmitt’in siyasal kuramının omurgasını oluşturan istisna durumu/olağanüstü durum “mevzu hukukta öngörülmeyen” (Schmitt, 2014a: 14) bir durumun tespit edilmesiyle ortaya çıkar. Peki yaşananın bir istisna hali olduğuna kim karar verecektir? Schmitt bu konuda çok nettir: Egemen. Egemen, “olağanüstü hale karar veren”dir (Schmitt, 2014a: 13; 2014b: 66). Gerçekte egemen kriz anında kendini gösterir; irade beyan eder, hukuku askıya alarak ya da koruyarak veya değiştirerek düzeni temin eder. Hukukun askıya alınacağı ve tüm gücün kendisinde temerküz edeceği istisna durumuna karar veren egemen modern devlettir. Ve “karar vermek” “siyasal”ın adeta özüdür. Liberal devlet anlayışından farklı olarak Schmitt için “devletin egemenliğinin özü, onun güç kullanma ya da yönetme tekeline sahip olmasında değil, karar verme tekeline elinde bulundurmasında yatmaktadır” (Schmitt, 2014a: 20).

Söz konusu olağanüstü halde bir hukuk düzeninden söz edilemez. Zira “olağanüstü halde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur” (Schmitt, 2014a: 14). Bu durumunda artık yetki sınırlaması söz konusu değildir; “olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Böyle



bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşıkârdır” (Schmitt, 2014a: 19). Kendisini sınırlayan ya da yöneten bir yasanın bulunması durumunda gerçek bir egemenlikten bahsedilemez. Egemen tam da bir yasaya dolayısıyla sınırlamaya tabi olmayandır. Başka bir ifadeyle egemen daima yasanın dışındadır. Yasaya tabi kılınamaz; kılındığında ise egemen olamaz.

Hukukun yürürlükte olduğu durumu ifade eden “olağan durum” ise hukuk normlarının geçerliliği için ön koşul niteliğindedir. Çünkü herhangi bir hukuki düzen olağan durumu düzenlemek ve yaptırıma bağlamak için tasarlanmıştır, ancak “hiçbir norm eşyanın tabiatı gereği olağanüstü durumu kurallara bağlayamaz ve dolayısıyla da bu gibi durumlarda geçerlilik iddiasında bulunamaz.” Olağanüstü hal, “hukuk tarafından kurallara bağlanamayan” dost-düşman ayrımına dayanan siyasetin krize girdiği, “düşman” tehlikesinin siyasal varlık olarak devleti tehdit ettiği durumdur (Göksu, 2011: 344). Egemeni tehdit eden bir kriz hali olan olağanüstü hal hukuk tarafından öngörülemez. İstisnaya karar veren egemen, yapılması gerekene ilişkin alacağı karar ve icra-i siyasetle düzeni tesis ederek hukukun işleyeceği vasatı oluşturur. Zira “norm, homojen bir ortama ihtiyaç duyar”, “hiçbir norm yoktur ki kaos durumunda uygulanabilsin” (Schmitt, 2014a: 20)<sup>3</sup> Schmitt'in egemeni modern devlettir. Schmitt daha sonra bu egemeni lider ile bütünleştirir. Onun kararcılığı ile kişisel siyasal yönetim anlayışı arasında derin bir bağ mevcuttur. Egemenlik yasanın da istinat edeceği genel bir rasyonaliteye değil egemenin iradesine dayanmaktadır.<sup>4</sup>

Schmitt için egemen/devlet sadece meşru güç kullanma tekeline değil, politik olanı tanımlama tekeline de sahiptir. Egemen, dost ve düşmanın kim olduğuna karar vererek siyasal ve politik birlikteliği inşa eder. Devlet dışı grup ve aktörler politik olanın tanımı üzerinde hak iddia edemezler. Her türlü güç ilişkilerinin üzerinde yer alan ve politik alanı tümüyle kuşatan “devlet, dünyevi *Societasperfecta* olarak gücünün erişemediği alan ve uzam bırakmamaya çalışır.” Bu anlamda modern devletin yegâne formu total devlettir (Bezci, 2006: 152).

Egemeni “olağanüstü hale karar veren” şeklinde tanımlayarak liberal egemen tanımlarından ayrılan Schmitt, egemeni ‘saf bir siyasal’ kavram olarak niteleyerek hukuktan da bağımsızlaştırmıştır. Ona göre hukuk “bağımlı değişkendir”ve bu bağımlı değişkenliği belirleyen ise egemenin ve bu egemenliği temsil eden devletin bizzat kendisidir. Bu anlamda hukukun geçerliliği/uygulanması mutlak değildir; devletin varlığının tehlikeye girdiği istisna durumunda uygulanmayabilir. Başka bir deyişle, devlet “olağanüstü hal durumu”nda “kendini ve dolayısıyla tüm toplumu koruma hakkı”nı kullanarak

<sup>3</sup> Normal zamanlarda geçerli olan normlar anormal/olağanüstü bir durumda işlevsiz ve çaresiz kalabilir; Schmitt'in ifadesiyle “her norm daha baştan olağan bir durumu varsayar ve hiçbir norm kendisi için anormal bir durum karşısında geçerliliğini koruyamaz” (Schmitt, 2014a: 75).

<sup>4</sup> Yönetimi hukuk ile sınırlayan, hukuku da meşrulaştırmak için doğal haklar ve akıl nosyonlarına başvuran liberal anayasacılar farklı olarak Schmitt, yasanın kaynağı olarak egemenin iradesini akla önceler. Onun için “can alıcı ayırım, daima, yasanın genel rasyonel bir hüküm mü, yoksa bir tedbir, somut bir irade veya bir emir mi olduğu noktasındadır” (Schmitt, 2014a: 66).



hukuku askıya alabilir (Göksu, 2011:343). Fakat olağanüstü hal durumu bir hukuk düzeni olmamakla beraber yine de bir hukuki düzendir. Schmitt için “olağanüstü durum, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuki düzen değilse de hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur” (Schmitt, 2014a: 19). “Olağanüstü halin, egemenliğin hukuki tanımı ile bağdaşan bir temeli vardır; olağanüstü hal hakkında verilen karar, kelimenin tam anlamıyla ‘karardır’. Çünkü olağan durumda geçerli olan bir hukuk kuralında olduğu gibi, genel bir norm, mutlak bir istisnayı hiçbir zaman içeremez ve bu nedenle de gerçek bir olağanüstü halin var olduğuna ilişkin karara bir temel oluşturamaz” (Schmitt, 2014a: 13-14). Dolayısıyla hukuku kuran karar da kaldıran karar da siyasi bir karardır. İstisna durumunda düzeni sağlayan egemenin varoluşudur. Başka bir ifadeyle onun irade ve kudretidir. Esas olan yasa değil, egemenin iradesidir. Egemenin vereceği karar hukuki değil, siyasal karardır. Siyasal olan ise (doğası gereği) devletten ve doğal olarak yasadan önce gelir. Kriz anında işleyen bir yasa olamayacağından ancak egemene umut bağlanabilir.

Böylece Schmitt egemeni Tanrı'nın tahtına oturtur; zaten ona göre tüm modern siyasal düşüncenin temel kavramları dünyevileşmiş dini kavramlardır, dolayısıyla siyasal teori bir çeşit sekülerleşmiş bir siyasal ilahiyattır. Kendi ifadesiyle: “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişmeleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir” (Schmitt, 2014a: 41). Bu kadir-i mutlak egemenin tebaadan istediği şey kayıtsız şartsız itaattir. Egemen ülke ve uyrukları üzerinde karar verme, son sözü söyleme ve bunu icra etme hakkına sahip olan güçtür.

Bu durumda siyasal egemen Tanrı gibi sürekli olarak olağan düzeni Tanrı'nın mucize göstererek dünyanın doğal akışına müdahale etmesi gibi siyasal düzeni sürekli yeniden inşa eder. Müdahale eder; onu sürekli olarak yeniden kurar ve bunun ne zaman, nasıl yapacağı tamamen onun takdirine/hükmüne/kararına kalmıştır. Fakat bu müdahalenin bir siyasal “kriz anı” olduğuna da şüphe yoktur.

### **Hadım ve Hakim Devlet: Locke ve Schmitt'e Yasa, Yönetim ve Egemenlik**

Temel iddiası egemenin kararının hukuki bir düzen tarafından sınırlandırılmayacağı olan Schmitt, Locke'a karşı son derece eleştirel ve hatta küçümseyicidir. Schmitt, kendi teorisini üzerine inşa ettiği olağanüstü halin Locke'un hukuk devleti doktrinine ve rasyonalist XVIII. yüzyıl aklına (geleneğine) uymayan yabancı bir şey olduğunu dolayısıyla onlar tarafından kavranılamayacağını iddia eder (Schmitt, 2014a: 21). Locke'u liberal legalizmin ve “siyasal olandan kaçış”ın örneği olarak gören Schmitt'e göre “hukuk devleti düşüncesinin klasik kuramcısı” (Schmitt, 2014b: 65), “liberal anayasal devletin gerçek babası”, hukukun erken dönem savunucusu olan (Casson, 2008: 949)

Locke, kendisinden sonra gelen hukuk devleti anlayışına vurgu yapan legalist geleneği de etkilemiştir. Söz konusu rasyonalist normatif gelenek siyasal yönetimde kişinin irade ve yargısını dışlar ve onu kişisel olmayan yasaya tabi kılar. Otoriteyi/egemenliği hukuka dayandırdığı için de hukuk üstünde işleyen ve varoluşa gelen siyasalın özünü kavrayamaz.

Schmitt'e göre hukuku kanuna indirgeyen liberalizmin "kanun"dan, "kanunun hakimiyet"inden, "tüm devlet faaliyetlerinin kanuna uygunluğu" ilkesinden anladığı şey "parlamentonun katılımı altında meydana gelen kamusal düzenleme"dir" (Schmitt, 2016: 21). Schmitt'in tasavvur ettiği haliyle hukukun üstünlüğü ise üç ilkeye dayanmaktadır: (1) Bireylerin özgürlük ve mülkiyet gibi temel haklarının korunması; (2) güçlerin bölünmesi; dengelenmesi; (3) kanunların genel ve ilan edilmiş normlar olarak kavranması (normativizm). Schmitt için, normativizm kişisel kararların rolünü en aza indirmek amacıyla spesifik bir kural ve uygulamanın geçerliliğini hiyerarşik olarak düzenlenmiş ilkelere belirli kurallara göre haklı bulan herhangi bir legal kuramı veya düşünce biçimini ifade eder (Medina, 2002: 347). Hukuk devletinden anlaşılan "yasama devletinin tipik ifadesi, önceden belirlenmiş, içeriği itibarıyla tayin edilebilir ve ölçülebilir süreklilik ve genellik arz eden normlaştırmadır" (Schmitt, 2016: 21). Söz konusu devlete egemen olan otoriteler ya da hükümdar değil genellik ve süreklilik arz eden kanunlardır. Yasama ile icra makamları birbirinden ayrılmıştır. Güce/kuvvete ancak "kanun namına" başvurulabilir. Hükümranlık ve yalın kuvvet asla var olmayacaktır (Schmitt, 2016: 4). Liberalizmin bu egemenlik anlayışını çelişik bulan<sup>5</sup> Schmitt'e göre normativizm her zaman fazlasıyla ütopyacı bir dünya görüşü olduğundan liberaller kaçınılmaz olarak, normativistik düşüncenin daha ılımlı versiyonları lehine tutarlı bir normativizmden vazgeçmeye mecburdurlar (Scheuerman, 1996: 302). Çünkü Schmitt için, liberal normativizm siyasi etkinlikten yoksundur. Schmitt'in liberalizme eleştiri etkili ve provakatif olmakla beraber savunulmazdır; zira liberal hukuk tarihinin seçmeci ve karikatürize edilmiş bir okumasına dayanmaktadır (Scheuerman, 1996: 299).

Yasal düzeni savunusu sebebiyle Schmitt, Locke'un da içinde yer aldığı liberal rasyonalist geleneği politikada kişisel, iradeci eğilimi silmekle, yasallığa ve düzenliliğe odaklanarak devleti bir makine gibi tasarlamakla eleştirir. Yasanın otoritesine vurgu yaparak insan iradesinin değişkenliğini bir çeşit siyasal teknolojiyle değiştiren liberaller devleti ve meşruluğu soyut, gayri şahsi bir hukuk düzenine göre tanımlamaya başlamışlardır. Meşruiyeti legallığa indirgeyen bu kavrayışın doğal sonucu olarak da liberaller devletin kendiliğinden çalışan bir makine olduğu masalını benimsemişlerdir (Schmitt, 2002: 51-52; Casson,

<sup>5</sup> "Liberal burjuvazi bir tanrı istemekte ancak bu tanrı faal olmamalıdır; bir monark ister ancak bu monark iktidarsız olmalıdır; özgürlük ve eşitlik talep eder, buna rağmen eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak için seçme hakkını mülk sahibi sınıflarla sınırlamak ister. ... O halde, liberal burjuvazi aslında ne ister?" (Schmitt, 2002: 63).

2008:949).<sup>6</sup> Schmitt'in analiz yabana atılır gibi değildir. Zira gerçekte modern devlet algı ve anlayışının oluşumu ve gelişimi modern bilim ve teknolojinin değişim ve gelişim seyrine büyük bir paralellik gösterir. Söz konusu değişime paralel olarak modern siyasal akıl da devleti belirli yasalarla doğrultusunda işleyen bir siyasal makine olarak tasarlamıştır.

Schmitt'in nazarında devletin bu şekilde kendiliğinden işleyen bir makine olarak tasarlanması siyasal problemin esas kaynağıdır. Zira siyasal yaşam, değişmez düzenlik ve zorunluluklarla değil bilakis istisnalarla belirlenir. Orada daimi rutin akışlar söz konusu değildir. Sistem sürekli olarak öngörülemeden krizlerle karşılaşır ve dolayısıyla yeniden işlerlik kazanması veya kurulması için bir müdahaleyi, karar vermeyi gerektirir. Schmitt için korunması gereken bir hukuki düzenin mevcudiyeti yasal belirsizliklerin üstesinden gelmek için yeterli değildir. Çünkü yasal normlar ve kavramlar her zaman açık uçludur ve bu nedenle de sürekli yorumlanmaya ve uygulanmaya/yaptırıma ihtiyaç duyarlar (Medina, 2002: 349). Bu sebeple herhangi bir liberal hukuk düzeninin Aşıl topuğu tam da yasal normların genelleşmesine olan bağlılığıdır. Ona göre normal şartlar altında, nispeten homojen bir adli sistem vasıtasıyla hukuki belirsizliğin üstesinden gelinebilir. Fakat hukuk düzenine büyük bir meydan okumanın olması durumunda yalnızca bir *Leviathan*'ın en yüksek karar verme yetkisi ciddi siyasi çatışmaları önleyebilir (Medina, 2002: 349-350).

348

Schmitt'in olağanüstü durum konusundaki düşünceleri onu olağanüstü durumda kullanılacak olan gücün hukukun üstünlüğüne uygun hale getirmenin imkânsız olduğunu gösterme gayretinin bir parçasıdır. Schmitt, olağanüstü durumlara başvuruların hukukun üstünlüğünü ilkesinin yanlıcı niteliğini ortaya koyduğunu savunmaktadır (Casson, 2008: 950). Schmitt için, olağanüstü hal yasalar tarafından belirlenen bir şey değil, ancak liberal yasallığın maskesinin politik olandan uzaklaştırılmasıyla ortaya çıkacak olan durumdur. Olağanüstü halin hukukun tabiatına dair yanılısamayı gösteren hukukun ötesinde bir alan olduğunu düşünen Schmitt, burada karar vermedi ve kişisel görüş açısının klasik temsilcisi olarak gördüğü Thomas Hobbes'u takip etmektedir. "Autoritas" ve "veritas" arasında yapan ve bundan hareketle *Leviathan*'ın 26. bölümünde, "yasayı yapan hakikat değil, otoritedir" (Hobbes, 2001: 190) diyen Hobbes için medeni hukuk hakikatin/gerçeğin tezahürü değil, egemenin irade beyanıdır. Dolayısıyla yasa egemeni oluşturmaz; fakat egemen kanunu yapar/ oluşturur. Egemen, politikanın temel veya varoluşsal konularına karar vererek hukuk yapma yetkisine sahip kişidir (Casson, 2008: 951). Schmitt, Locke'u hukukun bir egemenin kişisel emri oluşuna muhalefet ettiği için de eleştirir. Onun için, bir hukuk düzeninin geçerliliği, genel ahlak veya hukuk ilkelerinden ziyade bir egemenin kararına istinat eder. Hukukun egemenliği, sadece bu yasayı yapan ve

<sup>6</sup> Schmitt, liberalizmin egemenlik tasavvuru ile deist akide arasında bir paralellik kurmaktadır: "Deist dünya görüşünde, dünyanın dışında da olsa büyük çarkın [*diegrosseMaschine*] makinisti olarak kalmış olan egemen bir kenara atılır. Çark şimdi kendiliğinden dönmektedir (Schmitt, 2002: 51-52).

uygulayan kişinin egemenliği demektir (Schmitt, 2014a:97). “Tabiiyet, buyurma, hak ve yetki iktidarların değil, kişilerin vasıflarıdır” (Hobbes, 2001: 397). Hobbes'ta olduğu gibi Schmitt de yasaı var eden ve işlevsel kılının onun ardındaki somut güç ve irade olduğunu düşünmektedir.

Bu minvalde Schmitt, Locke'u siyasal iktidar kavramını kudretten çok doğruya/hakka/hakikate (right) dayandırdığı için eleştirir ve kudretin Locke'un politikasında hiçbir rolü olmadığını vurgular. Gerçekten de “yetkiyi veren kanundur” (Schmitt, 2002: 37) diyen Locke'a göre haksız iktidar kullanımı “hayvanlara mahsus bir yol”dur (the way of beasts) (Schmitt, 2014b: 75). Bu prensibe bağlı olarak yasaı kişinin iradesinin üstüne çıkarma gayesi taşıyan Locke, kanun sözcüğünü, bilinçli olarak, *commissionun*, yani monarkın kişisel emrinin karşıtı olarak kullanır. Fakat bir norm olarak sadece nasıl karar verilmesi gerektiğini belirten kanun hükmünün yetkiyi kime verdiğini görmezden gelir. Schmitt'e göre yasanın neyi gerektirdiğini tanımlayan belirli bir kişinin, nihai bir mercinin yokluğunda, herkes içeriğin doğruluğuna kendisi karar verebilir (Schmitt, 2002: 37;2014b: 75). Ve gerçekte Schmitt'e göre Locke'un kişisel olmayan kanuna vurgusu, siyasetin egemen tarafından yapılmış olduğu gerçeğini gizlemektedir. Schmitt için, Locke'un sabit ve yasalıcı-normatif bir anayasal düzene başvurması, sonraki kuşakların izleyeceği rasyonalist, kişisel olmayan ki dolayısıyla istisnanın önemini örtbas eden, anlaşılabilir kılan ve yasaya dair zararlı-sakat bir görüşü devreden trendi başlatmıştır (Casson, 2008: 951). Bu söz konusu görüş tüzel olanı kişisel olanın önüne koyduğundan, kişisel otoritenin rolünü anlamakta yetersiz kalmasına, istisnayı kavrayamamasına sebep olmuştur.

Schmitt, Locke eleştirisinde birçok noktadan haklı olabilir ama her noktadan değil. Locke, kolaylıkla Schmitt'in bahsettiği şekilde aşırı legalist geleneğe yerleştirilemez. Lockeçu devlet de legalistik anayasal makineye indirgenemez. Konuya ilişkin Locke'un *İkinci Deneme*'de sunduğu tablo Schmitt'in sunumundan farklıdır. Locke, *İkinci Deneme*'de açıkça birçok liberalin kabullenmekte gönülsüz olacağı şekilde yasa dışı karar alımını ve güç kullanımını onaylar. Sabit kanunlar, belirli bir ayrıcalığın sınırlanmasına yardımcı olabilir, ancak siyasi hayatın mantıksız ve öngörülemez niteliğini değiştiremez veya ona cevap vermek için gerekli olan takdir yetkisini ortadan kaldıramaz (Casson, 2008: 948). Dolayısıyla Lockeçu meşruiyet kavrayışının legallığı aştığı açıktır. Meşru bir yönetim yasaların uygulanmasına indirgenemez. Meşru yönetim politik yaşamın doğal bir unsuru olan, öngörülemez ani gelişen bir kısım zorluk/zorunlulukla beş etmek amacıyla hem yasal hem de ihtiyati/tehdiri unsurları içermektedir (Locke, 2003: 160). İmtiyaz yasanın ötesinde olmasına karşın meşrudur. Onun için Locke, kamu yararı söz konusu olduğunda yönetimi yasayla sınırlamaz.

Casson'a göre Schmitt'in Locke hakkındaki yanılığının sebebi Schmitt'in Locke'u Immanuel Kant ve Hans Kelsen ile aynı rasyonalist geleneğe yerleştirmesi (ki bunu yaptığında Schmitt hem tarihsel hem de kavramsal olarak

yanılıyor ) ve bu gelenek içindeki her düşünürü Hans Kelsen'in yazılarıyla yorumlama eğiliminden kaynaklanmaktadır. Schmitt, liberal gelenekteki düşünürleri aşırı derecede rasyonalist bir hukuk hesabına eşitler ve liberal düşüncenin, hikayesine uymayan yönlerini görmezden gelir (Casson, 2008: 952-952). Yine Locke'u anayasal bir rasyonalist olarak sunmak için Schmitt, ayrıcalığın onun düşüncesindeki yerini önemsizleştirir. *DieDiktatur* adlı eserinde Locke'un tutarsızlığının kanıtı olarak imtiyazı kısaca ele alan Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, ve *Anayasal Teori* gibi olgun dönem eserlerinde Locke'u tartışırken imtiyazdan hiç bahsetmez. Zira Locke'un ayrıcalığa izin verdiği gerçeği Schmitt'in, Locke'un yasal ve yasa dışı (illegal) olan arasında kategorik ayırım yaptığı görüşüyle tutarsızdır. Schmitt hem yasal hem de yasal olmayan iki unsuru teoriye dahil ettiği için Locke'u tutarsız bulur. Aslında bu Locke'un siyasi hayatın iki tarafını dengelemek için bilerek yaptığı bir şeydir. O, liberal hükümet teorisinin merkezine ihtiyati bir güç yerleştirmek ve kullanmak suretiyle, Schmitt'in anayasal rasyonalizme yönelttiği eleştirilerin birçoğunu öngörür (Casson, 2008: 952-953). Locke, sabit yasanın önemini ısrarla savunmakla beraber dünyadaki sürekli değişimin hakkını teslim eder (Locke, 2003: 157). Aşırı derecede esnek olmayan hukukun güvenlik ve özgürlükle ilgili meşru hedefleri tehdit edebileceği düşüncesiyle Locke, Schmitt'in saldırı yaptığı rasyonalist geleneğin aksine istisnai olanın genel bir uygulamaya indirgenemeyeceğini kabul eder. Locke'a göre "olağanüstü olan politik olanın olağan bir parçasıdır" (Fatovic, 2004: 278). Bu sebeple Locke, kolaylıkla naif olmak ve hukuki/kurumsal mekanizmalara rasyonalist güvenle (Fatovic, 2004: 282) itham edilemez. Onun yönetimi imtiyazla güçlendirmesinin sebebi hukukun sınırlarının farkında olmasıdır.

Schmitt'ten farklı olarak Locke için imtiyaz anayasal bir düzeni (hukuki düzeni) sürdürmek için tesis edilmiştir. İmtiyaz yasama organının yaptığı yasanın ötesine uzanabilir olmakla beraber, halktan kaynaklanan halkın onayıyla oluşturulan anayasaya aykırı olamaz. Dolayısıyla imtiyaz yasayla değil, fakat anayasayla sınırlandırılmıştır. İhtiyati yargının amacı insanın özgürlüğünü, yaşamı ve güvenliğini temin eden kalıcı bir anayasal düzenin korunmasıdır. Başka bir ifadeyle imtiyaz anayasal düzeni sürdürmenin bir yoludur/yöntemidir. Bu sebeple Pasquino, Locke'un "yasa dışı gücün sistematik bir anayasal teorisi" sağladığını söylerken (Pasquino, 1998: 199), Ward da yürütme imtiyazlarının potansiyel olarak muazzam bir yasadışı güç olmakla birlikte anayasa dışı (extra-constitutional) olmadığını söyler. İmtiyaz normal yasamadan farklı olarak anayasal meşruiyet prensibi kavrayışına istinat eden takdir yetkisidir (Ward, 2005: 721). İmtiyaz gücünün kullanımı keyfi olmadığı gibi karşı konulmaz da değildir. Zira Lockeçu iktidar daima onu başlangıçta (sözleşmede) kuran amaçla sınırlanmıştır. Başka bir ifadeyle iktidarın sınırı onu oluşturan toplumun amaçlarıdır. Bu amaçlarda doğa durumunda var olan sorunların rızayla oluşturulan politik toplumda aşılmasıdır, yani mülkiyetin korunması amacıyla bir yasal düzenin tesis edilmesidir. Mülkiyetin korunması gayesini ihlal eden bir güç

ve kullanımı imtiyaz değil, zorbalıktır/keyfiliktir. Böyle bir durumda Locke, halkı tepkiye vermeye, yaşamın (kamusal iyiliğin) korunması amacıyla yönetime emanet ettikleri iktidarı, ihtiyati gücü geri alamaya çağırır. Daha doğrusu böyle olacağını tarihsel deneyimden bilir ve onaylar.

Bu izahattan sonra her iki düşünürde iktidarın kaynağının ne olduğu ve kapsamının nereye uzandığını anlamak ve bir karşılaştırma yapmak için Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* öncesi çalışmalarına dek uzanan "komiseryal diktatörlük" ve "egemen diktatörlük" kavramlarına, bu kavramların evrimine bakmak yararlı olacaktır. Schmitt, 1921 yılında yayınlanan McCormick tarafından "cumhuriyetçi bir siyasi düzeni korumak için komiser diktatörlük kurumunun yeniden canlandırılması çağrısı" olarak okunan *DieDiktatur* adlı eserinde "komiseryal diktatörlük" ve "egemen diktatörlük" arasında ayrım yapar (McCormick, 1998: 225). Roma modelinden esinlenen "komiseryal diktatörlük" modelinde karar verme gücü, süresi, amacı ve kaynağıyla sınırlıdır. Burada diktatöre belirli bir süre için verilen görev önceden var olan bir düzeni yeniden işler kılmaktır. Buna karşılık tarihsel olarak modern bir fenomen olan "egemen diktatörlük" ise herhangi bir şekilde sınırlamaya tabi değildir ve tamamen yeni bir düzen kurmaya dek uzanabilir (McCormick, 1998: 220). Başka bir ifadeyle komiseryal diktatörlüğün amacı mevcut hukuk düzeninin nihai korunmasıyken egemen diktatör bu şekilde sınırlandırılmamıştır. Dolayısıyla komiser diktatör, acil durumun varlığına karar verme anlamında istisnai olana karar vermez. Komiser bir diktatörün bulunduğu sistemde, yasama organı gibi farklı bir organ, istisnai bir durumun var olduğuna karar verir ve onunla başa çıkmak üzere bir diktatörü tayin eder. Başka bir deyişle, komiseryal model, iki çeşit kararı birbirinden ayırır: istisnai bir durumun varlığına dair karar (Senato gibi bir siyasi organ tarafından üstlenilecek) ve krize cevap vermek için hangi acil önlemlerin alınması gerektiğine ilişkin karar (McCormick, 1998: 223). İlki senatonun (ya da bir yasama organının) ikincisi diktatörün görevidir. Esasen, egemen diktatör ve komiser diktatör arasındaki ayrım, büyük ölçüde otoritesinin kaynağına dayanmaktadır. Komiser diktatörlük, kurulu bir organ tarafından yetkilendirilirken egemen diktatörlük yetkisi önceden kestirilemeyen bir kriz zamanında popüler iradenin kişisel düzenlemesine dayanmaktadır (McCormick, 1998: 229). Schmitt'in *DieDiktatur*'den bir yıl sonra 1923'te yayınlanan *Siyasal İlahiyat* çalışmasında egemen ve komiser diktatörlük arasındaki ayrım egemen diktatör lehine ortadan kalkar (McCormick, 1998: 236). Artık Schmitt egemenin istisna üzerindeki kararını sınırlama girişimlerini küçümser. Hem "varoluşçu kriz" in varlığına karar verme ve yasayı askıya alma hem de acil durumda yapılması gerekene dair karar verme egemenliğin özelliği olarak tanımlanır (Schmitt, 2002). Ve siyasal güç(ler) egemende temerküz eder.

Bu perspektiften Schmittle karşılaştırmalı olarak Lockeçu imtiyaz gücünün kaynağına ve kapsamının nereye dek uzanabileceğine baktığımızda imtiyaz iktidarının amacının kesinlikle yeni bir anayasa yapmak ve hukuk düzeni oluşturmak değil, mevcut yasal düzeni korumak olduğu görülecektir. Yönetim



düzeni yeniden tesis edene kadar yasasının dışında hareket/icra-i siyaset edebilir. Fakat düzenin tesisıyla birlikte yeniden yasal sınırlarına çekilmek zorundadır. Bu açıdan bakıldığında o mevcut bir düzeni korumakla görevlendirilmiş komiseriyen modele benzer, fakat burada egemen bir yasama organı tarafından bir süre için tayin edilmiş değildir. Kapsamı açısından bakıldığında yasama organı vb. değil yönetimin (yöneticinin ki Locke da yürütme organı) kendisi hem istisnaya karar vermekte hem de gerekli tedbirleri almaktadır. Bu açıdan Lockeçu yönetim egemen diktatör modeline benzer. Fakat bir egemen olmaya en yaklaştığı an bile Lockeçu yönetimin iradesi yaşam, mülkiyet ve özgürlüğün ilgası, yeni bir anayasal düzenin kurulması amacına uzan(a)maz.

Elbette Locke, pratikte yasa üstü/yasa dışı bir gücü kullanan bir yönetimin zorbalama ihtimalinin her daim mevcut olduğunun farkındadır. Zaten yaşadığı tarihsel deneyimin içinden konuşmaktadır; fakat bunu kesinlikle onaylamaz, meşru görmez. Dahası buna karşı mücadele etmektedir. Mücadelesinin amacı, kuramının özü budur: Siyasal gücün sınırlandırılması. Tek egemen güç yasadır, yasa anayasaya; o ise doğa yasasına tabidir. Doğa yasası Tanrı'nın yasadır. Hiç kimse akıl anlaşılabilirlik veya vahiyle haberdar olunabilecek olan doğa yasasına mugayir ve muhalif bir siyaset icra edemez. Bu minvalde Schmitt'in egemeni Tanrı'nın konumunu ikame ederken, Locke'un yöneticisi en muktedir olduğu zamanda bile Tanrı yasasıyla mukayettir; yasayı yorumlayabilir fakat yok sayamaz. Bu haliyle Locke'ta Schmittçi anlamda daimi ve kurucu bir egemenden bahsedilemez. Ve Lockeçu siyasal kuramda bir egemen dil(i) yoktur.

352

Ancak teorik sınırlama bir iktidarın haksız güç kullanımını gayri meşru kılsa da nihai anlamda gücü elinde bulunduran muktedirleri sınırlamakta yetersiz kalabilir. İşte bu noktada Locke yasa üstü bir güç olan imtiyaz kullanımının karşısına başka bir yasadışı güç koyar: isyan/devrim hakkı. Halk mutlak değil, şartlı tabidir. İmtiyazın tecavüze dönüştüğüne karar verdiğinde halk, imtiyaz sahiplerini dizginlemek veya imtiyazı geri almak ve emin ellere koymak için isyan edecektir. Çünkü yönetimin politik toplumun oluşum amaçlarına aykırı olarak keyifleşip yasayı kendi arzusunun aracı kıldığında artık yönetim ile halk arasında sorunu çözecek bir yargı organı yoktur. Tanrı'nın yargısına başvurmaktan başka.

### Sonuç

Esas problemi liberalizm(le) olan Schmitt bu genel düşmanlık çerçevesinde çok sık olmamakla birlikte Locke'un ismini anmayı da ihmal etmez ve Locke'u Kant ve Kelsen gibi filozofların temsil ettiği rasyonel legalizmin tarihsel geleneği içinde değerlendirir. Schmitt'in siyasalin doğasına dair kavrayış üzerinden liberalizme yönelttiği eleştiriler açıklayıcılığına karşın Locke, söz konusu olduğunda bazı önemli ayrıntıları gizleme tehlikesi taşır. Locke'u basitçe Schmitt'in bahsettiği şekilde legalist geleneğe, kriz anında devleti yasaya hapsedici eğilime dahil etmek kolay değildir. Zira yukarıda bahsettiğimiz gibi Locke'un imtiyaza dair yazdıkları bu genellemede gedikler açar. İmtiyaz gücü legal değil siyasal bir güçtür ve yukarıda bahsettiğimiz gibi Lockeçu meşruiyet



legallığı aşmaktadır. Yasa dışına taşan bir güç kullanımı içermesine karşın paradoksal olarak hukuk düzeni hala amaç olarak kalabilir. Aslında Schmitt'te Locke'un istisnai durumla baş etmek amacıyla imtiyaz hakkını tesis ettiğinin farkındadır. Bu yüzden onu çözüm ortaya koyamamakla değil, çelişik olmakla yani hem yönetime imtiyaz gücü tanımak hem de onu yasaya tabi kılmakla eleştirir. Gerçekte Locke, olağanüstü durumların politik yaşamın ayrılmaz bir unsuru olduğunu bilincindedir. Olağanüstü durumların içerdiği tehdit ve tehlikelerin üstesinden gelmek amacıyla yönetim imtiyaz yetkisiyle güçlendirilmiştir. Diğer taraftan da Locke, güçlü bir yönetimin sebep olacağı tehlikelerin önlenmesi için de yönetimin sınırlandırılması yoluna gider.

Locke, yönetimi çoğunluğun onayıyla oluşturulduktan sonra onu politik toplumun amaçlarıyla sınırlandırır. Yönetim, meşru anayasal düzeni toplumun çoğunluğun rıza ve güvenine aykırı olarak değiştirmeye kalkarsa, yönetim çözülmüş olduğundan varlığını devam ettiren toplum/halk iktidara karşı direnme ve onu değiştirme hakkına sahiptir. Yönetim için imtiyaz medeni toplumu ve hakları koruma amacına matuf yasa üstü bir güçtür. Fakat bu güç toplumu ve yönetimi yeniden kurmaya dek uzamaz. Başka bir ifadeyle Locke için devletin mevcut düzeni tümünden ilga etme veya yeniden/sıfırdan ihdas etme hak ve salahiyeti yoktur. Böylesi bir teşebbüs imtiyaz değil, tecavüz olduğundan haliyle halk tarafından haklı olarak soruşturma konusu yapılacaktır. Toplumun ortak yararına kullanıldığında ise toplum sağduyulu hareket edecek ve yönetimin yasadışına taşmasına ses çıkarmayacaktır. Zorbalık değil, kamusal iyiliğe yönelik bir güç olan imtiyaz haksız kullanıldığında zulme dönüşür. İşte Locke yönetimin pratikte suistimal etmesi ihtimal dahilinde bulunan bu yasadışı gücün karşısına isyan-devrim gibi başka bir yasadışı güç yerleştirir. Böylelikle Locke bu gücün kullanımını halkın gücüyle dengelemeye hatta zorunluluk olmadıkça engellemeye çalışır. Rasyonel bir yönetime/yöneticiye düşen mevcut iktidarın tümünden kayıpla neticelenecek olan böylesi bir yola başvurmamaktır.

Schmitt'e ise devlet yegâne ve kadir-i mutlak egemen olarak bir sınırlamaya tabi olamaz. Sınırlılık ve bölünmüşlük egemenliğin doğasına aykırıdır. Siyasal düzen karşısında, Tanrı'nın evren karşısındaki konumu ikame eden egemen, bir hukuka tabi kılınmaz ve zaten yasa egemenin kendi iradesinin beyanı olarak tezahür ettiğinden hukuk egemenin buyruğu olmak durumundadır ve ancak egemenin oluşturduğu bir vasata anlam kazanabilir, işlev görebilir. Dolayısıyla egemen düzenin kurucusudur, fakat tabisi değildir; bilakis o düzenin ilkesi olarak düzenin dışındadır. Hüküm/karar sahibi olarak egemen, sürekli Tanrı'nın mucize yoluyla evrene müdahalesinde olduğu gibi siyasal düzene müdahale ederek düzeni yeniden tesis eder. Egemen dost ve düşmanın kim olduğuna karar verir. Anayasa dahi egemenin kararının bir neticesidir. Egemen tüm siyasal ve toplumsal düzeni var ve işler kılma sürecinde icra ettiği eylemlerden soruşturmaya tabi kılınmaz. Uyrukların egemenlerine direnme hakkı yoktur. Egemen düzeni daima yeniden kurar/yaratır; fakat tabi olmaz. Zaten egemene hesap soracak bir güçte yoktur. Egemeni dengeleyecek veya

durduracak bir gücün olması durumunda egemenin varlığından bahsedilemez. Tek ve mutlak/total oluş egemenliğin doğasındandır; o, bölünme ve parçalanmayı kabul edemez. Dolayısıyla Schmitt'in devleti total(iter) bir devlet olmak durumundadır. Egemen(lik) asla boşluk kabul etmez tek tek bireylerin ve toplumun tüm gözeneklerine nüfuz eder.

### Kaynakça

- Bezci, B. (2006). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafaası*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Casson, D. (2008). "Emergency Judgment: Carl Schmitt, John Locke and the Paradox of Prerogative", *Politics&Policy*, 36(6), 944-971.
- Fatovic, C. (2004). "Constitutionalism and Contingency: Locke's Theory of Prerogative," *History of Political Thought*, 25 (2), 276-297.
- Göksu, H. T. (2011). "Egemenlik ve Siyasal İktidar Perspektifinde Anayasacılık ve Anayasa" *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 1(5), 339-358.
- Hobbes, T.(2001). *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Locke, J.(2003). "The Second Treatise on Government", Ian Shapiro (Ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (p. 100-214) içinde, Yale University Press, New Haven, Conn.
- McCormick, J. P.(1998). "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers," in *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Ed.by David Dyzenhaus, Durham NC: Duke University Press.
- Medina, V.(2002). "Locke's Militant Liberalism: A Reply to Carl Schmitt's State of Exception," *History of Philosophy Quarterly*, 19 (4), 345-365.
- Özbudun, E.(1961). "İngiliz Hukukunda Hükümet Tasarrufları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 18 (1-4), 333-372.
- Scheuerman, W. E.(1996). "Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism", *The Review of Politics*, 58 (2), 299-322.
- Schmitt, C.(2002). *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C.(2014a). *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C.(2014b). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 3. Baskı, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C.(2016). *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. M. C. Ozansü, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Pasquino, P. (1998). "Locke on King's Prerogative", *Political Theory*, 26 (2), 1998, s. 198-208.
- Rüthers, H.C. B.(2006). "20'nci Yüzyılın Siyasal Düşünürü: Carl Schmitt", çev. Hüseyin Özcan-Muaz Şeker, *Kamu Hukuku Arşivi*, Diyarbakır: Kamu Hukuku Arşivi Akademik Araştırma ve Dayanışma Derneği, 135-145.
- Ward, L.(2005). "Locke on Executive Power and Liberal Constitutionalism", *Canadian Journal of Political Science*, c. 38 (3), 719-744.

## Understanding the Ever-Changing Dynamics in Turkish-EU Relations during the AK Party Era (2002-2018)

Enes Bayraklı<sup>1</sup>

Çağatay Özdemir<sup>2</sup>

**Abstract :** Since the 1960s, Turkey-European Union relations and Turkey's accession process has followed a bumpy road. Brussel's impositions and Ankara's reluctance to implement EU's fundamental reforms have been the main determinant of Turkey's relations with the EU. However, this situation changed drastically with the AK Party coming to power in 2002 considering that the necessary reforms to fulfil the Copenhagen criteria were carried out at an unprecedented pace. Nevertheless, even after 17 years, despite the positive developments that occurred during the AK Party rule, Turkey is still not a member of the EU. This article argues that this situation is the result of the changing dynamics at both the local and international level. In this context, the study examines the accession process during the AK Party by separating in three different phases: 2002-2005 period when the relations improved, 2005-2013 period when the relations became stagnant, and finally 2013-2017 period when the relations were broken. This article argues that the changes in political dynamics in Turkey and Europe followed by the changes in the international balance of power have a direct impact on the fluctuations that occurred during these three phases. As a result, it is important to understand the current dynamics in the Turkey-EU relations.

**Keywords:** Turkey, European Union, AK Party, Anti-Terrorism, Refugee Crisis

### AK Parti Döneminde (2002-2018) Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerindeki Sürekli Değişimin Anlaşılması

**Öz:** 1960'lara kadar dayanan Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri ve Türkiye'nin yarım asırdan fazla süren üyelik süreci oldukça inişli çıkışlı bir yol izlemiştir. Uzun bir süre boyunca Brüksel'in dayatmaları ve Ankara'nın AB'nin esaslı reformlarını gerçekleştirmekteki isteksizliği Türkiye'nin AB ile ilişkisinin temel belirleyicisi olmuştur. Ancak bu durum AK Parti'nin 2002'de iktidara

<sup>1</sup> Dr., Turkish German University, bayrakli@tau.edu.tr, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5039-3493>

<sup>2</sup> Dr., European Studies, SETA, cgyozdemir@windowslive.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9477-9761>

gelmesi ve Kopenhag kriterlerini daha önce görülmemiş bir hızda yerine getirmek için gerekli reformları gerçekleştirmesiyle köklü biçimde değişmiştir. Yine de AK Parti döneminde gerçekleşen olumlu gelişmelere rağmen 17 yıl sonra bile Türkiye hala AB üyesi olamamıştır. Makale bu durumun hem AB’de hem de Türkiye’de yerel ve uluslararası düzeyde sürekli değişen dinamiklerin bir sonucu olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda, çalışma AK Parti döneminde üyelik sürecini ilişkilerin düzeldiği 2002-2005 dönemi, ilişkilerin durgun olduğu 2005-2013 aralığı ve son olarak da ilişkilerin koptuğu 2013-2017 dönemi olmak üzere üç aşamada incelemektedir. Makale, hem Türkiye’de hem de Avrupa’da iç politik dinamiklerin değişmesinin ve uluslararası güç dengesindeki değişimlerin bu üç aşamada etkili olduğunu savunmakta ve Türkiye-AB ilişkilerinin mevcut durumunu anlamak için bu faktörleri analiz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, Avrupa Birliği, AK Parti, Terörle Mücadele, Mülteci Krizi

## Introduction

*Turkey’s application* to accede to the European Economic Community, the predecessor of the European Union (EU), dates back to the late 1950s. Relations took a formal shape with the Ankara Agreement in 1963. The Ankara Agreement stipulated a three-stage plan composed of preparatory, transitional, and final stages that called for a customs union. In the framework of this agreement, Turkey strived to become a full member of the European Economic Community first, and later of the EU.

Turkey’s journey to full membership faced many obstacles and opposition from the beginning, which stemmed both from Turkey and EU countries. Many parties and groups inside Europe and Turkey were objecting Turkey’s membership citing economic, cultural and religious differences on the one hand, and on the other hand Kemalist elites within Turkey were reluctant to carry out necessary reforms fearing that they might lose their tutelage and grip over Turkish state institutions. Because of these fears, both sides were not interested in a serious engagement and decades have passed without any meaningful progress in Turkey’s membership bid. That is why after Turkey carried out necessary reforms at snail pace in decades. EU only recognized the candidate status of Turkey for EU membership during the Helsinki Summit held in December 1999 (Oran, 2010: 351).

In 2001 the Turkish voters, after experiencing the most serious economic crises in republican history and being fed up with the poor governance and corruption in the country (Macovei, 2009: 1), brought the AK Party (Justice and Development Party) to the power with a landslide victory that also eliminated almost all of the established political parties from the parliament, with the exception of the CHP (Republican Peoples Party). The AK Party’s determination to carry out necessary reforms in the country, and its possession of an absolute

majority in the parliament, transformed the Ankara-Brussels relations. There was rapid momentum in bilateral relations during the first years of the AK Party government due to the reforms carried out in order to fulfill the Copenhagen criteria. This resulted in the EU's decision to start accession negotiations with Turkey in 2005.

However, one should note that the negotiations were a stillborn process from the very beginning because the EU accepted the Greek Administration of Southern Cyprus as a full member without a diplomatic solution in the divided island, and the rise of leaders such as Sarkozy and Merkel to power in France and Germany who were opposing Turkish membership because of cultural differences. Therefore, after going through a golden age between 2002 and 2005 the accession negotiation stagnated between EU and Turkey. In 2013 the relations started to deteriorate starting with Gezi Park protests in Turkey and reached a breaking point with the July 15 coup attempt of FETO (Fetullah Terrorist Organization) in Turkey in 2016.

This article aims to analyze the ever-changing dynamics in EU-Turkish relations during the AK Party era by looking at both domestic and external factors. In order to achieve this, the relations will be analyzed in three periods. In this context, the first phase is the period from 2002 to the end of 2005 when relations were improved due to the willingness of both sides, thanks to the domestic developments both in the EU and Turkey. The second phase is marked by the stagnancy and still born membership negotiations that dominated bilateral relations after 2005 and third phase began when relations reached a breaking point in 2013, during which both sides considered to freeze or even end accession negotiations. Furthermore, the article will also look at the current divergences (conflict points and challenges) and convergences (mutual interests) in Turkey-EU Relations. Finally, this study is also looking at different scenarios in Turkish EU relations. To sum up, this article aims to understand and analyze the main driving forces behind the ever-changing dynamics in Turkish-EU relations during the AK Party era.

### **1<sup>st</sup> Phase (2002-2005): Golden Age of EU-Turkish Relations**

The 2000 Strategy Document, accepted at the Nice Summit organized by the European Council, established the year 2004 as the timeframe in which candidate countries would complete their membership (Economic Development Foundation, 2018; European Commission, 2018). The fifth enlargement of the EU mainly targeted eastern European countries together with Malta and the Greek Administration of Southern Cyprus. As a result, these states began membership negotiations in 2000. EU membership for these countries, excluding Bulgaria and Romania, was finalized in May 2004 (Republic of Turkey Ministry for EU Affairs). At this point, it was noted that, in general, the EU focused on enlargement in countries that had been under the influence of the Soviet Union. The EU, striving to increase its influence in Eastern Europe, had 27 members at

the end of the fifth enlargement and the number of languages used in the Union reached 23 (Economic Development Foundation, 2018).

Although Turkey was left out from this enlargement period, Turkey-EU relations were also positively affected because it gave a positive signal to Turkey. This positive climate was especially visible at the 2002 Copenhagen Summit in which the EU acknowledged that Turkey took significant steps to meet its political obligations (Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, 2018).

Domestic dynamics in Turkey also played an important role in creating this positive climate. When the AK Party came to power in 2002, it encountered the economic crisis of 2001, the ever-present role of military tutelage in Turkish politics,<sup>3</sup> and the pressure of the bureaucratic elites, who were opposing the EU reforms (Altun, 2009: 5). In this context, the AK Party made serious efforts to achieve EU membership, developed social policies to overcome the issues brought by the economic crisis, and aimed to free itself from the entrapment experienced in the domestic policy arena (Altun, 2009: 5). Thus, AK Party's vision for Turkey aims to strengthen the impact of civilians on political structure by improving democratic institutions. In this context, the democratization process of Turkey made political, economic and social reforms possible for the politicians. As a result of this, AK Party's intention to find a solution to the long lasting political, economic and social problems of Turkey was compatible with the EU's accession criteria.

358

In terms of the EU membership, the AK Party added new reforms to the ones initiated by the previous coalition government in the context of the Copenhagen criteria and realized 17 reform packages during the period of 2002-2004 in areas such as freedom of thought, democracy and human rights (Cicioğlu and Yetim, 2017: 2). Changes were also made in 218 articles of 53 laws during the same period (Lahi, 2011).

The AK Party government, which weathered the economic crisis with the help of these developments and the financial aid from the EU and International Monetary Fund (IMF), has experienced increased foreign direct investment from mainly EU countries, which in return ensured the highest economic growth after the 1960s (Altun, 2009: 19). In this respect, the expected economic benefits played an important role in Turkey's strive for a full membership.

---

<sup>3</sup> Soldiers in Turkey have tried to take the control of civil administration by staging coups or by declaring memorandums which threatened civilian administration with military coups. In this context, the military completely seized civil administration with the coups of 27 May 1960 and 12 September 1980 and threatened the civil administration through memorandums on 12 March 1971, 28 February 1997 and 27 April 2007. The last coup attempt that Turkey has faced was on July 15, 2016. During the July 15 coup attempt, FETO supporters, who were infiltrated to the Turkish Armed Forces and Police, tried to seize the democratically elected AK Party government.

Another remarkable development during this period was the EU's request related to the minimization of the Turkish military's influence on politics. The military tutelage in Turkish politics was also a big headache for AK Party. For example, the number of civil members in the National Security Council (NSC) was less than the number of the military members. Moreover, the army was involved in areas of politics that was unacceptable from the EU perspective. For this reason, the EU demand regarding the minimization of the military influence on politics (Lagendijk, 2010: 87) accelerated the convergence in relations between AK Party and Brussels. Hence the AK Party began the "normalization" process in Turkey by increasing democratic initiatives (e.g. the reduction of the number of military members in the NSC, and the determination of policies in different areas by the government, which was composed by civil members) against the military tutelage, which were regarded positively by the EU (Lagendijk, 2010: 87-88).

Finally, the developments in international system had caused serious consequences regarding Turkey-EU relations during this period. The terrorist attacks in the United States on September 11, 2001 altered the dynamics of international politics. The US, under the George W. Bush administration, invaded Iraq with false allegations in 2003. However, except for the United Kingdom, leading EU countries, such as France and Germany, opposed this intervention. Blocking the deployment of US troops through its territory on March 1, 2003 brought Turkey and the EU closer in terms of their approach to the Middle East (TEPAV, 2006: 2).

Despite this, an increase in Islamophobia was observed in the EU countries following the September 11 attacks which paved the way for the rise of radical right movements and discourses in Europe (Öner, 2014: 168). Furthermore, the bombings in London and Madrid have strengthened negative attitudes of the Europeans towards Muslims (Aktaş, 2018: 140). For example, in recent years, individuals and parties such as Marie Le Pen in France, ATAKA in Bulgaria, Dansk Folkparti in Denmark, Fremds Party in Holland, Fremdskrittpaetiet in Norway, and Jobbik in Hungary, substantially increased their votes (Ercan, 2017: 55). Therefore, while improvements were observed in Turkey-EU relations at that time, the ground for future trouble was also prepared.

Following the approval of its candidacy status during the Helsinki Summit in 1999, Turkey continued working to fulfill the Copenhagen criteria. Consequently, on October 3, 2005, EU heads of state and prime ministers declared that Turkey met the political criteria and Turkey started membership negotiations (Economic Development Foundation, 2018). This positive climate would soon become stagnant due to developments experienced in European politics, namely the acceptance of the Greek Administration of Southern Cyprus



to the EU without a political solution to the Cyprus problem and the rise of extremist parties in the EU.

### **2<sup>nd</sup> Phase (2005-2013): Stagnant Era**

EU member states began to also discuss Union's enlargement strategy in this period. Growth in the number of member states as a result of the enlargements in 2004 and 2007 was discussed extensively. Some member states of the EU, argued that the EU has an "absorption capacity" and cannot accept new members, therefore there has to be a limit to the EU's geographic expansion towards the East (Oğuz, 2012: 61). "Enlargement fatigue" was another term that was coined in this period to express the unwillingness of some circles in Europe to push for another enlargement process (Oğuz, 2012: 61). Some have even implicated that this period was the end of EU enlargement. However, no common consensus was reached in the EU regarding this issue. While larger states in the EU were not totally against enlargement, medium and small-scale countries (for example Greece and Poland) took a stance against enlargement because continuing enlargement practices would mean less aid from Brussels due to the reallocations in the EU budget favoring new member states. Also, it was difficult to reach a consensus due to the expectations of a significantly increased number of members (Szolucha, 2010: 2). In order to overcome this issue, EU member states signed the Treaty of Lisbon in 2007. This treaty aimed to re-organize the institutional structure of the EU and its decision-making mechanisms to ensure that it could accommodate itself to the significantly enlarged union (Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, 2018).

In addition to these discussions, radical right parties', such as the National Front in France, United Kingdom Independence Party in United Kingdom or Freedom Party of Austria, negative views about migration, refugees, and multiculturalism gradually started to become more and more dominant in European politics. During this period, conservative leaders, such as Merkel in Germany and Sarkozy in France, took a "marginalizing" stance against migrants, and Muslims in particular (Yardim, 2017: 228). In 2010, Merkel famously declared that "the idea of people from different cultural backgrounds living happily side by side did not work" and therefore, "multiculturalism has utterly failed in Germany" (Auestad, 2014: 15). This approach, regarded as the failure of multiculturalism in the EU, set the direction for future enlargement. Moreover, the aforementioned "marginalizing" attitudes transformed into Islamophobia and grew into opposition against Islam and Muslims. For instance, Sarkozy made a statement that Muslims could pray but that the conditions would be decided by the state (Yardim, 2017: 221). Sarkozy, who disregarded religious freedom, adopted a hostile attitude towards Islam and stated during his address to the parliament in 2009 that face veils "will not be welcome on the territory of the French Republic," and that the purpose of the law "is to protect women from

being forced to cover their faces and to uphold France's secular values" (Waters, 2016: 17).

These developments in the EU have increased the reluctance and suspicion of some circles in Europe to accept Turkey into the EU. Consequently, stagnation in Turkey-EU relations occurred and signals of a rupture began to be seen. As a matter of fact, discussions in the EU related to future enlargement policy and the distance towards Islam and Muslims created as a result of increased radical right views turned into critical obstacles for Turkey's EU membership.

Reforms that had been launched by the AK Party in the first three years of the EU process also became stagnant during this period (Altun, 2009: 20). The most striking problem for Ankara was the EU membership of the Greek Administration of Southern Cyprus. This can even be cited as the most important reason for the stillborn membership negotiations, which commenced in 2005. Kofi Annan, Secretary General of the UN at the time, proposed the establishment of the United Cyprus Republic based on a shared state. A referendum was held for this plan and while 75.83% of the Greek population refused it, the Turkish side accepted it with a 64.91% majority. Hence, no progress was made and the Annan Plan was not realized by April 24, 2004. Subsequently, the Greek Administration of Southern Cyprus became a member of the European Union as the "Republic of Cyprus" on May 1, 2004 (Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, 2018). The EU Commission suspended eight chapters in accession negotiations on November 29, 2006 by claiming that Turkey did not meet its obligations in the Additional Protocol to the Ankara Agreement. The Ankara Agreement includes the principle that the Customs Union should be enlarged in favor of all member states. However, Turkey clearly expressed in a declaration in July 29, 2005 that signing of the Customs Union additional protocol would not mean recognizing the Greek Administration of Southern Cyprus (Tüysüz, 2012; Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, 2005), and as a result the agreement would not be applicable to the Greek Administration of Southern Cyprus. Thus, the issue of Cyprus blocked any progress in Turkey-EU relations. In this regard, the Council of the European Union stated that it decided "in particular to suspend negotiations on eight chapters relevant to Turkey's restrictions with regard to the Republic of Cyprus, and will not close the other chapters until Turkey fulfils its commitments under the additional protocol to the EU-Turkey association agreement" (Council of the European Union, 2006).

Other developments that weakened the relations for Turkey were the amendment to Article 301 in the Turkish Penal Law and the closure trial against the AK Party in 2008. Article 301 required imprisonments for persons who denigrate "Turkishness, the Republic and Turkish government institutions." Finding this article ambiguous, the EU required its removal. During this process, Ankara revised and amended Article 301 as "denigrating the Turkish Nation, the

State of the Republic of Turkey and its institutions” (301. Madde Değişikliği Kabul Edildi, 2008). Despite the amendment, stagnation in relations between Turkey and the EU continued. Legal issues remained the primary problems in bilateral relations. The closure trial of the AK Party in 2008, which was initiated by Kemalist elites, and the EU’s criticism towards this trial became significant developments during this period. The EU stated that the supremacy of law would be damaged in Turkey as a result of the closure trial against the AK Party and that it would mean moving away from European standards (AB’den Hükümete ve Anayasa Mahkemesine Çağrı, 2008). Ultimately, the Constitutional Court did not reach a decision for closure in the AK Party case. Regardless, the EU process remained on the back burner since the AK Party government had to prioritize the domestic developments.

International developments also influenced Turkey-EU relations during this period. First, the relations between Ankara and Brussels regressed as a result of the global economic crisis in 2008. In fact, the severe economic crisis in Europe strengthened radical political views and incited xenophobia (Ozcan, 2012: 56). It was also expected that the EU economy, which was weakened, would affect Turkey through various sectors such as trade, finance, and tourism. While the future of bilateral relations faced risks, the EU membership process and mutual economic ties became vulnerable (Küresel Kriz ve AB, 2012). The stagnation between Turkey and the EU continued as a result of the aforementioned risks. Financial issues were added to problems experienced in bilateral relations and these continued to influence relations throughout this period.

Other international developments of this period were the Arab Spring, which took place in the Middle East in 2010. The grassroots movements induced by unemployment, inflation, political problems, and issues in legal rights faced by the people in this region quickly spread in the Middle East (Duran and Özdemir, 2012: 185). These developments triggered civil wars and eventually led to a massive refugee flood. As a matter of fact, refugees who flocked to Turkey and the EU became the most important dynamic in bilateral relations, especially after the beginning of the Syrian Civil War. In addition, the European countries that opposed Turkey’s membership to the EU based on security reasons strengthened their positions by citing the uncertain environment brought about by the Arab Spring (Küçükkeleş, 2013: 27). On top of all of this, the position of the EU countries in the Middle East and Turkey’s attempt increase its influence in the region increased the competitive environment between Ankara and Brussels. With the advent of the Arab Spring, concerns emerged in the EU that Turkey’s membership would transfer the challenges of the Middle East to the Union. The most noticeable effect of the Arab Spring was the increase of security concerns in the unstable environment (Oğuzlu, 2012: 24-25). Therefore, the Arab Spring adversely affected Turkey-EU relations in a multifaceted way. As

a result, stagnant bilateral relations during this period reached a breaking point after 2013.

### **3<sup>rd</sup> Phase (2013-2017): Ruptured Relations**

Turkey witnessed the Gezi Park protests against the elected government in 2013. In addition, on 17-25 December 2013, FETO attempted a judicial coup using members of the police and judiciary and embarked on a mission to wear out the AK Party and Erdogan. Subsequently, on July 15, 2016, FETO attempted another coup d'état and tried to seize the control of the country forcefully. However, it failed due to the resistance of the Turkish people. Despite all these developments, the EU's stance towards Turkey was mostly negative. The EU, in particular, has ignored Turkey's security problems. Most notably, one of the main problems that brought relations between Ankara and Brussels to a breaking point, was related to the EU's complete disregard for Turkey's struggle against FETO. For instance, most of the FETO militants who were involved in both coup attempts fled to European countries after July 15. They were also allowed to continue their activities in Europe. In fact, the EU official intelligence organization, Intelligence and Situation Center (INTCEN), published a report claiming that the FETO was not involved in the July 15 military coup attempt. (Bayraklı, Güngörmez and Boyraz, 2017: 18-19). These initiatives, which caused significant reactions in Turkey, constituted another break point in Ankara-Brussels relations due to the lack of support for Turkey's battle against the FETO by Germany and France, with whom common ties such as NATO membership already exist in the fight against terrorism. In addition, some European countries, especially Germany and Netherlands, were involved in open propaganda against the AK Party before the constitutional referendum that was held on April 16, 2017. Turkish ministers were banned from meeting with the Turkish electorate who lived in some EU countries, e.g. Germany and the Netherlands, whereas opposition parties and politicians were allowed to carry out election campaigns in those countries.

The most striking aspect of developments in Europe was the increasing power of Germany in the Union. As a matter of fact, Berlin, which directly influences EU policies and membership processes, played an important role in Turkey's EU negotiations. When Germany's perspective on Turkey's EU membership is considered, a general dissenting attitude, except for the Schroeder period (1998-2005), could be observed. In this context, the discourse against Ankara regarding EU negotiations was particularly noteworthy when Merkel came to power in 2005. Merkel's "privileged partnership" proposal and her emphasis on this proposal throughout her administration became a central problem in Turkey-EU relations. The privileged partnership proposal turned into the main focus of the relations during the crises experienced after 2013 (Bayraklı, Güngörmez and Boyraz, 2017: 23-24). Moreover, the United Kingdom's exit decision allowed Germany's power to continue to increase within the Union. In

this process, the competitors of Germany and two important powers in the EU, France and Italy, wanted to be treated equally in EU affairs and were disturbed by Berlin's sole domination (Sayılarla Almanya'nın 'Kontrolündeki' Avrupa Birliği, 2017). For the same reasons, the view was strengthened that the EU was undergoing fragmentation in terms of power. Hence, it is obvious that Germany alone cannot determine Turkey-EU relations. In particular, Merkel benefited from opposition to Turkey in domestic politics. However, states such as the United Kingdom, France, Spain, Italy, Poland, Hungary, and the Czech Republic, which oppose Germany's hegemonic attitude in the Union and believe that Germany's economic development will act against them, have displayed a more moderate attitude in their relations with Turkey (Bayraklı, Güngörmez and Boyraz, 2017: 24).

The latest development affecting the balance within the EU is related to the transatlantic policy followed by US President Trump during this recent period. It has been claimed that the White House, which moved away from the classic US-European alliance, will isolate Europe. In this context, it is likely that Trump, who is said to give priority to the US, will cause much trouble for transatlantic relations (Shapiro and Pardijs, 2017: 10). Thus, Washington's policies that isolate Brussels have led to assertions that the close relations born from World War II have now reached to a new phase (Walt, 2017). The fact that the US is breaking away from the EU is likely to overturn the balance in the Union. Both Washington and Brussels, long-term partners with trade and security ties, will have to pursue a new commercial policy with the separation of the US and will need a new security paradigm in international politics. This situation, which deeply affects the balance inside the EU, also affects Ankara-Brussels relations directly. This is because having a strong ally such as Turkey at the "eastern gate" has the possibility of empowering the EU in the case of the breakdown of US-EU relations. However, this situation is not fully recognized due to the power struggle in the EU and since Germany wants to establish hegemony within the Union by using the US situation in its favor. For this reason, Berlin, not choosing to split the power between new members, is taking a stance against Turkey, therefore tensions in relations continue.

In terms of Turkey's internal dynamics, this has been a period in which many political developments have been experienced. Initially, the Gezi Park protests in 2013 initiated an uprising against the elected government (Cicioğlu and Yetim, 2017: 12). The EU openly supported these protests and declared that the Turkish police used disproportionate force (Turkey 2013 Progress Report, 2013). In addition, the Turkey Progress Report in 2013 supported the claims that Ankara moved further away from the EU criteria and increased social polarization (Cicioğlu and Yetim, 2017: 12; Turkey 2013 Progress Report, 2013). However, the AK Party government was elected via transparent democratic elections and has developed policies in line with constitutional rights since then. More specifically, the goal of those who participated in the Gezi Park protests

was to overthrow the government through illegal street protests and they completely ignored democratic legitimacy. For this reason, support from the EU for such illegal action and the EU's sole focus on the practices of Turkish police brought Ankara-Brussels relations to a breaking point.

In international level, the turmoil brought about by the Syrian Civil War and the increased terrorism on the Iraq-Syrian route drew the attention of the whole world to the Middle East. The EU stated that it was involved in multifaceted initiatives towards the Syrian Civil War and that it transferred financial resources to the humanitarian crises (The EU and the Crisis in Syria, 2018). Despite this claim, it is impossible to say that the EU gave its full support. Turkey is the country that shouldered the biggest burden in the region, especially in terms of the refugees who escaped the Syrian Civil War. Thus, the issue of refugees has become an important subject in Turkey-EU relations. In this process, a readmission agreement was signed between Turkey and the EU for refugees who were not accepted in the EU. The EU-Turkey Readmission Agreement took effect in 2016. After this date, illegal immigrants that moved to EU countries from Turkey were sent back in order to be extradited to their countries (Şorularla Geri Kabul ve Vize Muafiyeti, 2015). A pre-condition of the Readmission Agreement was the visa exemption for Turkish citizens in the Schengen Region. However, the EU demanded Turkey to change its anti-terrorism law and fulfill 5 more criteria to implement the aforementioned visa exemption. In this context, Ankara was supposed to fulfill 72 criteria in total, without which the EU would not grant the visa exemption (AB Komisyonu: Geri Kabul Anlaşması Yürürlükte, 2016).

This attitude of the EU was directed at raising difficulties for Turkey over the most important problem of international politics: the refugees. During this process, the EU also promised to provide 3 billion USD in aid to refugees residing in Turkey (The EU and the Crisis in Syria, 2018). However, the payment of this financial aid was slow and discussions of the aid payments along with the Readmission Agreement strengthened the idea that the EU was not trying to help the refugees but rather was trying to stop the refugee flow into Europe. Therefore, the above mentioned developments in refugee issue had a limited impact on Turkey-EU relations, so the cooperation of both parties on this matter did not cause a rapprochement in the relations.

The EU, which introduced a policy based solely on humanitarian aid for the Syrian Civil War, underwent a change in its perceptions regarding threats after 2014 due to the increasing attacks of ISIS and the rise in the number of foreign fighters in Europe. The EU, which has experienced legal and administrative problems due to the fact that its member states have the power to make final decisions regarding counter-terrorism, started initiatives specifically against ISIS. The most striking initiative in this regard was experienced after the Charlie Hebdo attack. The EU, establishing a counter-



terrorism strategy against ISIS, took steps such as cutting off the organization's financial resources, blocking foreign fighters, and strengthening border controls (Özdemir, 2015: 95). However, these initiatives were not really about solving the crisis in Syria and Iraq, which were the root causes of the problem. For this reason, there was little achievement in the EU's fight against terrorists, who have targeted EU countries time and again in the last five years. In the face of these developments, Turkey-EU relations were strained due to the fact that the Union had not created any initiatives on common grounds despite Turkey suffering from an ongoing civil war and increased terrorism inside its borders.

Another terror organization that the EU was unwilling to combat was the PKK/PYD. Although the EU recognizes the PKK as a terrorist organization, the organization continues its operations through shadow organizations and associations in Europe. In addition, the fact that the terrorist organization owns television channels, radios, newspapers, and news agencies in many European countries is a disturbing reality for Turkey. However, the EU ignores Turkey's discomfort in this matter and the PKK/PYD continues its ideological activities in Europe. Moreover, during this period, the PKK/PYD acted with hostility toward Turkish missions and associations in Europe and carried out attacks on them (Bayraklı, Güngörmez and Boyraz, 2017: 15-16).

366

In short, tensions between Turkey and the EU have continued with the developments in international politics, which were important factors in reaching the breaking point in the bilateral relations. For this reason, negotiations became clogged and it proved to be a major impasse for the future of relations between Ankara and Brussels.

### **Divergences and Convergences in Turkey-EU Relations**

The recent breakdown in Turkey-EU relations has led certain issues in bilateral relations to oscillate between "divergences" and "convergences." These issues can be cited as countering terrorism, refugees, Cyprus, and economic interdependence. There is a possibility that relations will continue on a healthy basis if Ankara and Brussels can focus on "convergences" by overcoming "divergences." Otherwise, relations that have already reached a breaking point will become impossible to repair and Turkey-EU relations will reach an irreversible point.

### **Fighting Terrorism**

Countering terrorism, one of the "divergences" between Turkey and the EU, has become even more critical due to the current instability in the Middle East. The concrete problems between Turkey and the EU regarding countering terrorism are related to FETO, the PKK/PYD, and ISIS. These damaged relations are especially due to the fact that the EU does not take an orthodox position on the subject of the FETO. Likewise, the EU's ignorance of the PKK/PYD activities in Europe has affected bilateral relations. On the issue of ISIS, the EU has resisted



any military initiatives and continues to ignore Turkey's expectations in terms of security. The most striking example of this situation is the fact that while Turkey is fighting simultaneously with many terrorist organizations, the EU requests that Ankara liberalize its terror laws (Barigazzi, 2016).

Moreover, the EU has not taken any concrete steps on the issue of the FETO and has not recognized it as a terrorist organization. Despite the proof presented by Ankara, Brussels has not taken any initiatives against the FETO (Bayraklı, Güngörmez and Boyraz, 2017: 19). Furthermore, the fugitive FETO members that fled to Europe have not been extradited and are allowed to hide in countries like Germany and Greece (Bostan, 2017). Likewise, the same EU countries give the PKK/PYD multifaceted support and overlook its activities. The unwillingness of the EU to tackle PKK in the EU, even though it was included in its list of terrorist organizations in 2006, poses a significant problem for Turkey.

It is possible to argue that "convergences" can be formed by overcoming these problems in Turkey-EU relations. This is because Turkey and the EU share common security concerns. In this sense, increased cooperation between Turkey and the EU will reduce the security concerns for both Ankara and Brussels. After all, the security in Turkey is a vital precondition for the security of the EU (Keyman, 2017). In order to overcome these problems, the EU should take Turkey's concerns into consideration and acknowledge that terrorism is terrorism no matter which ideology it claims to represent. In this framework, bilateral relations between Turkey and the EU should be converged in the context of security and cooperation in counter-terrorism.

### **Refugees**

The EU has not taken serious steps in terms of refugees; it has only raised its walls and created new border units. In the process, Brussels left the burden of 3,5 million refugees on Turkey and other Middle Eastern countries, such as Jordan and Lebanon. Moreover, EU countries, without a consistent policy in terms of refugees, continued their "marginalization" attitudes against the refugees and migrants, with increasing pressure from far-right political movements.

The issue of refugees also carries the possibility of "convergence" for Turkey and the EU because mutual cooperation to end the civil war in Syria and ensure the return of refugees could bring the two parties closer. In addition, work for the integration of existing refugees, both in Europe and in Turkey, makes sense in terms of common interests. In fact, there is a need to establish a coordination mechanism between Brussels and Ankara in order to support the steps taken by Turkey in relation to refugees.

In this context, the EU Facility for Refugees in Turkey (FRIT) was launched in March 2016 (Delegation of European Union to Turkey, 2018). However, the EU delayed the aid packages for refugees, which was agreed to be 3 billion euros

(Türkiye'deki Mülteci Projelerine, 2017). In this process, Turkey's EU Minister, Omer Celik, stated that the EU did not undertake their commitments and did not keep its promise to send financial aid in the specified amount (Ömer Çelik'ten AB'ye Tepki, 2017).

In order to increase the likelihood of "convergences" between Turkey and the EU in this whole process, Brussels needs to fulfill Turkey's expectations in terms of financial aid and security in regards to the Syrian refugee crisis. Turkey has tried to resolve the refugee issue with the help of the EU but has not received sufficient support from the Union. If Brussels keeps its promises to Ankara regarding the issue of refugees and takes sincere steps, progress in bilateral relations can be expected. In particular, it is necessary that the EU provides the financial assistance on time, both Turkey and the EU undertake efforts regarding the integration of the refugees, and, most importantly, undertake joint initiatives to end the civil war in Syria.

### Cyprus Issue

Another critical "divergence" in relations is Turkey's sensitivity to the Cyprus issue and the fact that the EU has used the southern part of Cyprus as a trump card by approving its membership to the EU in 2004. Following the Turkey-EU High Level Political *Dialogue* meeting held in 2017, the parties pointed out that the issue of Cyprus is a matter that jams relations. Mevlut Cavusoglu, the Turkish Minister of Foreign Affairs, expressed that the "Cyprus issue should not stand in front of Turkey-EU relations like a wall, an obstacle" (Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, 2017). After the Turkey-EU High Level Political Dialogue meeting, Federica Mogherini, High Representative of the Union for Foreign Affairs and Security Policy, stated, "We have disagreements with Turkey on Cyprus" (Türkiye-AB Toplantısına Kıbrıs Sorunu Damgasını Vurdu, 2017).

The EU claims that the Cyprus problem is not the only factor blocking negotiations with Turkey. As a matter of fact, according to Brussels, relations are clogged due to Ankara's policies and actions that are in contrast with the EU harmonization process (Wood, 2017). However, it is obvious that the situation is the exact opposite. In fact, Turkey has implemented many reforms and started negotiations, which were mainly blocked because of the Cyprus problem right after 2005 and occurred long before the emergence of the Gezi uprising in Turkey.

In order to increase the likelihood of "convergences" in relations, the EU should abandon this harsh attitude on the Cyprus issue and take Turkey's expectations into consideration. As a matter of fact, the divided state of the island is causing political, economic, and social difficulties. In this respect, the solution of the Cyprus issue, which has become a financial burden on the EU and Turkey, will increase the influence Brussels has on the region.

### **Economic Interdependence**

Turkey and the EU have been interdependent as a result of years of economic relations. Due to this tie, dialogue between Brussels and Ankara continues even as relations become tense (Paul, 2017). As a matter of fact, strong ties between Turkey and the EU have significantly increased since 1996, when the Customs Union was signed. Ankara, which has increased its gross domestic product by four times in this process, is among the fastest growing economies in the world. In return, EU-based entrepreneurs benefiting from the opportunities brought by the Customs Union have increased their investments in Turkey. In this context, the trade volume between Brussels and Ankara reached 145 billion USD in 2016 (Bayraklı, Güngörmez and Boyraz, 2017: 9-10). It is also noteworthy that the EU has serious economic ties with Turkey, not only in terms of trade volume but also in the framework of direct investment. In this context, 23,000 of approximately 50,000 foreign companies registered with Turkey's Ministry of Economy are EU-based (Kılıç, 2017). Thus, a critical economic interdependence between Turkey and the EU can easily be observed.

The role of the Customs Union in relations between Turkey and the EU is also significant. There was some tension in the Ankara-Berlin line in 2017 regarding the 21-year old Customs Union agreement. In this process, Merkel stated that they would not update the Customs Union agreement, while Turkey's EU Minister, Omer Celik, stated that they were not in a hurry to update. Updating the Customs Union not only included the expansion of the industrial outputs between Turkey and the EU but also the expansion of public procurement, agriculture, and service sectors (Gümrük Birliği Krizinin Kaybedeni Kim?, 2017). It is possible to claim that the majority of other EU states do not share the attitude of Germany in this matter. Despite all the discussions and the crises experienced in bilateral relations, it will not be entirely feasible for Turkey and the EU to let go of one another.

High levels of economic interdependence prevent both parties from ending the relationship completely. Indeed, Turkey is the EU's fifth largest partner in trade and since 1996 the trade volume between Ankara and Brussels has increased seven-fold. As of today, the trade volume between Turkey and the EU is 140 billion euros and it represents 41% of Turkey's foreign trade (Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, 2018). In fact, calling off the relationship will give rise to destructive consequences for both the Turkish and EU economies. This situation can be prevented with the creation of "convergences" in relations. In this sense, both parties can overcome political obstacles by pursuing economic interests and ensuring moderation in their harsh policies.

## Conclusion

Turkey-EU relations have followed a steep course during the AK Party administration and gradually reached a breaking point within a time period covering three phases. The internal dynamics of the EU and Turkey and the international conjuncture have been decisive in this process. Some of the issues that are affecting the relations today include disputes and different priorities in the fight against terrorism, refugees, the Cyprus issue, the irrational policies of Germany, and economic interdependence. These issues, which play a key role in determining the future of bilateral relations, can be both a source of divergence and convergence. It is necessary to reach a consensus on these issues in order to resolve the dilemmas, especially in bilateral relations. Otherwise, the bottlenecks in relations will continue.

The aforementioned issues include political, economic, and social dimensions as well. It has been observed that relations between Ankara and Brussels have been intertwined in multifaceted ways due to long years of cooperation and have remained along the same steep route for a long time. While this constitutes a problem on the one hand, it leads to the continuation of dialogue, even when significant tensions are experienced, on the other. Therefore, the gap between EU policies and the expectations of Turkey has never turned into an abyss.

370

Rationalizing relations between Ankara and Brussels will solve problems between the two parties. Germany and Austria, have followed irrational and sentimental policies against Turkey and therefore in 2017 relations have deteriorated to a level which we have never witnessed before. However, the majority of EU members do not act in this manner. In this context, it is important for future projections to provide a rational basis for Turkey-EU relations and reestablish them based on common interests. Consequently recent rapprochement in Turkish-EU and especially Turkish German relations demonstrate that both sides are able to focus on mutual interest when they face pressure from outside. In this regard one can claim that Trumps administrations negative and mostly undiplomatic attitude towards both Turkey and EU forced these two actors to put their differences in the background and focus on more positive agenda. It is very early to claim that there is a new positive era in the relations yet one can claim that both sides are on the way to rationalize their relations and prioritize their geopolitical interests.

## Bibliography

- “1999-2005 Candidacy Process.” Republic of Turkey Ministry for EU Affairs. accessed January 6, 2018. [https://www.ab.gov.tr/history-of-the-enlargement\\_264\\_en.html](https://www.ab.gov.tr/history-of-the-enlargement_264_en.html).
- “301.madde değişikliği Kabul edildi.”(2008, April 30). *Haber 7*.

- "AB Komisyonu: Geri Kabul Anlaşması Yürürlükte." (2016, June 1). *Deutsche Welle*.
- "AB'den Hükümet ve Anayasa Mahkemesi'ne Çağrı."(2008, April 22). *Deutsche Welle*.
- Akşit, S. and Üstün Ç.(2009). "Avrupa Birliği Ülkelerinden Türkiye'nin Üyeliğine Bakış." *Ortadoğu Teknik Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi Raporu*.
- Aktaş, M. (2018). "Islamophobia in EU Countries and Terrorism." *Ombudsman Akademik* 4, no. 7.
- Altun, F. (2009). *Değişim ve Statüko Kısacasında AK Parti*. SETA Analysis, no. 6.
- Ateş, H. (2018, January 30). "Sosyal Güvenlikte 51 Milyarlık Adım." *Sabah*.
- Auestad, L. (2014). *Nationalism and the Body Politic*. London: Karnac Books, 2014.
- Barigazzi, J. (2016, September 3). "EU and Turkey Seek Help to Resolve Terror Law Dispute." *Politico*.
- Barysch, K. (2010). "Turkey and the EU: Can Stalemate Be Avoided?." *Center for European Reform*.
- Bayraklı, E., Güngörmez, O. and Boyraz, H. M. (2017). "Türkiye-AB İlişkilerini Rasyonelleştirmek." *SETA Analysis*, no. 277.
- Bostan, Y. (2017, July 15). "Why Europe Backs FETO." *Daily Sabah*.
- Cicioğlu, F. and Taş Yetim H. (2017). "Adalet ve Kalkınma Partisi Döneminde Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri."
- Republic of Turkey Ministry of EU Affairs. "Current Situation." Last modified June 6, 2017. [https://www.ab.gov.tr/65\\_en.html](https://www.ab.gov.tr/65_en.html).
- "Cyprus (Historical Overview)." *Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs*. Accessed January 07, 2018. [http://www.mfa.gov.tr/cyprus-historical-overview\\_en.mfa](http://www.mfa.gov.tr/cyprus-historical-overview_en.mfa).
- "Dışişleri Bakanı Sayın Mevlüt Çavuşoğlu ile AB Bakanı ve Başmüzakereci Sayın Ömer Çelik'in, AB Dış İlişkiler ve Güvenlik Politikası Yüksek Temsilcisi Federica Mogherini ve Komşuluk Politikası ve Genişleme Müzakerelerinden Sorumlu Komiser Johannes Hahn ile birlikte Türkiye-AB Siyasi Diyalog Toplantısı sonrasında düzenledikleri Ortak Basın Toplantısı."(2017, July 25). Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs.
- "Declaration by Turkey on Cyprus, 29 July 2005." *Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs*. Accessed May 20, 2019. [http://www.mfa.gov.tr/declaration-by-turkey-on-cyprus\\_-29-july-2005.en.mfa](http://www.mfa.gov.tr/declaration-by-turkey-on-cyprus_-29-july-2005.en.mfa)
- Duran, H. and Özdemir Ç. (2012). "Türk Dış Politikasına Yansımalarıyla Arap Baharı." *Akademik İncelemeler Dergisi* 7, no. 2.
- Economic Development Foundation. "1999-2005 Candidacy Process." Accessed January 6, 2018. [http://www.ikv.org.tr/ikv.asp?ust\\_id=36&id=446](http://www.ikv.org.tr/ikv.asp?ust_id=36&id=446).
- "Enlargement Strategy Paper." European Commission. Accessed January 6, 2018. [https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/archives/pdf/key\\_documents/2000/strat\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/archives/pdf/key_documents/2000/strat_en.pdf)
- Ercan, M. (2017). "Avrupa Birliği'nde Yükselen Sağ ve İrkçi Politikalar." *Akademik Bakış Dergisi*, no. 61.

- "EU Brushes off Germany's Call to End Turkey Membership Talks", Deutsche Welle, September 8, 2017, <http://www.dw.com/en/eu-brushes-off-germanys-call-to-end-turkey-membership-talks/a-40426216>.
- "Gümrük Birliği Krizinin Kaybedeni Kim?." (2017, 25 August). *Deutsche Welle*.
- Gözen, R. (2006). "Türkiye-AB Yakınlaşması: 1999 AB Helsinki Zirvesinden 2003 Irak Savaşına Stratejik Algılamalarda Dönüşüm Süreci." *Uluslararası İlişkiler* 3, no. 10 .
- Keyman, F. (2017, January 17). "Türkiye-AB İlişkilerinde Yeniden Canlanma Mümkün Mü?." *Anadolu Ajansı*.
- "Kopenhag Zirvesi( 12-13 Aralık 2002)." *Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs*. Accessed January 6, 2018. <http://www.mfa.gov.tr/kopenhag-zirvesi-12-13-aralik-2002.tr.mfa>.
- Kılıç, S. (2017, May 11). "AB İlişkilerinde Madalyonun Diğer Yüzü: Ekonomik İlişkiler." *Business Life*.
- Küçükkeleş, M. (2013). "AB'nin Ortadoğu Politikası Ve Arap Baharına Bakışı." *SETA Analysis*, no. 63.
- "Küresel Kriz ve AB." (2012, March 8). *TUIÇ Akademi*.
- Lagendijk, J. (2010). "Türkiye'de Asker Sivil İlişkileri: AB'nin Etkisi ve Talepleri." In *Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü Asker- Sivil İlişkileri, Güvenlik Sektörü ve Sivil Denetim*. Heinrich Böll Stiftung.
- Lahi, A. (2011, February 11). "Avrupa Birliği Açısından Son Dönem AB-Türkiye ilişkileri." *21.yy Türkiye Enstitüsü* .
- "Lizbon Anlaşması." *Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs*. Accessed January 7, 2018. <http://www.mfa.gov.tr/lizbon-antlasmasi.tr.mfa>.
- Macovei, M. (2009). "Growth and Economic Crises in Turkey: Leaving Behind a Turbulent Past?." *Economic Papers* 386, Directorate-General for Economic and Financial Affairs, European Commission.
- Oğuz, G. (2012). "Avrupa Birliği'nin Genişleme Yorgunluğu Sürecinde AB-Türkiye İlişkileri." *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, no. 1.
- Oğuzlu, T. (2012). "Türkiye ve Avrupa Birliği İlişkilerinde Arap Baharı'nın Etkisi." *ORSAM Analysis*.
- Oran, B. (2010). Baskın Oran (Ed.), *Türk Dış Politikası, Cilt II: 1980-2001*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- "Ömer Çelik'ten AB'ye Tepki."(2017, November 11). *TRT Haber*.
- Öner, S. (2014). "Avrupa'da Yükselen Aşrı Sağ, Yeni "Öteki"ler ve Türkiye'nin AB Üyeliği." *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13, no. 1.
- Özcan, K. M. (2012). Kuvılcım Metin Özcan (Ed.), "AB Krizi ve Türkiye'ye Olası Yansımaları." *SDE Analysis*, (2012).
- Özdemir, Ç. (2015). "Türkiye'nin ABD ve Avrupa Birliğiyle İlişkilerinde DEAŞ Etkisi." In *Türk Dış Politikası Yıllığı*, edited by Kemal İnat and Burhanettin Duran. İstanbul: SETA.
- Paul, A. (2017, 30 June). "Turkey and the EU-What Sort of New Start?." *Reconnecting Europe Reloaded* (blog), <http://reconnecting-europe.boellblog.org/2017/06/30/no-quick-fix-for-turkey-eu-relations-2/>.

- "Press Release: 2770th Council Meeting." (December 11, 2006). Council of the European Union. [http://europa.eu/rapid/press-release\\_PRES-06-352\\_en.htm?locale=en](http://europa.eu/rapid/press-release_PRES-06-352_en.htm?locale=en).
- "Sayılarla Almanya'nın "Kontrolündeki" Avrupa Birliği." *Stratejik Ortak*, August 27, 2017. <https://www.stratejikortak.com/2017/08/avrupa-birligi-almanya.html>.
- Shapiro, J and Pardijs D. (2017, September 21). "The Transatlantic Meaning of Donald Trump: A US-EU Power Audit." *European Council on Foreign Relations*, September 21, 2017.
- "Sorularla Geri Kabul ve Vize Muafiyeti." (2015, December 8). *Aljazeera Türk*.
- Szołucha, A. (2010). "The EU And Enlargement Fatigue: Why Has The European Union Not Been Able To Counter Enlargement Fatigue?." *Journal of Contemporary European Research* 6, no. 1.
- "The EU And The Crisis In Syria." European Union. Accessed January 8, 2018. [https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/6\\_syria\\_5pg.pdf](https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/6_syria_5pg.pdf).
- "The EU Response To The Refugee Crisis In Turkey." Delegation of European Union to Turkey. Accessed January 8, 2018. <https://www.avrupa.info.tr/en/eu-response-refugee-crisis-turkey-710>.
- "Türk-Alman İlişkilerinde Yeni Bir Başlangıç Mı?." (2017, July 26). *AB Haber Brüksel*.
- "Turkey 2013 Progress Report." (2013, 16 October). *European Commission*. [https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/pdf/key\\_documents/2013/package/tr\\_rapport\\_2013\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/pdf/key_documents/2013/package/tr_rapport_2013_en.pdf).
- "Türkiye-AB İlişkileri" (2018). Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs.
- "Türkiye-AB Katılım Müzakereleri." *Türkiye Cumhuriyeti Avrupa Birliği Bakanlığı*, no. 6.
- "Türkiye-AB Toplantısına Kıbrıs Sorunu Damgasını Vurdu. (2017, July 26). *AB Haber Brüksel*.
- "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılım Müzakerelerinde Son Durum." *İktisadi Kalkınma Vakfı*. Accessed January 6, 2018. [http://www.ikv.org.tr/images/upload/data/files/muzakerelerde\\_son\\_durum.pdf](http://www.ikv.org.tr/images/upload/data/files/muzakerelerde_son_durum.pdf).
- "Türkiye ve Avrupa Birliği'ne Tam Üyelik Süreci." Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs.
- "Türkiye- Avrupa Birliği- ABD İlişkileri nereye gidiyor?." (2006, March 21). *Ekonomi Politikaları Araştırmaları Vakfı (TEPAV)*.
- "Türkiye'deki Mülteci Projelerine 3 Milyar Euro Aktarması Gereken AB, 10'da 1'ini Bile Vermedi." (2017, 31 January). *AB Haber Brüksel*.
- Tüysüz, E. (2012, July 26). "Türkiye AB İlişkileri Nereye Gidiyor?: Avrupalı Olmayan Avrupa." *Türk-Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (TASAM)*.
- Walt, S. M. (2017, May 30). "In Praise of a Transatlantic Divorce." *Foreign Policy*.



- Waters, L. (2016). "French or Muslim? "Rooted" French Perceptions of the Muslim Community in France." Undergraduate Honors thesis, The University of Colorado.
- Wood, J. (2017, January 12). "Will Cyprus Talks Bring Turkey Closer to EU Membership?." *The National*.
- Yardıı, M. (2017). "Aşırı Sağ ve Çokkültürlülük: Avrupa'da Ötekileştirilen "Göçmenler." *Akademik İncelemeler Dergisi* 12, no. 2.

## Destinasyon İmajının Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Mardin'e Gelen Yerli Turistler Üzerinde Bir Araştırma

Serkan Gün<sup>1</sup>  
Yakup Durmaz<sup>2</sup>  
Alper Tutcu<sup>3</sup>

**Öz:** Bir destinasyona gelen turistlerin destinasyona ilişkin memnuniyetlerini etkilemekte olan çok çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bunlardan birisi de destinasyonun sahip olduğu olumlu imajdır. Bu araştırmanın temel amacı, destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyeti üzerindeki etkisinin Mardin destinasyonunda incelenmesidir. Araştırmanın evrenini Mardin'i ziyaret eden yerli turistler meydana getirmektedir. Araştırmada tesadüfi örnekleme yönteminden yararlanılmıştır. Bu doğrultuda Şubat 2018 ile Ağustos 2018 tarihleri arasında Mardin'i ziyaret etmiş olan 403 yerli turistten anket formu aracılığıyla gerekli veriler toplanmıştır. Veriler SPSS 22.0 bilgisayar programıyla analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyetini anlamlı ve pozitif biçimde etkilediği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Destinasyon, İmaj, Destinasyon İmajı, Ziyaretçi Memnuniyeti, Mardin.

### The Effect of Destination Image on Visitor Satisfaction: A Research on Domestic Tourists Visiting Mardin

**Abstract:** There are lots of factors affecting the satisfaction of tourists visiting a destination. One of these is the positive image that the destination has. The main goal of this research is to investigate the effect of destination image on visitor satisfaction in Mardin. The universe of the research is composed of domestic tourists visiting Mardin. Random sampling method was used in the study. In this regard, required data was through by 403 domestic tourists visiting Mardin between February 2018 and August 2018 via survey technique. The data was analysed via SPSS 22.0

<sup>1</sup> Dr. [serkangun23@gmail.com](mailto:serkangun23@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2501-1078>,

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, [yakup.durmaz@hku.edu.tr](mailto:yakup.durmaz@hku.edu.tr), Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-9332-4185>

<sup>3</sup> [alpertutcu@hotmail.com](mailto:alpertutcu@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0430-3693>

computer program. As a result, it was found that destination image has significant and positive effect on visitor satisfaction.

**Keywords:** Destination, Image, Destination Image, Visitor Satisfaction, Mardin.

## Giriş

Günümüz dünyasında somut nitelikteki ürünler olan malların yanı sıra soyut niteliğe sahip olan hizmetlerin de ciddi şekilde pazarlanmakta olduğu görülmektedir. Bu soyut hizmetlerden birisi de destinasyonlar olmaktadır. Destinasyonların turizm açısından önemi düşünüldüğünde, destinasyonlara ilişkin etkin pazarlama stratejilerinin oluşturulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim bir destinasyonun ziyaretçiler tarafından tanınması, bilinmesi ve destinasyona ziyarette bulunan kişi sayısının arttırılması noktasında destinasyona ilişkin pazarlama faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi ve o destinasyona ilişkin pozitif bir imajın yaratılmış olması gerekli olmaktadır. Nitekim pozitif bir imaj, destinasyona ziyarette bulunan kişi sayısını arttırabileceği gibi bu ziyaretçilerin destinasyona ilişkin memnuniyet düzeylerini de arttırabilmektedir.

Bir destinasyonun sahip olduğu pozitif imaj, o destinasyonu ziyaret eden kişilerin memnuniyetleri üzerinde etkiye sahip olabilmektedir. Bu doğrultuda, belli bir destinasyona ziyaret gerçekleştiren turistlerin o destinasyona ilişkin pozitif bir imaj algısına sahip olmalarının, destinasyona gerçekleştirdikleri ziyaretten duyacakları memnuniyet düzeyini arttırabileceği düşünülmektedir.

Alanyazında duygusal imaj ve ziyaretçi memnuniyeti ilişkisine yönelik pek çok araştırma bulunmaktadır. Bu çalışmalar çok sayıda farklı destinasyona ilişkin olarak gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma kapsamında Mardin şehri destinasyon olarak seçilmiş olup elde edilen bulguların hem destinasyon imajı hem de ziyaretçi memnuniyeti literatürlerine önemli bir katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Bunun yanında çalışmada elde edilen bulguların, Mardin destinasyonu hakkında çalışmalar yapan örgütler ve yönetim birimleri açısından da fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Bu sebeple bu çalışma, hem literatüre olan katkısı hem de Mardin şehrinin turistik anlamda gelişmesi hususunda sunduğu bilgilerden ötürü önemliliğe sahiptir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın bu kısmında araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturan destinasyon imajı, ziyaretçi memnuniyeti ve iki kavramın arasındaki ilişkiye yönelik bilgiler sunulmaktadır.

#### 1.1. Destinasyon İmajı

Destinasyon kelimesi dilimizde “turizm bölgesi” ve “turistik varış yeri” gibi şekillerde de kullanılmakta olan bir kavramdır (Türkay, 2014: 1-2). Kavram, tüketicilere bütünlümlü bir deneyim sunan turizm ürünlerinin bileşimi (Buhalis, 2000: 97) veya çekicilikleri ve doğal güzellikleri bulunan, ziyaretçilerin dikkatini

çelen, insanların o coğrafi yöreye gitmek suretiyle belirli birtakım aktivitelerde bulunmak ve konaklamak maksadıyla tercih ettikleri yer şeklinde (Çevirgen, 2014: 40) tanımlanabilmektedir.

Coltman (1989: 4) destinasyonu turizmin kalbi biçiminde yorumlamakta, turizmin ayrılmaz bir parçası olduğundan bahsetmekte ve doğal güzellikleri içinde bulunduran, özellikleri ve çekicilikleriyle talep oluşturan, hayatlarını orada sürdüren fertlerin haricindeki turist ve günöbirlikçilerin hizmetine sunulmuş mekânlar biçiminde betimlemektedir. Swarbrooke'a (2007: 7) göre destinasyon, turistlerin gereksinim duymakta oldukları hizmetlerin yanı sıra pek çok çekiciliği de içeren büyük alandır.

Destinasyon coğrafi ve sosyoekonomik faktörler başta olmak üzere turizme ilişkin ürünlerin birleşiminden meydana gelmekte olan heterojen bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda destinasyonlar; doğal, tarihsel, kültürel ve potansiyel turistleri cezbetmek üzere birtakım değişik çekicilik unsurlarına sahip yörelerdir (Albayrak ve Caber, 2011: 635). Bu doğrultuda, bir yörenin destinasyon şeklinde adlandırılması noktasından gereken kriterleri Smith (1995: 199) şu şekilde ifade etmiştir:

- i. Bölgesel kimliğe sahip olunacak çeşitli kültürel, fiziksel ve sosyal niteliklerinin var olması,
- ii. Yörenin turizm gelişimini destekleyen bir turizm altyapısına sahip olması,
- iii. Yörenin turistleri cezbedebilmek üzere turistik çekicilikler veya çekicilikleri geliştirici bir potansiyele sahip bulunması,
- iv. Yöredeki gelişmeleri destekleyen ve turizm planlaması noktasında öncü niteliğe sahip kurumların var olması,
- v. Yörenin yoğun nüfus merkezlerine erişilebilir olması.

Turistlerce destinasyonlar; ürünler, hizmetler ile tedarikçileri bütünleştiren bir marka biçiminde değerlendirilmekte ve turistlerin ziyaretleri neticesinde edinmiş oldukları kapsamlı destinasyon deneyimleri ile destinasyonla ilintili bir imaj ortaya çıkmaktadır (Buhalis, 2000: 99). Nitekim destinasyonlar, turistlerin zihinlerinde oluşan imajları doğrultusunda bir anlam kazanmaktadır. Başka destinasyonlarla karşılaştırmalarda bulunma sürecinde destinasyonun sahibi bulunduğu imajı, turistlerin bu destinasyonu tercih edip etmeyeceklerini belirlemektedir. Bu sebeple turistlerin destinasyonla ilintili olarak pozitif deneyimleri ve memnuniyetleri, pozitif bir destinasyon imajının ortaya çıkmasıyla doğru orantılıdır. Ziyaretçilerin belirli bir destinasyonla ilgili memnuniyetleri, pozitif düşünceleri ve ortaya çıkan pozitif imaj algıları, destinasyonun diğerlerine kıyasla tercih edilir durumda olmasını sağlayıcı bir etkidir. Ayrıca destinasyon imajı, bilgi kaynakları vasıtasıyla çeşitlilik göstermekte olan kültürel yapılar çerçevesinde değişik şekillerde yorumlanabilmekte, yanlış şekilde anlaşılabilenekte veya çarpıtılabilmektedir. Ziyaretçilerse destinasyonla ilintili şekilde edindikleri verileri kendi inançları ile görüşleri doğrultusunda

değerlendirerek, destinasyona yönelik belirli bir imaj algısına sahip olmaktadır (Gültekin, 2011: 68).

Destinasyon pazarlaması çerçevesinde arz ve talebe olan etkisi nedeniyle destinasyon imajı, turizmin bir destinasyonda gelişim göstermesi noktasında oldukça büyük bir öneme haizdir (Taşçı ve Gartner, 2007: 423). Destinasyon imajıyla ilgili ilk bilimsel çalışmaları gerçekleştirmiş olan Hunt'a (1975) göre destinasyon imajı; fertlerin belli bir destinasyonla ilgili sahibi buldukları görüşler, inançlar ve izlenimlerin tümünü belirtmektedir.

Gartner'a (1993: 191) göre destinasyon imajı, belli bir yöreye ilişkin algılamalar, veriler, hisler ve düşünceler bütünüdür. Bigne vd. (2001: 607) destinasyon imajı kavramını, belirli bir destinasyonun sahibi bulunduğu gerçekliğin, turistlerce gerçekleştirilen öznel yorumu şeklinde betimlemektedir. Baloğlu ve McCleary (1999: 870) destinasyon imajını, destinasyonla ilintili olarak ziyaretçilerce sahip olunan bilgiler, hisler ve izlenimler şeklinde tanımlamaktadır. Murphy vd. (2000: 44) destinasyon imajı kavramını, potansiyel turistlerin bir destinasyonla ilintili beklentileri ile algılarının toplamı biçiminde ifade etmektedir.

Destinasyon imajı, bir destinasyonu ziyaretçilerin zihinlerinde tanımlayarak destinasyonla ilintili bilinenler ile bu bilinenlere ilişkin iyi ya da kötü biçimindeki değerlendirilmeleri bütünleştirici zihinsel bir ağıdır (Avcıkurt, 2004: 2). Destinasyon pazarlaması kapsamında pazarlamacıların konumlandırma stratejilerini etkili biçimde hazırlamaları önemliliğe sahiptir. Nitekim destinasyona yönelik ortaya çıkan imaj, destinasyonun geleceğinin tespiti noktasında temel bir unsur olup pazarlamacıların destinasyon imajını pozitif yönde geliştirmelerine yönelik çalışmalarda bulunmaları gereklidir (Ersoy, 2014: 972-974)

Son yıllarda dünyada gerçekleştirilen turizmle ilgili araştırmalarda, destinasyon imajının ziyaretçilerin destinasyon seçim süreçlerinin anlaşılması noktasında önem arz ettiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda turistler, turistik bir ziyarette bulunmadan önce, destinasyonla ilgili bir imaj ile birtakım beklentiler geliştirmektedir (Choi vd., 2011: 193).

Destinasyon imajının birtakım kendine özgü özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler şu şekilde ifade edilmektedir (Temizkan, 2005: 16-17):

- i. Destinasyon imajı oldukça yavaş biçimde değişim göstermektedir.
- ii. Destinasyon imajı, bilgi akışından üç aşamalı bir süreçle etkilenmektedir. İlk aşamada, sahip olunan inançlarla uyumsuz nitelikteki bilgiler, bilişsel bir uyumsuzluğa sebebiyet vermektedir. Bilişsel uyumsuzluğu azaltma maksadıyla turist, gelen bilgiden kaçma çabasında olmakta ve görmezden gelmektedir. Kendisine gelen bilgilerden yeterince uzakta durabilmesi halinde, imaj etkilenmeksizin olduğu gibi kalmaktadır. İkinci aşamada bilgi akışı devam etmektedir ve turist bu bilgileri kaçınılmaz biçimde almaktadır. Bu durumda, kademeli biçimde imaj değişimi ortaya çıkmaktadır. Üçüncü aşamada yeterli miktar ile yoğunlukta yeni bilgi

- alınmıştır. Bu durumda önceden sahip olunan imaj tekrardan genel bir değerlendirmeden geçirilmekte ve tamamen yeni bir imaj oluşmaktadır.
- iii. İkna edici imajın yaratılması noktasında araçlara odaklanması önemliliğe sahiptir. Bu araçlardan uzunca bir süre ve yoğun biçimde faydalanılması, son derece etkili bir odaklanma sürecini gerekli kılmaktadır.
  - iv. Destinasyonla ilintili genel imaja yönelik unsurların az olması, bağımsız bir imaj yaratımı ihtimalini düşürmektedir.
  - v. Etkili olma maksadıyla gerçekleştirilen destinasyon imajı değişikliği, sahip olunan imajın değerlendirilmesine bağlıdır. Sahip olunan imajın iyi tanınması ve pozitif yönlerinin kuvvetlendirilmesi, buna karşılık negatif yönlerininse değiştirilmesi son derece önemlidir.
  - vi. En pozitif imaja sahip olan destinasyonlar, ziyaretçilerin gereksinmelerini en etkili şekilde tatmin edebilecek seviyede olmaktadır. Bu nedenle, destinasyon imajı ne denli iyiyse, destinasyonun tercih edilme ihtimali de o denli yüksek olmaktadır.

Kuvvetli ve pozitif bir imaja sahip olan destinasyonların elde edebilecekleri birtakım faydalar mevcuttur. Bu faydalar şu şekildedir (Atay, 2003: 132):

- i. Pazara sunulmuş olan standart ürün ve hizmetlere kıyasla daha yüksek fiyata ve kar marjına sahip olabilmektedir.
- ii. Kendini rakiplere kıyasla daha kolay biçimde farklılaştırabilmektedir.
- iii. Katma değer hissi uyandırması suretiyle, ziyaretçileri kendisine çekebilmeğe olup onları ürün ve hizmet satın alımına yönlendirebilmektedir.
- iv. Beklentilerini gerçekleştirme noktasında arzulu olan potansiyel ziyaretçilerin harekete geçmeleri konusunda güven vermektedir.
- v. Ziyaretçilerin destinasyona yeniden ziyarette bulunmaları niyetini pozitif yönlü olarak etkilemekte olup bu doğrultuda ziyaretçilerin destinasyona ilişkin sadakatleri artış göstermektedir.
- vi. Bir turistik ürün konumunda bulunmasının yanı sıra, ziyaretçilere statü kazandırmakta olan bir bölge biçiminde mevcut durumunu geliştirebilmektedir.

Destinasyon imajının oluşması noktasında temelde iki nokta vardır. İlk olarak, fertler tarafından belli bir destinasyona daha evvelden bir ziyarette bulunulmamış ya da destinasyonla ilintili herhangi bir tanıtım ya da reklamlarla karşılaşmamış olsa bile, turistler destinasyon hususunda belli bir imaj algısına sahip olabilir. İkinci olarak, destinasyona yönelik yapılan ziyaretin öncesi ile sonrasına ilişkin destinasyon imajında farklılıklar yaşanabilir. Bu doğrultuda, özellikle pazarlama stratejilerinin geliştirilmesinde destinasyona ziyarette bulunanlarla ziyaret gerçekleştirmeyenlerin imajlarının birbirinden ayrılarak incelemeye tabi tutulması önemliliğe sahiptir (Echtner ve Ritchie, 2003: 39).

Bireylerin zihinlerinde belirli bir köy, kasaba, şehir, bölge, ülke veya kıtaya ilgili genel bir ortak imaj ortaya çıkabilmektedir. Destinasyon imajı, edinilen bilgi

ve deneyimlerin yanı sıra güdülenmenin de etkisi doğrultusunda oluşmaktadır. Ziyaretçiler bilgi çeşitliliği ve bilgi kanalları vasıtasıyla sağlanan aktarımlardan dolayı belirli bir destinasyona ilişkin olarak birden çok imaj algısına sahip olabilir. Bu bağlamda, ziyaretçilerin beklentilerinin, destinasyonla ilintili zihinlerinde oluşan imaj ya da imajlar kapsamında biçimlendiği söylenebilir. Ziyaretçilerin bir destinasyona gitmeden önce zihinlerinde oluşturdukları imajla, destinasyona ziyarette bulduklarında edindikleri deneyimin sonucu olarak meydana gelen imaj algısı arasında fark bulunması muhtemeldir (Yamaç, 2015: 20).

Destinasyon imajı, ziyaretçilerin algısal/bilişsel ve duygusal yorumlarının sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda destinasyon imajı; fertlerin destinasyonla ilintili sahibi buldukları bilgiler ile inançlarını yansıtmakta olan algısal/bilişsel değerlendirmeler ile destinasyona ilişkin hislerini ifade eden duygusal değerlendirmeler aracılığıyla biçimlenmektedir. Algısal/bilişsel ve duygusal bileşenler, destinasyon imajının bir bütün halinde pozitif veya negatif olarak algılanmasına sebebiyet vermektedir (Beerli ve Martin, 2004: 624).

İmaj konusunda çalışma yapanların çoğu, imaj yapısının hem algısal/bilişsel hem de duygusal değerlendirmelerin sonucu meydana geldiğinden bahsetmektedir. Algısal/bilişsel değerlendirmeler, ziyaretçilerin bir destinasyonla ilintili özellikler noktasındaki inançları veya bilgilerini belirtmektedir. Duygusal değerlendirmelerse, ziyaretçilerin destinasyonla ilgili duyguları ya da destinasyona bağlanmaları ile bağlantılıdır. Bu bağlamda imajın yapısı, bir destinasyonun algısal/bilişsel biçimde değerlendirilmesi ile bilişsel davranışlarca şekillendirilmiş olan duygusal davranışlara bağlıdır. Bu doğrultuda ortaya çıkan destinasyonun genel (bütünsel) imajıysa hem bilişsel hem de duygusal değerlendirmelerin bir neticesi şeklindedir (Baloğlu ve McCleary, 1999: 870).

## 1.2. Ziyaretçi Memnuniyeti

Bir destinasyona gelen ziyaretçi, sürekli şekilde ikamet etmekte olduğu ve gereksinmelerini karşıladığı bölgelerin dışına on iki ayı aşmayacak şekilde gidilmekte olan bölgeye ziyaret amacı doğrultusunda seyahatte bulunan kişidir. Bu doğrultuda ziyaretçi; turist, günübirlikçi ve diğer seyahatte bulunanlarının tümünden meydana gelen bir kavramdır (Dosswell, 2002; Goeldner vd., 2000). Müşteriler sadakatleri doğrultusunda durgun sadakatli, gizli sadakatli, aranan sadakatli ve sadakatsiz müşteriler şeklinde dört temel kategoriye ayrılmaktadır. Buna göre; duygusal bağlılığı bulunmadan bir hizmeti tekrar satın alanlar durgun sadakatli, bir hizmete bağlılığı olup sıklıkla satın almayanlar gizli sadakatli, duygusal bağlılığı bulunmakla birlikte yüksek sıklık ile aynı hizmeti satın alanlar aranan sadakatli, bir hizmete ilişkin bağlılığı ile tekrardan satın alma amacı olmayanlar sadakatsiz müşterilerdir (Griffin, 1995). Bu bağlamda bir destinasyonu ziyaret edenler, aranan sadakatli müşteriler içerisinde değerlendirilmektedir.



Memnuniyet, satın alınmış olan ürün/hizmete yönelik beklenen tüm yararların edinilmesi sonucu ortaya çıkmakta olan mutluluk, sevinç vb. duyguları kapsayan psikolojik bir kavramdır (Pizam ve Taylor, 1999: 327). Ziyaretçi memnuniyeti ise bir destinasyona yönelik yapılan ziyaretin sonucu olarak ziyaretçide ortaya çıkan duygusal bir durumdur (Baker ve Crompton, 2000). Bu memnuniyet, kişinin beklentileriyle gidilen destinasyonda ortaya çıkan durumun karşılaştırılması sonucu oluşmaktadır (Chon, 1990).

Bir destinasyona ziyarette bulunan turistlerin sadakate sahip müşteriler arasında olmalarıyla ilintili çalışmalar yapılmakta olup bu doğrultuda ziyaretçi memnuniyetinin düzeyinin yükseltilmesi noktasında çaba sarf edilmektedir. Nitekim ziyaretçi memnuniyeti, ziyaret esnasında yapılan harcamalarla ileride oluşabilecek sadakat durumunu etkilemekte olduğundan büyük bir öneme sahiptir (Huh vd., 2006; Kozak ve Rimington, 2000).

Bir destinasyona ilişkin yapılmış olan ziyaretten memnun kalan kişiler, o destinasyona tekrardan ziyarette bulunma, arkadaşları ya da akrabalarına destinasyonu tavsiye etme hususunda daha fazla istekli olmaktadır (Lee ve Beeler, 2009; Kim ve Brown, 2012). Bu sebeple, ziyaretçilerin devamlılığının sağlanması ve ziyaretçilerin tatmin olmaları doğru orantılı durumdadır. Bu bağlamda destinasyondaki işletmelerce ziyaretçi memnuniyetinin arttırılmasına ilişkin çeşitli faaliyetlerde bulunularak, sadakatli ziyaretçilerin ortaya çıkmasına çaba sarf edilmektedir (Fornell, 1992).

Literatürde destinasyona ilişkin memnuniyet, tatmin ve sadakat gibi kavramların aynı anlamda kullanılabilenekte olduğu görülmektedir. Tatmin ve memnuniyet kavramları özünde birbirine benzemekle birlikte, ziyaretçi beklentilerinin ne kadar karşılandığıyla ilgilidir. Sadakatse ziyaretçilerin destinasyona tekrardan ziyarette bulunmaları ve destinasyona ilişkin olarak başkalarına pozitif bilgiler sunmalarıyla ilintilidir (McDowall, 2010: 27). Ziyaretçi memnuniyeti, tekrardan ziyarette bulunmayı etkileyebilmektedir. Ancak böyle bir memnuniyetin yeniden ziyaretle sonuçlanacağına dair bir garanti bulunmamaktadır. Zira yüksek seviyede destinasyon memnuniyetine sahip kişiler, yeni deneyimler elde etmek üzere başka destinasyonlara ziyarette bulunabilmektedir (Croes vd., 2010: 120).

### 1.3. Destinasyon İmajı ve Ziyaretçi Memnuniyeti İlişkisi

Destinasyon imajı ve ziyaretçi memnuniyeti ilişkisine yönelik olarak literatürde yapılmış olan çeşitli araştırmalar bulunmaktadır (Baloğlu ve McCleary, 1999; Bigne vd., 2001; Lee vd., 2005; Chen ve Tsai, 2007; Chi ve Qu, 2008; Dalkılıç, 2012). Baloğlu ve McCleary (1999) tarafından yapılan çalışmada destinasyon imajının, ziyaretçi memnuniyeti ve ziyaretçi sadakati konuları ile ilişkili olduğu ifade edilmiş ve destinasyon imajının destinasyon seçimine ilişkin karar ve tekrar ziyaret etme niyeti üzerinde etkisi bulunduğu belirtilmiştir. Bigne vd. (2001) tarafınca yapılmış olan çalışmada, destinasyon imajının algılanan kalite, ziyaretçi

tatmini ve yeniden ziyaret etme niyetinin yordayıcısı olduğu sonucuna erişilmiştir. Lee vd. (2005) tarafınca yapılan araştırmada destinasyona ilişkin algılanan değerlerin destinasyon imajının sonucu olduğu belirtilerek, bu doğrultuda pozitif destinasyon imajının yüksek derecede ziyaretçi memnuniyeti ile yeniden ziyaret etme niyetine neden olduğu ifade edilmiştir. Chi ve Qu'nun (2008) çalışmasında destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyetini olumlu şekilde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Dalkılıç (2012) tarafından yapılan araştırmada algısal destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyeti ve yeniden ziyaret etme niyetiyle pozitif ilişkiye sahip olduğundan bahsedilmiştir.

## 2. Yöntem

Çalışmanın bu kısmında araştırmanın yöntemi ile ilintili olarak evren ve örneklem, model ve hipotezler, veri toplama araçları ve verilerin analizinden bahsedilmektedir.

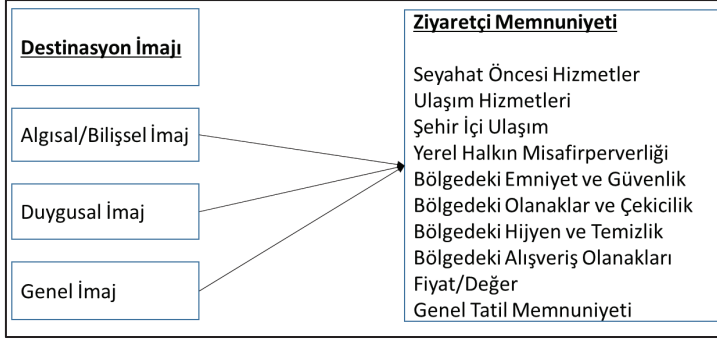
### 2.1. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini, Mardin destinasyonuna din, tarih ve kültür turizmi kapsamında ziyarette bulunan yerli turistler meydana getirmektedir. 2018'in ilk 6 ayında Mardin şehrini yaklaşık 500.000 kişi ziyaret etmiş olup bu bağlamda tesadüfi örnekleme yöntemiyle Şubat 2018 ile Ağustos 2018 tarihleri arasında 570 kişiyle anket uygulaması gerçekleştirilmiş ve uygun bulunan 403 anket formu ile analiz sürecine devam edilmiştir.

Katılımcıların 116'sı 18-25 yaş grubunda, 110'u 26-34 yaş grubunda, 84'ü 35-44 yaş grubunda, 55'i 45-54 yaş grubunda ve 38'i 55 ve üzeri yaş grubunda yer almaktadır. 169'u kadın, 234'ü erkektir. 178'i bekâr, 194'ü evli, 31'i boşanmış veya duldur. Katılımcıların 35'i ilköğretim mezunu, 56'sı ortaokul mezunu, 112'si lise mezunu, 46'sı ön lisans mezunu, 122'si lisans mezunu, 32'si yüksek lisans mezunudur. 24'ü işsiz, 64'ü öğrenci, 28'i emekli, 98'i serbest meslek erbabı, 71'i öğretmen/akademisyen, 50'si memur, 36'sı ev hanımıdır, 32 kişi ise diğer bir mesleğe sahiptir. Katılımcıların 199'u 2.500 TL altında, 125'i 2.501-5.000 TL arasında, 48'i 5.001-7.500 TL arasında, 31'i 7.501 TL ve üzerinde aylık kişisel gelire sahiptir. 100'ü yalnız, 73'ü eşiyile, 120'si çocuklarla beraber ailesiyle, 110'u arkadaşı/arkadaşlarıyla seyahati gerçekleştirmiştir. Katılımcıların 64'ü 1 haftadan kısa, 115'i 1 hafta, 83'ü 2 hafta, 59'u 3 hafta, 82'si 4 hafta ve üzerinde süreyle tatil yapmaktadır. 46'sı Mardin'i daha önce hiç ziyaret etmemiş, 47'si 1 kez, 72'si 2 kez, 43'ü 3 kez, 195'i 4 kez veya daha fazla Mardin'e ziyarette bulunmuştur. Katılımcıların 32'si 3 yıldızlı otelde, 32'si 4 yıldızlı otelde, 34'ü 5 yıldızlı otelde, 68'i apart otelde, 183'ü akrabasının/arkadaşının evinde kalmış, 54'ü diğer seçeneğini işaretlemiştir. Katılımcıların 162'si uçakla, 148'i otobüsle, 93'ü hususi otomobille Mardin'e gelmiştir. 123'ü dinlenme-eğlence maksadıyla, 144'ü kültürel/tarihi/dini turizm kapsamında, 34'ü iş toplantısı, konferans, fuar vb. maksadıyla, 102'si başka bir amaçla Mardin'e gelmiştir.

## 2.2. Model ve Hipotezler

Araştırma için geliştirilmiş olan model, Şekil 1'de gösterilmektedir.



Şekil 1. Araştırma Modeli

Şekil 1'deki model doğrultusunda araştırmanın hipotezleri şu şekilde oluşturulmuştur:

H1: Destinasyon imajı algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır.

H1a: Algısal/Bilişsel imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır.

H1b: Duygusal imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır.

H1c: Genel imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır.

## 2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında veri toplama aracı olarak anket formu kullanılmıştır. Ankette yer alan ölçeklere ilişkin tanımlayıcı bilgiler aşağıda sunulmaktadır.

### 2.3.1. Destinasyon İmajı Ölçeği

Mardin'in destinasyon imajını tespit etmek üzere Baloğlu (1996) tarafından geliştirilen "Destinasyon İmajı Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçeğin içinde iki alt ölçek bulunmaktadır. İlk ölçek 14 maddeden meydana gelmekte olup 13 madde algısal/bilişsel imaj ile ilgili, kalan bir madde ise genel imaj ile ilintilidir. İkinci ölçek ise, 4 maddeden oluşan duygusal imaj şeklindedir. Ölçekte yer alan tüm maddeler 5'li Likert Sistemi ile ölçülmektedir. Ölçek maddelerin genel ortalaması  $X=3,9654$ 'tür. Bu durumda katılımcıların Mardin destinasyonuna yönelik destinasyon imajının oldukça yüksek seviyede olduğu ifade edilebilir. Alt ölçekler bakımından değerlendirildiğinde, Algısal İmaj ( $X=4,0460$ ); Genel İmaj ( $X=4,1687$ ); Duygusal İmaj ( $X=3,6526$ ) ortalamaya sahiptir.

Yapılan faktör analizi sonucunda, Algısal İmaj için KMO değeri 0,838 ve Bartlett Küresellik Testi sonucunda ki-kare değeri 1558,232; serbestlik derecesi 78 ve  $p < 0,001$  şeklinde saptanmıştır. Açıklanan varyans %55,33'tür. Keşfedici faktör analizi neticesinde Algısal İmaj için Kalite ve Çekicilik ( $\alpha=0,828$ ), Altyapı ve Olanaklar ( $\alpha=0,618$ ) ile Elverişlilik ( $\alpha=0,582$ ) şeklinde üç alt boyut tespit edilmiştir. Duygusal İmaj için ise KMO değeri 0,738 ve Bartlett Küresellik Testi sonucunda ki-kare değeri 520,395; serbestlik derecesi 6 ve  $p < 0,001$  biçiminde tespit edilmiştir. Açıklanan varyans %62,14'tür. Keşfedici faktör analizi sonucunda Duygusal İmaj'ın ( $\alpha=0,795$ ) tek faktörlü yapıya sahip olduğu görülmüştür.

### 2.3.2. Ziyaretçi Memnuniyeti Ölçeği

Ziyaretçi memnuniyetiyle ilgili ölçek hazırlanırken, literatürde yer alan farklı araştırmalardan (Weiermair, 2000; Kozak, 2001; Choi ve Chu, 2001; Poon ve Low, 2005; Yoon ve Uysal, 2005; Wang ve Qu, 2006; Tak vd., 2007; Güngör, 2010) yararlanılarak, karma bir ölçek meydana getirilmiştir. Ölçekte yer alan tüm maddeler 5'li Likert Sistemi ile ölçülmektedir. Ölçek maddelerin genel ortalaması  $X=3,8757$ 'dir. Buna göre, katılımcıların Mardin destinasyonundan yüksek düzeyde memnun oldukları söylenebilir. Ölçekte 44 madde ve 10 alt boyut yer almaktadır. Seyahat Öncesi Hizmetler ( $X=3,5931$ ); Mardin'e/Mardin'den Ulaşım Hizmetleri ( $X=3,7779$ ); Şehir İçi Ulaşım ( $X=3,6819$ ); Bölgedeki Yerel Halkın Misafirperverliği ( $X=4,4417$ ); Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik ( $X=3,8784$ ); Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik ( $X=3,8856$ ); Bölgedeki Hijyen ve Temizlik ( $X=3,7436$ ); Bölgedeki Alışveriş Olanakları ( $X=3,9429$ ); Fiyat/Değer ( $X=3,7816$ ) ve Genel Tatil Memnuniyeti ( $X=4,4078$ ) şeklinde ortalamaya sahiptir.

Yapılan faktör analizine göre, KMO değeri 0,845 ve Bartlett Küresellik Testi sonucunda ki-kare değeri 7891,522; serbestlik derecesi 406 ve  $p < 0,001$  şeklinde saptanmıştır. Açıklanan varyans %76,98'dir. Faktör analizi sırasında faktörü yükü 0,5'in altında kalan 15 ifade analiz sürecinden çıkarıldıktan sonra 9 faktörlü yapı ortaya çıkmış, Bölgedeki Hijyen ve Güvenlik boyutu elenmiştir. Keşfedici faktör analizi neticesinde ortaya çıkan yapı Şehir İçi Ulaşım ( $\alpha=0,873$ ), Seyahat Öncesi Hizmetler ( $\alpha=0,799$ ), Fiyat/Değer ( $\alpha=0,905$ ), Genel Tatil Memnuniyeti ( $\alpha=0,926$ ), Yerel Halkın Misafirperverliği ( $\alpha=0,894$ ), Mardin'e Ulaşım Hizmetleri ( $\alpha=0,840$ ), Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik ( $\alpha=0,799$ ), Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik ( $\alpha=0,892$ ) ve Bölgedeki Alışveriş Olanakları ( $\alpha=0,768$ ) şeklindedir.

### 2.4. Verilerin Analizi

Hazırlanan anket formu vasıtasıyla elde edilen veriler, SPSS-22 bilgisayar programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Bu doğrultuda, çalışma kapsamında tanımlayıcı istatistikler, frekans analizleri, güvenilirlik analizi, keşfedici faktör analizi ve regresyon analizinden faydalanılmıştır.

### 3. Bulgular

Mardin'e ilişkin destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyeti üzerindeki etkisine yönelik hipotezleri test etmek üzere doğrusal regresyon analizleri yapılmıştır. Burada ana hipotez; "H1: Destinasyon imajı algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır." şeklindedir.

İlk olarak algısal destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyeti üzerindeki etkisine ilişkin "H1a: Algısal/Bilişsel imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır." hipotezine yönelik regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 1'de görülmektedir.

**Tablo 1.** Algısal/Bilişsel Destinasyon İmajının Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerindeki Etkisine Yönelik Regresyon Analizleri

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişkenler	Beta	P- değeri	Düz. R2	F-değeri	P- değeri
Şehir İçi Ulaşım	Kalite ve Çekicilik	0,163	0,001*	0,221	38,972	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,360	0,000*			
	Elverişlilik	0,061	0,215			
Seyahat Öncesi Hizmetler	Kalite ve Çekicilik	0,026	0,583	0,297	57,615	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,466	0,000*			
	Elverişlilik	0,155	0,001*			
Fiyat/Değer	Kalite ve Çekicilik	0,099	0,039*	0,288	55,121	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,195	0,000*			
	Elverişlilik	0,386	0,000*			
Genel Tatil Memnuniyeti	Kalite ve Çekicilik	0,455	0,000*	0,410	93,994	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,322	0,000*			
	Elverişlilik	-0,010	0,823			
Yerel Halkın Misafirperverliği	Kalite ve Çekicilik	0,618	0,000*	0,420	98,042	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,092	0,028*			
	Elverişlilik	-0,017	0,698			
Mardin'e Ulaşım Hizmetleri	Kalite ve Çekicilik	0,281	0,000*	0,243	44,116	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,274	0,000*			
	Elverişlilik	0,078	0,109			
Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik	Kalite ve Çekicilik	0,204	0,000*	0,211	36,836	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,347	0,000*			
	Elverişlilik	0,006	0,911			
Bölgedeki Emniyet ve	Kalite ve Çekicilik	0,172	0,001*	0,110	17,563	0,000*

Güvenlik	Altyapı ve Olanaklar	0,250	0,000*			
	Elverişlilik	-0,027	0,605			
Bölgedeki Alışveriş Olanakları	Kalite ve Çekicilik	0,312	0,000*	0,228	40,648	0,000*
	Altyapı ve Olanaklar	0,242	0,000*			
	Elverişlilik	0,047	0,342			

Tablo 1’de görüldüğü üzere, Algısal/Bilişsel İmaj’ı meydana getiren faktörlerden en az birinin tüm Ziyaretçi Memnuniyeti boyutları üzerinde etkisi vardır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Şehir İçi Ulaşım boyutunun %22,1’ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,163; Altyapı ve Olanaklar=0,360) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Altyapı ve Olanaklar ile Elverişlilik boyutları, Seyahat Öncesi Hizmetler boyutunun %29,7’sini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Altyapı ve Olanaklar=0,466; Elverişlilik=0,155) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik, Altyapı ve Olanaklar ile Elverişlilik boyutları, Fiyat/Değer boyutunun %28,8’ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,099; Altyapı ve Olanaklar=0,195; Elverişlilik=0,386) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Genel Tatil Memnuniyeti boyutunun %41’ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,455; Altyapı ve Olanaklar=0,322) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Yerel Halkın Misafirperverliği boyutunun %42’sini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,618; Altyapı ve Olanaklar=0,092) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Mardin’e Ulaşım Hizmetleri boyutunun %24,3’ünü açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,281; Altyapı ve Olanaklar=0,274) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik boyutunun %21,1’ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,204; Altyapı ve Olanaklar=0,347) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik boyutunun %11’ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,172; Altyapı ve Olanaklar=0,250) etkisi bulunmaktadır. Algısal/Bilişsel İmaj’ın Kalite ve Çekicilik ile Altyapı ve Olanaklar boyutları, Bölgedeki Alışveriş Olanakları boyutunun %22,8’ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (Kalite ve Çekicilik=0,312; Altyapı ve Olanaklar=0,242) etkisi bulunmaktadır. Elde edilen bulgulara göre, “H1a: Algısal/Bilişsel imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır.” hipotezi kabul edilmiştir.

İkinci olarak algısal destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyeti üzerindeki etkisine ilişkin “H1b: Duygusal imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır.” hipotezine yönelik regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 2’de görülmektedir.

**Tablo 2.** Duygusal Destinasyon İmajının Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerindeki Etkisine Yönelik Regresyon Analizleri

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	Beta	p-değeri	Düz. R2	F-değeri	P-değeri
Şehir İçi Ulaşım	Duygusal İmaj	0,242	0,000*	0,056	24,849	0,000*
Seyahat Öncesi Hizmetler	Duygusal İmaj	0,306	0,000*	0,091	41,334	0,000*
Fiyat/Değer	Duygusal İmaj	0,220	0,000*	0,046	20,341	0,000*
Genel Tatil Memnuniyeti	Duygusal İmaj	0,441	0,000*	0,192	96,694	0,000*
Yerel Halkın Misafirperverliği	Duygusal İmaj	0,375	0,000*	0,139	65,821	0,000*
Mardin'e Ulaşım Hizmetleri	Duygusal İmaj	0,327	0,000*	0,105	48,165	0,000*
Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik	Duygusal İmaj	0,206	0,000*	0,040	17,83	0,000*
Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik	Duygusal İmaj	0,347	0,000*	0,118	54,823	0,000*
Bölgedeki Alışveriş Olanakları	Duygusal İmaj	0,272	0,000*	0,071	31,93	0,000*

Tablo 2'de görüldüğü üzere, Duygusal İmaj'ın tüm Ziyaretçi Memnuniyeti boyutları üzerinde etkisi vardır. Duygusal İmaj, Şehir İçi Ulaşım boyutunun %5,6'sını açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,242) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Seyahat Öncesi Hizmetler boyutunun %9,1'ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,306) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Fiyat/Değer boyutunun %4,6'sını açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,220) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Genel Tatil Memnuniyeti boyutunun %19,2'sini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,441) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Yerel Halkın Misafirperverliği boyutunun %13,9'unu açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,375) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Mardin'e Ulaşım Hizmetleri boyutunun %10,5'ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,327) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik boyutunun %4'ünü açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,206) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik boyutunun %11,8'ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,347) etkisi bulunmaktadır. Duygusal İmaj, Bölgedeki Alışveriş Olanakları boyutunun %7,1'ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,272) etkisi bulunmaktadır. Elde edilen bulgulara göre, "H1b: Duygusal imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır." hipotezi kabul edilmiştir.

Son olarak genel destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyeti üzerindeki etkisine ilişkin "H1c: Genel imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır." hipotezine yönelik regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 3'te görülmektedir.



**Tablo 3.** Genel Destinasyon İmajının Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerindeki Etkisine Yönelik Regresyon Analizleri

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	Beta	P-değeri	Düz. R <sup>2</sup>	F-değeri	P-değeri
Şehir İçi Ulaşım	Genel İmaj	0,179	0,000*	0,030	13,271	0,000*
Seyahat Öncesi Hizmetler	Genel İmaj	0,187	0,000*	0,032	14,492	0,000*
Fiyat/Değer	Genel İmaj	0,147	0,003*	0,019	8,822	0,003*
Genel Tatil Memnuniyeti	Genel İmaj	0,442	0,000*	0,194	97,589	0,000*
Yerel Halkın Misafirperverliği	Genel İmaj	0,303	0,000*	0,090	40,618	0,000*
Mardin'e Ulaşım Hizmetleri	Genel İmaj	0,238	0,000*	0,054	24,106	0,000*
Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik	Genel İmaj	0,260	0,000*	0,065	28,990	0,000*
Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik	Genel İmaj	0,173	0,000*	0,028	12,417	0,000*
Bölgedeki Alışveriş Olanakları	Genel İmaj	0,172	0,001*	0,027	12,244	0,001*

Tablo 3'te görüldüğü üzere, Genel İmaj'ın tüm Ziyaretçi Memnuniyeti boyutları üzerinde etkisi vardır. Genel İmaj, Şehir İçi Ulaşım boyutunun %3'ünü açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,179) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Seyahat Öncesi Hizmetler boyutunun %3,2'sini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,187) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Fiyat/Değer boyutunun %1,9'unu açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,147) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Genel Tatil Memnuniyeti boyutunun %19,4'ünü açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,442) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Yerel Halkın Misafirperverliği boyutunun %9'unu açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,303) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Mardin'e Ulaşım Hizmetleri boyutunun %5,4'ünü açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,238) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Bölgedeki Olanaklar ve Çekicilik boyutunun %6,5'ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,260) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Bölgedeki Emniyet ve Güvenlik boyutunun %2,8'ini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,173) etkisi bulunmaktadır. Genel İmaj, Bölgedeki Alışveriş Olanakları boyutunun %2,7'sini açıklamakta ve boyut üzerinde pozitif (0,172) etkisi bulunmaktadır. Elde edilen bulgulara göre, "H1c: Genel imaj algılamalarının, ziyaretçi memnuniyeti üzerinde pozitif etkisi vardır." hipotezi kabul edilmiştir.

### Sonuç

Destinasyon imajı ve ziyaretçi memnuniyeti arasında anlamlı ve pozitif yönlü ilişki olduğuna yönelik literatürde çeşitli araştırma sonuçları bulunmaktadır (Cooper vd., 1998; Baloğlu ve McCleary, 1999; Bigne vd., 2001; Lee vd., 2005; Chen ve Tsai, 2007; Chi ve Qu, 2008; Güçer, 2010; Dalkılıç, 2012; Önal, 2015; Timur, 2015; Umur, 2015).

Yapılan bu çalışma sonucunda, Mardin şehrine ilişkin destinasyon imajının Mardin'e gelen turistlerin ziyaretçi memnuniyetleri üzerinde anlamlı ve pozitif etkisi bulunduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre; algısal/bilişsel imaj, duygusal imaj ve genel imajın bütün ziyaretçi memnuniyeti boyutları üzerinde anlamlı ve pozitif yönlü etkisi vardır. Bu sonuç, yukarıda bahsedilmiş olan önceki çalışmaların sonuçları ile paralel ve uyumludur. Bu bağlamda, destinasyon imajı ile ziyaretçi memnuniyeti arasındaki ilişkiye yönelik olarak gerçekleştirilmiş olan bu çalışmada tespit edilen sonuçların, alanyazında önceden yapılmış olan araştırmaların bulgularını desteklediği söylenebilir.

Sonuç olarak; Mardin şehrini ziyaret eden turistlerin destinasyon imajı algılarının ziyaretçi memnuniyeti üzerinde etkisi bulunup bulunmadığına ilişkin olarak gerçekleştirilmiş olan bu araştırma neticesinde literatürle uygulamaya katkı sağlayacak önemli bulgulara erişilmiştir. Bu araştırma sonucunda Mardin'e ziyarette bulunan turistlerin destinasyon imajı algılarının ziyaretçi memnuniyetlerini etkilediği neticesi elde edilmiştir. Bu bağlamda, çalışmada elde edilmiş olan bulgular alanyazındaki önceki çalışmaların bulgularıyla benzeşmektedir ve tespit edilen neticelerin hem ileride yapılacak olan araştırmalar hem de destinasyonda faaliyette bulunan turizmciler ve destinasyon yöneticileri bakımından fayda sağlayacağı öngörülmektedir.

Ülkemiz bir turizm cenneti olup Türkiye'nin hemen her yöresine birtakım nedenlerle her sene çok sayıda turist ziyarette bulunmaktadır. Mardin ise özellikle tarihi ve kültürel zenginlikleri sebebiyle gerek yurt içi gerekse de yurt dışından pek çok ziyaretçinin uğradığı önemli bir destinasyon konumundadır. Bu araştırmanın sonucunda elde edilmiş olan bulgulara göre; destinasyon imajının ziyaretçi memnuniyetini anlamlı ve pozitif yönlü olarak etkilemesinden ötürü, Mardin şehrinde faaliyette bulunan turizmciler ile destinasyon yöneticilerinin Mardin'in destinasyon imajını kuvvetlendirici aktivitelerde bulunmaları gerek Mardin şehrine yıl içerisinde daha çok sayıda ziyaretçinin gelmesini sağlayabilecek gerekse de ziyaretçilerin Mardin destinasyonuna yönelik memnuniyetlerinin artması hususunda faydalı olabilecektir.

Bu çalışma sadece Mardin şehrinde ve Mardin'e ziyarette bulunan yerli turistler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bunun yanında çalışma belli bir zaman dilimi içerisinde yapılmıştır. Bu nedenle araştırmanın neticeleri tam olarak genellenememektedir. Bu doğrultuda Mardin ile ilintili bir genellemenin gerçekleştirilebilmesi hususunda yılın değişik zamanlarında ve hem yerli hem de yabancı ziyaretçiler üzerinde benzer araştırmaların yapılması önemli bir konudur. Bununla birlikte gelecekte gerçekleştirilebilecek olan araştırmalara ilişkin birtakım önerilerde bulunulabilir. Öncelikli olarak Mardin destinasyonuna yönelik pazarlama aktivitelerinin planlanması, etkili biçimde hedef kitlenin belirlenerek destinasyonun konumlandırılması, destinasyonla ilgili pazarlama karması elemanlarının etkin şekilde saptanmasına ilişkin çalışmalarda bulunulabilir. Ayrıca, aynı ya da benzer bir araştırmanın Mardin destinasyonunu ziyarette bulunan

yabancı turistler üzerinde uygulanmasıyla, yerli ve yabancı turistler arasında Mardin'e yönelik anlamlı farklılıkların olup olmadığı belirlenebilir. Bununla beraber, Mardin'e yönelik olarak destinasyon aidiyeti, destinasyon sadakati, ağızdan ağıza pazarlama, davranışsal niyet vb. daha spesifik konulara ilişkin çalışmalar yapılabilir.

### Kaynakça

- Albayrak T. ve Caber M. (2011). Önem-performans analizi: Destinasyon yönetimine dair bir örnek. *Ege Akademik Bakış*, 11, 627-638.
- Atay, L. (2003). *Turistik destinasyon pazarlaması ve bir alan uygulaması*. Yayınlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Avcı Kurt, C. (2004). *Ülke imajı ve turizm ilişkisi – Türkiye örneği, turistik yerlerin (destinasyonların) pazarlanması*. Haftasonu Turizm Konferansı (IX). Erciyes Üniversitesi, Nevşehir, 17-19 Ekim, 1-17.
- Baker, D. A. and Crompton, J. L. (2000). Quality, satisfaction, and behaviour intentions. *Annals of Tourism Research*, 27(3), 785-804.
- Baloğlu, Ş. (1996). *An empirical investigation of determinants of tourist destination image*. Unpublished doctoral dissertation, Polytechnic Institute and State University, Virginia, USA.
- Baloğlu, Ş. and McCleary, K.W. (1999). A model of destination image formation. *Annals of Tourism Research*, 26(4), 868-897.
- Beerli, A. and Martin, J.D. (2004). Tourists' characteristics and the perceived image of tourist estimations: a quantitative analysis: a case study of Lanzarote, Spain. *Tourism Management*, 25(5), 623-636.
- Bigne, J.E., Sanchez, M.I. and Sanchez, J. (2001). Tourism image, evaluation variables and after purchase behaviour: inter-relationship. *Tourism Management*, (22), 607-616.
- Buhalis, D. (2000). Marketing the competitive destination of the future. *Tourism Management*, (21), 97-116.
- Chen, C.F. and Tsai, D.C. (2007), How destination image and evaluative factors affect behavioural intentions?, *Tourism Management*, 28, 1115-1122.
- Chi, C. and Qu, H. (2008). Examining the structural relationships of destination image, tourist satisfaction and destination loyalty: An integrated approach. *Tourism Management*, 29(4), 624-636.
- Choi, T. Y. and Chu, R. (2001). Determinants of hotel guests' satisfaction and repeat patronage in the Hong Kong hotel industry. *Hospitality Management*, (20), 277-297.
- Choi, J.G., Tkachenko, T. and Sil, S. (2011). On the destination image of Korea by Russian tourists. *Tourism Management*, (32), 193-194.
- Chon, K. S. (1990). The role of destination image in tourism: A review and discussion. *The Tourist Review*, (2), 2-9.
- Coltman, M.M. (1989). *Tourism marketing*. New York: Van Nostrand Reinhold.
- Croes, R., Shani, S. A. and Walls, A. (2010). The value of destination loyalty: Myth or reality? *Journal of Hospitality Marketing*, 19(2), 115-136.

- Çevirgen, M. (2014). *Medikal turizm destinasyonu yönetimi kamu – özel karşılaştırması: Bursa ili destinasyonu*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Beykent Üniversitesi, İstanbul.
- Dalkılıç, F. (2012) *Algılanan destinasyon imajı ve tatminin davranışsal niyet üzerindeki etkisi: kapadokya örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Nevşehir Üniversitesi, Nevşehir.
- Echtner, C.M. and Ritchie, J.R.B. (2003). The meaning and measurement of destination image. *The Journal of Tourism Studies*, 14(1), 37-48.
- Ersoy, N. (2014). Zeugma Mozaik Müzesi'ni ziyaret eden yerli ve yabancı turistlerin destinasyon imaj algılamaları üzerine bir araştırma. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(34), 970-980.
- Fornell, C. (1992). A national customer barometer: the Swedish experience. *Journal of Marketing*, (56), 6-21.
- Gartner, W. (1993). Image formation process, in *Communication and channel systems in tourism marketing*, M. Uysal and D. Fesenmaier (Eds.), 191-215. New York: Haworth Press.
- Goeldner, R. C., Ritchie, J. R. B. and McIntosh, R. W. (2000). *Tourism - principles, practise, philosophies*. U.S.A.: JohnWiley and Sons.
- Griffin, J. (1995). *Customer loyalty: How to earn it and how to keep it*. New York: Lexington Boks.
- Gültekin, V.M. (2011). *Gaziantep turizmi ve turizm pazarlaması sorunları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep.
- Güngör, E. (2010). *Turistik yörelerden memnuniyet ve geleceğe yönelik ziyaretçi davranışları: Antalya örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi. Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Huh, J., Uysal, M. and McCleary, K. (2006). Cultural heritage destinations tourist satisfaction and market segmentation. *Journal of Hospitality and Leisure Marketing*, 14(3), 81-99.
- Hunt, J.D. (1975). Image as a factor in tourism development. *Journal of Travel Research*, 13(3), 1-7.
- Kozak, M. (2001). Repeaters' behavior at two distinct destinations. *Annals of Tourism Research*, 28(3), 784-807.
- Kozak, M. and Rimington, M. (2000). Tourist satisfaction with Mallorca, Spain, as an off-season holiday destination. *Journal of Travel Research*, (38), 260-269.
- Kim, A. K. and Brown, G. (2012). Understanding the relationships between perceived travel experiences, overall satisfaction, and destination loyalty. *An International Journal of Tourism and Hospitality Research*, 23(3), 328-347
- Lee, J. and Beeler, C. (2009). An investigation of predictors of satisfaction and future intention: Links to motivation, involvement, and service quality in a local festival. *Event Management*, (13), 17-29.
- Lee, C. K., Lee, Y. K. and Lee, B. K. (2005). Koreas destination image formed by the 2002 World Cup. *Annals of Tourism Research*, 32(4), 839-858.
- McDowall, S. (2010). International tourist satisfaction & loyalty: Bangkok, Thailand. *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, 15(1), 21-42.

- Murphy, P., Pritchard, M.P. and Smith, B. (2000). The destination product and its impact on traveller perceptions. *Tourism Management*, 21(1), 43-52.
- Pizam, A. and Taylor E. (1999). Customer satisfaction and its measurement in hospitality enterprises. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11(7), 326-339.
- Poon, W. C. and Low, K. L. (2005). Are travellers satisfied with Malaysian hotels?. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 17(3), 217-227.
- Smith, S.L.J. (1995). *Tourism analysis: a handbook*, 2<sup>nd</sup> Edition. UK: Longman.
- Swarbrooke, J. (2007). *The development and management of visitor attractions*, 2<sup>nd</sup> Edition. Oxford: Elsevier Butterworth Heinemann.
- Tak, K. H., Wan, D. and Ho, A. (2007). Tourists' satisfaction, recommendation and revisiting Singapore. *Tourism Management*, 28, 965-975.
- Taşçı, A.D.A. and Gartner, W.C. (2007). Destination image and its functional relationships. *Journal of Travel Research*, 45(4), 413-425.
- Temizkan, R. (2005). *Turist rehberlerinin Türkiye imajını algılamaları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.
- Türkay, O. (2014). *Destinasyon yönetimi*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Wang, S. and Qu, H. (2006). A study of tourists' satisfaction determinants in the context of the Pearl River. *Journal of Hospitality Marketing and Management*, 14(3), 49-58.
- Weiermair, K. (2000). The tourists' perceptions towards and satisfaction with service quality in the cross-cultural service encounter: Implications for hospitality and tourism management. *Managing Service Quality*, 10(6), 397-409.
- Yamaç, Z. (2015). *Sakarya destinasyonunun imaj algısına yönelik Sakarya üniversitesi öğrencileri üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Yoon, Y. and Uysal, M. (2005). An examination of the effects of motivation and satisfaction on destination loyalty: a structural model. *Tourism Management*, 26, 45-56.

## Yapay Zekâ Yöntemleri İle İşletmelerin Finansal Başarısızlığının Tahmin Edilmesi: Bist İmalat Sektörü Uygulaması<sup>1</sup>

Muhammed Fatih Yürük<sup>2</sup>  
İbrahim Halil Ekşi<sup>3</sup>

**Öz:** Finansal başarısızlık, işletmelerin geleceğini tehdit etmesinin yanında, başarısız işletme sayısının artması aynı zamanda ülkenin ekonomik büyümesi üzerinde olumsuz etki bırakacaktır. Mali başarısızlığı etkileyen işletme içi ve dışı birçok faktör saymak mümkündür. Başarısızlığı önceden öngörmek ve bunun neticesinde tedbirler alıp sıkıntılı durumdan kurtulmak, işletmeler açısından önemli bir yere sahiptir. Finansal başarısızlığın önceden tahmini konusunda birçok modeller geliştirilmiştir. Bu modeller daha çok istatistiki teknikler ve yapay zekâ teknikleridir. Bu çalışmada da yapay zekâ tekniklerinden olan yapay sinir ağları ve destek vektör makinaları kullanılmıştır. Ayrıca kullanılan modellerin performansları ROC eğrileri ile ölçülmüştür. Çalışmada iki modelin performansları karşılaştırılmış, yapılan sınıflandırmanın doğruluk yüzdeleri hesaplanmıştır. **Anahtar Sözcükler:** Destek Vektör Makineleri, Yapay Sinir Ağları, Yapay Zeka, Finansal Başarısızlık, ROC JEL Sınıflandırması: G17, G33

### Financial Failure Prediction of Companies Using Artificial Intelligence Methods: An Application in BIST Manufacturing Sector

**Abstract:** Financial failure will not only negatively affect the situation of company in the sector, but also the increasing number of unsuccessful companies will have a negative impact on the economic structure of the country. It is possible to count many factors inside and outside the business which affect financial failure. It has an important place for the

<sup>1</sup> Bu çalışma, M. Fatih Yürük'ün Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalında Devam Eden Doktora Tez Çalışmasından Türetilmiştir.

<sup>2</sup> Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü [mfyuruk@hotmail.com](mailto:mfyuruk@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7429-2278>,

<sup>3</sup> Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, [ekshalil@gmail.com](mailto:ekshalil@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0239-3253>

enterprises to anticipate the failure and take the measures as a result and get rid of the troubled situation. Many models have been developed to predict financial failure. These models are mostly statistical techniques and artificial intelligence techniques. In this study, artificial neural networks and support vector machines are used, which are artificial intelligence techniques. In this study, the performances of the two models were compared and the accuracy of the classification was calculated.

**Keywords:** Support Vector Machines, Artificial Neural Networks, Artificial Intelligence, Financial Failure, ROC

JEL Classification: G17, G33

## Giriş

Genel anlamda işletmenin mali yükümlülüklerini yerine getirilememesi olarak tanımlanabilecek finansal başarısızlığı sadece ilgili işletmenin mali sıkıntısı olarak değerlendirmek hatalı olacaktır. Bu başarısızlık bankaları, yatırımcıları, tedarikçileri de içeren, tüm paydaşları etkileyebilecektir. Başarısız işletmelerin sayısındaki artış ve artışın yayılması, işsizlik sayısında artışa ve ekonomik refah seviyesinin azalmasına neden olacaktır. Bu nedenle finansal başarısızlık mikro düzeyde bir kavram olmakla birlikte makro düzeyde bir etkiye sahip kavramdır. Kısacası işletmelerin finansal başarısızlığı sadece ekonomiyi ilgilendiren bir kavram değil aynı zamanda sosyolojik bir vakadır.

394

Ekonominin en küçük birimleri olarak kabul edilen firmaların sağlıklı çalışması, her anlamda önemlidir. Bilgisayar ve ağ teknolojilerinin hızlı bir şekilde büyümesi finansal sınırların azalmasını sağlamış, küreselleşen dünya ile birlikte ekonomilerde küreselleşmiştir. Bu küreselleşme olgusu işletmeleri daha yoğun ve doğru kararlar alma, isabetli stratejiler geliştirme mecburiyetine itmiştir. Yönetim kademesinin doğru ve isabetli kararlar verememesi, gelişmeleri iyi takip edememesi işletmeleri mali başarısızlığa sürükleyebilecektir. Finansal başarısızlık ya da mali sıkıntı kavramı literatüre 1960'lı yıllarda dahil olmuş, 1970'lerde yaşanan petrol kriziyle birlikte önemli bir hal almıştır. 1970'li yıllardaki petrol krizi, mali başarısızlığın önceden öngörülmesinin önemini doğurmuştur. Bahsedilen dönemlerden sonra finansal başarısızlığın tahmin edilmesine yönelik istatistikî modeller geliştirilmiş, son yıllarda ise makine öğrenmesi ve yapay zekâ odaklı çalışmalar ön plana çıkmıştır (Akkaya vd., 2009, s. 189).

İşletmelerin finansal başarısızlığa uğrama durumunu önceden tahmin edebilecek yöntem ve metotlar geliştirme, işletmeye ve işletmenin ilişki içinde olduğu paydaşlara fayda sağlayacaktır. Öngörü ve tahmin metotlarının uygulanması ile birlikte yatırımcılar yatırım kararlarında daha isabetli kararlar verecek, bankalar kredi verirken müşterilerinin gelecekte karşılaşacağı mali sıkıntıları daha önceden sezebilecek ve ona göre pozisyon belirleme imkânına sahip olacaktır. İşletmelerin yönetim kademesinde bulunan yöneticilerin karar mekanizmasının etkili işleme önemli bir durumdur. Yöneticiler tahmin modellerini kullanarak işletmelerinin finansal durumları hakkında bilgi sahibi olacaktır. Modeller yardımıyla elde ettikleri veriler ile gelecekte



karşılaşılabilecekleri mali sıkıntılara karşı önlemler olarak sıkıntılardan en az etkilenme düzeyi ile atlabileceklerdir.

İşletmelerin finansal başarısızlığının erken tespiti üzerine daha çok geleneksel istatistikî modeller ile yapılmış çalışmalar bulunmakta, yapay zeka, makine öğrenmesi ve veri madenciliği alanında çok fazla çalışmanın yer almadığı görülmektedir. Bu konuda rastlanan sınırlı sayıdaki çalışma, bu çalışmanın temel motivasyon kaynağı olmuştur. Bu çalışmada yapay zeka teknikleri kullanılarak sınıflandırma modelleri oluşturulmuş, modellerin performansları karşılaştırılarak literatüre katkı sağlamaya çalışılmıştır.

Çalışma bu giriş bölümünün ardından, finansal başarısızlık kavramı, literatür ve uygulama şeklinde devam etmektedir.

### 1. Finansal Başarısızlık Kavramı

İşletme başarısızlığı işletmenin mali yükümlülüklerini yerine getirememesi ya da bu yükümlülükleri yerine getirmede giderek artan bir şekilde zorluk çekmesi olarak tanımlanabilir. Operasyonel olarak bir firmanın iflas, temerrüt, aşırı banka hesapları veya hisse senedi bölünmesi temettüsünün ödenememesi durumlarıyla yüz yüze kalması başarısızlık olarak değerlendirilmektedir (Beaver 1966, s. 71).

6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'nda ise finansal başarısızlık aşağıdaki şekliyle yer almaktadır:

*“Son yıllık bilançodan, sermaye ile kanuni yedek akçeler toplamının yarısının zarar sebebiyle karşılıksız kaldığı anlaşılırsa, yönetim kurulu, genel kurulu hemen toplantıya çağırır ve bu genel kurula uygun gördüğü iyileştirici önlemleri sunar. Son yıllık bilançoya göre, sermaye ile kanuni yedek akçeler toplamının üçte ikisinin zarar sebebiyle karşılıksız kaldığı anlaşıldığı takdirde, derhâl toplantıya çağırılan genel kurul, sermayenin üçte biri ile yetinme veya sermayenin tamamlanmasına karar vermediği takdirde şirket kendiliğinden sona erer.”* (TTK, Madde 376).

Finansal başarısızlık ve iflasın yer aldığı kanun maddesinde görüldüğü üzere Türk hukuk siteminde kanun koyucu finansal başarısızlık durumunda işletmenin yönetim kurulunu icracı makam olarak sorunun tespit edilmesi ve çözüm bulması konusunda sorumlu tutmuştur. Genel kurul işletme faaliyetlerinin devamı konusunda karar verme merciidir. Fakat her iki kurulun da yetkileri ilgili kanun maddesi ile sınırlandırılmış olup burada paydaşlar ve ekonomik sistemin korunması amaçlanmıştır (Söylemez ve Türkmen, 2017, s. 271).

Literatürde finansal başarısızlık için yaygın olarak çeşitli terimler kullanılmaktadır. Bunlar; başarısızlık, temerrüde düşme, iflas, mali yetersizlik şeklindedir. Her ne kadar bu terimler birbirinin yerine kullanılsa da temelde belirgin farklar mevcuttur (Edward, 2006, ss. 4-5). Bunlar:

- **Başarısızlık:** Ekonomik ölçütlere göre yapılan yatırımın risk değerlendirmesinde dikkate alınan getiri oranının, benzer yatırımlardaki mevcut oranlardan önemli ölçüde ve sürekli olarak düşük olduğu anlamına gelir.
- **Mali yetersizlik:** Mali yetersizlik yani borcunu ödeyememe durumu olumsuz performanslardan bir diğeridir ve daha teknik bir terimdir. Bir borçlunun mevcut yükümlülüklerini yerine getirememesi ve likidite eksikliğini ifade etmesi durumunda teknik olarak mali yetersizlik hali ortaya çıkar.
- **Temerrüde düşme:** Temerrüt, borçlunun alacaklı ile yapılan bir anlaşmanın şartını ihlal etmesi ve yasal işlem için gerekçe olması durumunda gerçekleşir. İşletmenin kendisine borç veren tarafa zamanında borcunu ödeyememe durumu ve akabinde yasal işlemlerle yüz yüze kalma durumu olarak da adlandırılabilir.
- **İflas:** İşletmenin mali yetersizlik sonrası yükümlülüklerini yerine getirememesi sonucunda mahkeme yoluyla resmi olarak ilan edilmesidir. Yargının kararı sonrası işletme tasfiye edilebileceği gibi bir düzenlemede yapılabilecektir.

396

İşletme başarısızlığı kavramı, farklı şekillerde kendini göstermektedir. Ülkemizde iflas erteleme veya konkordato şeklinde kendini gösteren işletme başarısızlıklarının ekonomiye de ciddi maliyetleri olmaktadır. Konkordato son yıllarda ekonomi gündeminde oldukça yer almaktadır. 2018 yılında toplam 1549 şirket-kişi 'ye konkordato başvurusu üzerine süre verilmiştir. Konkordato talep edip geçici süre verilen işletmelerin türü incelenirse, 2018 yılında 696 limited şirket, 468 şahıs şirketi ya da ortağı, 332 anonim şirket, 51 gerçek kişi ticari işletmesi, 1 tane kollektif şirket, 1 tane de kooperatif şeklindedir. (Sağlam, 2019). Konkordato ilan eden işletme sayısının artması beraberinde iflas dalgasını getirebilecektir. Konkordato mühleti sonunda iflasların olması ile beraber ülkede işsizlik, cari açık, bütçe açığı, enflasyon ve stagflasyon rakamlarında artış olabilecektir.

## 2. Literatür Taraması

Literatürde finansal başarısızlık tahmini ile ilgili yapılan birçok çalışmanın olduğu görülmektedir. Yapılan ilk çalışmalar geleneksel istatistikî modeller olurken sonraki yıllarda ise yapay zekâ, veri madenciliği ve makine öğrenmesi teknikleri kullanılmıştır.

Merwin (1942) yaptığı çalışmada beş sektörü esas almış ve 1000 işletmenin finansal oranlarını kullanmıştır. Analiz sonucunda bazı finansal oranların, finansal başarısızlığın önceden tespiti konusunda daha etkili olduğu sonucuna varmıştır.

Beaver (1966) yaptığı çalışmada mali başarısızlığa uğramış 79 şirket ile 79 başarılı şirketi analizine tabi tutmuş ve çalışma sonucunda Nakit Akımı/Toplam

Borç oranının finansal başarısızlığın öngörülmesi doğrultusunda en etkili oran olduğunu ortaya koymuştur.

Beaver (1968) çalışmasında, pay senedi verileri ile finansal oranları kullanmış, yaptığı çalışmanın sonucunda finansal başarısızlığın tahmini konusunda piyasa verilerinin dikkate alınamayabileceği sonucuna varmıştır.

Altman (1968) yaptığı çalışmada, çoklu diskriminant analizini kullanmıştır. Veri seti olarak 33 başarılı ve 33 başarısız firmaların finansal oranlarını almıştır. Yaptığı çalışmanın sonucunda literatürde önemli yer tutan Altman-Z skoru modelini bulmuştur. Finansal başarısızlıktan iki yıl önceden başarısızlığın öngörülebileceğini belirtmiştir.

Zheng (2002) yaptığı çalışmada, ABD restoran firmalarının iflasını çoklu bir diskriminant analizi ile tahmin etmeye çalışmıştır. Model, örnek firmaların iflas etmiş ve iflas etmeyen gruplara sınıflandırılmasında yüzde 92'lik bir doğruluk oranına ulaşmıştır. Model faiz ve vergi öncesi karın düşük olduğu işletmelerin iflasa daha yakın olduğu sonucunu doğurmuştur. Ayrıca iflas riskini azaltmak için, restoran işletmecilerinin daha az borç finansmanı ve daha sıkı maliyet kontrolü ile birlikte ihtiyatlı bir büyüme stratejisi benimsenmesini önermektedir.

Foreman (2003) yaptığı çalışmada, ABD'de faaliyet gösteren iletişim sektöründeki firmaların 2 yıl önceden başarısızlıklarını lojistik regresyon analizi ile tahmin etmeye çalışmıştır. Başarılı işletmeleri %97.4 ve başarısız işletmeleri %86 oranında doğru sınıflandırmıştır.

Koh ve Low (2004) yaptıkları çalışmada, 7 yıllık finansal verileri kullanarak, başarılı ve başarısız firmaları lojistik regresyon, karar ağacı ve yapay sinir ağı modelleri ile tahmin etmeye çalışmış ve analiz sonucunda karar ağacı modelinin en etkili model olduğu sonucuna varmıştır.

Çakır (2005) yaptığı bu çalışmada, finansal baskı ve firma başarısızlığı kuramları ve makina öğrenmesi yöntemlerini ele aldıktan sonra Merkez Bankası Reel Sektör Verileri Müdürlüğü veri tabanından alınan verilerle ampirik uygulamalarla firma başarısızlığını incelemektedir. Özellikle, maliyete duyarlı sınıflandırma ve sonuçları üzerinde önemle durulmuştur.

İçerli ve Akkaya (2006) yaptıkları çalışmayla işletmelerin mali anlamda başarı ve başarısız olmalarının finansal oranlarla olan ilişkisini incelemiştir. Araştırmanın sonucuna göre asit-test oranı, cari oran ve alacak devir hızı oranlarında başarılı ve başarısız şeklinde iki sınıfa ayrılan gruplar arasında farklılıklar bulmuşlardır. Ayrıca analiz sonucunda başarılı ve başarısız işletmeler arasında karlılık açısından bir fark bulunmamıştır.

Torun (2007) yaptığı çalışmasında, hisse senetleri borsada işlem gören 90 sanayi işletmesinin 1992-2004 yılları arası finansal oranlarını kullanarak, işletmelerin finansal başarısızlığını çok değişkenli diskriminant analizi ve lojistik regresyon analizi ve yapay sinir ağı yöntemi ile başarısızlıktan 5 yıl öncesine

kadar tahmin etmeye çalışmıştır. Elde ettiği sonuçlar ile kullanılan metotların performanslarını karşılaştırmıştır. Karşılaştırma sonucuna göre, başarısızlıktan bir ve iki yıl öncesi için en iyi tahmin gücüne sahip model yapay sinir ağları yöntemi olmuştur.

Bu makalede, yukarıda listelenen çalışmalarda çok az kullanılan Destek Vektör Makineleri ile BİST sanayi sektöründe finansal başarısızlık tahmini yapılmış ve ayrıca ROC eğrisi analizi ile modellerin performansları test edilmiştir.

### 3. Çalışmada Kullanılan Yapay Zekâ Modelleri

#### 3.1. Yapay Sinir Ağları (YSA)

##### 3.1.1. Yapay Sinir Ağlarının Tanımı

Literatürde YSA ile ilgili birçok tanımlama mevcuttur. Tanımlardan bazıları aşağıdaki gibidir:

Yapay sinir ağları (YSA), insan beyninden ilham alınarak geliştirilmiş, ağırlıklı bağlantılar aracılığıyla bir birine bağlanan ve kendi belleğine sahip işlem elemanlarından oluşan paralel ve dağıtılmış bilgi işleme yapılarıdır. YSA için biyolojik sinir ağlarının bilgisayar programlarıyla taklidinin yapılmasıdır denilebilir (Elmas, 2007, s. 23).

398

YSA, öğrenme metodu ile yeni bilgiler üretilmesi gibi yetenekleri herhangi bir yardım almadan otomatik olarak gerçekleştirmek amacıyla geliştirilen bilgisayar sistemleridir. İnsan beyninin fonksiyonel özelliklerine benzer şekilde, öğrenme, ilişkilendirme, sınıflandırma, genelleme, özellik belirleme ve optimizasyon gibi konularda YSA başarılı sonuçlar vermektedir (Öztemel, 2016, s. 29).

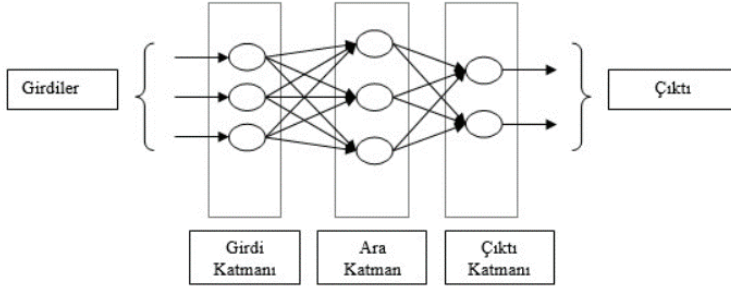
YSA sayısal bilgileri işleyebilen, bilgi işlem yöntemi olarak paralel işlem kullanılabilen ve yalnızca sayılar üzerinde işlem yapabilen bilgisayar sistemleridir (Allahverdi, 2002, s. 169).

YSA'lar tahmin, sınıflandırma ve kümeleme işlemlerinin problemlerin çözümlenmesinde kullanılan, doğrusal olmayan modellerdir (Akcan ve Kartal, 2011, s. 32). YSA insan beyninin işlevlerinden ilham alınarak, deneme yolu ile öğrenme, genelleştirme yapabilen ve geleceği tahmin edebilme yeteneği olan doğrusal olmayan makine öğrenmesidir (Hamzaçebi ve Kutay, 2004, s. 228). YSA, biyolojik sinir ağlarıyla ortak olarak belirli performans özelliklerine sahip bir bilgi işleme sistemidir. YSA, insan bilişinin veya sinir biyolojisinin matematiksel modellerinin genellemeleri olarak geliştirilmiş sistemlerdir (Fausett, 1994, s. 3). YSA, yönlendirilmiş bir grafikte temsil edilen dinamik bir sistemdir (Hecht-Nielsen, 1989). YSA, insanoğlunun beyin sinir sisteminden esinlenerek geliştirilmiş, belli ağırlıklı bağlantılar aracılığıyla birbirine bağlanan işlem elemanlarından oluşan paralel bilgi işleme yapılarıdır. En önemli özelliği, deneyimlerden yararlanarak öğrenebilmesidir. YSA öğrenme ile yeni bilgiler türetilebilir, oluşturabilir ve yeni

keşifler oluşturabilir. Bu özellikleri yardım almadan gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. YSA, öğrenmenin yanında bilgileri analiz ederek, bilgiler arasında ilişkiler kurma yeteneğine de sahiptir (Uğur ve Kınacı, 2006, s. 345). Başka bir tanımlamada YSA; çok sayıda elemandan oluşmuş matematiksel bir model olarak tanımlanmaktadır (Gallo vd., 2005, s. 4). Sonuç olarak, 'yapay' kelimesi çıkartıldığında nöral bir ağ, belirli bir tür doğrusal olmayan fonksiyondan başka bir şey olarak görülmez (Anthony ve Bartlett, 2009, s. 2).

### 3.1.2. Yapay Sinir Ağlarının Yapısı

Bir YSA yapay sinir hücrelerinin birleşmesinden oluşur. Bu ağdaki hücreler birbirleri ile iletişim halindedir. Bir yapay sinir hücresinin çıktısı başka hücreler için girdidir. Şekil 1'de görüldüğü üzere, YSA'da hücreler katman halinde sıralanır. YSA'da dışarıdan girdilerin ağa alınmasını sağlayan hücrelerin bulunduğu ilk katman girdi katmanıdır. İşlenen verilerin ağın dışına gönderilmesi görevini üslenen hücrelerin bulunduğu katman ise çıktı katmanıdır ve bu son katmandır. Bu iki katman arasında kalan katman/katmanlar ise gizli katman ya da katmanlar olarak tanımlanır. Bir YSA'da katman sayısından bahsedildiğinde bu gizli katmanları ifade etmektedir. Bu ifadeye girdi ve çıktı katmanlarının sayısı eklenmez. Örneğin üç katmanlı bir YSA belirtildiğinde bu aslında üç gizli katmanı ve ayrıca girdi ve çıktı katmanlarının beraberinde yer aldığı bir yapay sinir ağıdır. Bir YSA'nın katmanlarının ve hücrelerin dizilişi, bir biriyle bağlantı şekilleri gibi tanımlamalar, YSA'nın mimarisi şeklinde tanımlanır (Yıldız, 2009, s. 60).



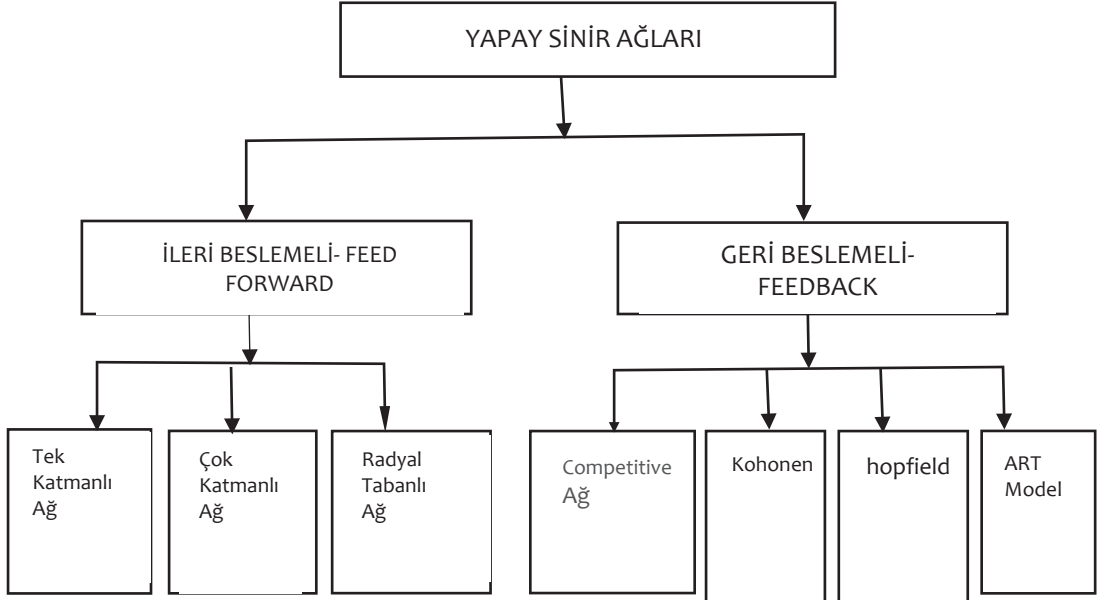
Şekil 1. Yapay Sinir Ağı Modeli

Kaynak: Ağyar, Z. (2015).

### 3.1.3. Yapay Sinir Ağı Mimarisi

YSA mimarileri, sinir hücreleri arasındaki bağlantıların yönlerine göre veya ağ içindeki işaretlerin akış yönlerine göre birbirinden ayrılmaktadır. Bunlar; ileri beslemeli (feed forward) ve geri beslemeli (feedback, recurrent) ağlardır (Ataseven, 2013, s. 103). Şekil 2'de YSA mimari yapısı gösterilmektedir. Şekilde görüldüğü üzere YSA ağları ikiye ayrılmıştır. İleri beslemeli (feed forward) ağ üç

ve geri beslemeli (feedback, recurrent) ağlarda yapılarına göre dört gruba ayrılmıştır. İleri beslemeli ağlar; tek katmanlı, çok katmanlı ve radyal tabanlı ağlar şeklinde ayrılırken geri beslemeli ağlar ise; competitive makine öğrenme, kohonen (Self Organizing Maps-Özdüzenleyici Haritalar) ağları, hopfield ağları ve ART model şeklinde ayrılmıştır.



Şekil 2. Yapay Sinir Ağı Mimarisi

Kaynak: Khare, M. ve Nagendra, S. M. S. (2007).

#### 3.1.4. Yapay Sinir Ağlarının Özellikleri

YSA sayısal bilgilerden oluşan veriyi işleme, saklama ve örnekleri kullanarak öğrenme ve daha önce hiç görmediği örnekler hakkında bilgi üretebilme, sınıflandırma ve şekil tamamlama özelliklerine sahiptir. YSA, günlük hayatımızda finansal konular, mühendislik, tıp bilimi ve savunma sanayi gibi birçok alanda uygulanabilmektedir. Makroekonomik tahminler, banka kredilerinin değerlendirilmesi, döviz kuru tahminleri, risk analizleri, petrol fiyatlarının tahmini gibi finansal konularda uygulama alanı bulmaktadır (Ağyar, 2015a). Aşağıda YSA'nın özellikleri kısaca açıklanmıştır (Çekerol ve Ulukan, 2012):

- Doğrusal Olmama: YSA'larını oluşturan yapay sinir hücreleri doğrusal değildir. Bundan dolayı oluşturduğumuz YSA da doğrusal olmayacaktır. Karşımıza çıkan birçok problemin doğrusal olmadığı için bu tip problemlerin çözümünde çok etkin bir yöntemdir.

- Genelleme: YSA'nın öğrenme sürecinde hiç görmediği yeni girdiler için anlamlı çıktılar oluşturması genelleştirme olarak tanımlanır.
- Öğrenme: YSA, probleme ait verileri kullanarak yapısında saklı ilişkileri ortaya çıkarmasına öğrenme denir.
- Hata toleransı: Paralel dağılmış, çok sayıda yapay sinir hücresinin birbiriyle bağlanması sonucunda YSA oluşur. Bu ağ üzerindeki bağlantıların ya da hücrelerin etkisiz kalması, sonuçlar üzerinde önemli hatalara ve olumsuzluklara neden olmaz. Bu özellik YSA'nın diğer geleneksel yöntemlere göre daha toleranslı olduğu gerçeğini gösterir.
- Uyarlanabilirlik: Problemimizde meydana gelecek değişiklikler karşısında, ortaya çıkan yeni probleme göre tekrar uyarlanabilir. Bu sayede uyarlamalı örnek tanıma, sinyal işleme, sistem tanımlama ve denetleme alanlarında kullanılabilir.

### 3.2. Destek Vektör Makineleri (DVM)

Veri madenciliğini kullanarak problemlerin çözümü için geliştirilmiş önemli makine öğrenimi algoritmalarından biri Destek Vektör Makineleridir (DVM). Daha çok bankacılık ve sigortacılık, tıp, biyoloji, kimya, sosyal medya, endüstriyel sektörler ve finans gibi alanlarda sınıflandırma problemlerinin çözümünde kullanılmaktadır. Son yıllarda, sınıflandırma problemlerinin çözümünde oldukça başarılı sonuçlar veren bir makine öğrenmesi algoritması olan Destek Vektör Makineleri (Support Vector Machines) sıkça kullanılmaktadır (Ayhan ve Erdoğan, 2014, s. 176).

DVM, sınıflandırma ve regresyon problemlerinin çözümünde kullanılabilen aynı zamanda veri madenciliğinde kullanılan algoritmalarının içindeki en uygun ve doğru metotlardan biridir. İstatistiksel öğrenme teorilerinin içinde sağlam bir teorik temele sahiptir. DVM'nin kökeni Vapnik Chemonvekis Dimension(VC) içinde yer alan yapısal risk minimizasyon prensibine dayanmaktadır. DVM poligom makine öğrenmesi, radyal tabanlı fonksiyon ağ ve iki katmanlı algılayıcı fonksiyonlarını içermektedir (Kaytez, 2012, s. 68).

### 3.3. ROC Eğrileri (Receiver Operating Characteristic Curves)

ROC (Receiver Operating Characteristic Curves) eğrisi ilk kez 2. Dünya Savaşı sırasında "radar sinyalleri"nin analizi için kullanılmıştır. Savaş sırasında düşman uçaklarını, radar sinyallerini kullanarak saptamak amacıyla araştırmalara başlanmıştır. ROC eğrileri sonuç değişkeninin özellikle iki olasılıklı (başarı var-başarı yok, hastalık var-hastalık yok, vb.) olduğu, buna karşılık karar vermede kullanılacak değişkenin sürekli olduğu durumlarda kullanılırlar. ROC eğrileri bu sürekli değişken için olası tüm kesim noktalarını gösterir ve her kesim noktasında değişik sonuçların doğru pozitif, doğru negatif, yanlış pozitif ve yanlış negatif sıklığı hakkında kestirimler yapılmasına olanak sağlarlar. Verilen bir model için en iyi kesim noktasının saptanmasında, doğru ve yanlış kararların yararlarının hesaplanmasında kullanılırlar (Kılıç, 2013, s. 135).

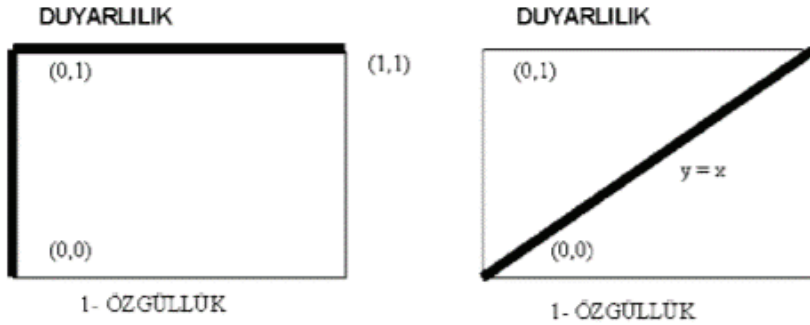


ROC eğrisi yöntemi aşağıda belirtilen hususlar dahilinde kullanılabilir (Dirican, 2001, s. 28):

- Oluşturulan modelin sınıflandırma gücünün belirlenmesine,
- Çeşitli Modellerin performanslarının kıyaslanmasına,
- Uygun pozitiflik eşliğinin belirlenmesine,
- Oluşturulan modellerin sonuçlarının kalitesinin takibinde,
- Uygulayıcının gelişiminin izlenmesine ve
- Farklı uygulayıcıların etkinliklerinin kıyaslanmasına olanak sağlar.

ROC eğrisi ile elde edilecek koordinat sisteminin ordinatında oluşturulan model testinin gerçek pozitif değeri (duyarlılık), apsisinde ise yanlış pozitif değeri (1-özgüllük) yer alır. Oluşturulan model ne kadar iyi ise eğri yukarıya (yüksek duyarlılık bölgesi) ve sola (düşük yanlış pozitif oranı bölgesi) doğru kayar. Şekil 3 'de görüldüğü gibi, oluşturulan model eğer ideal bir değerde ise ROC eğrisi (0,0) - (0,1) - (1,1) noktalarını birleştirir. Buna karşın ROC çizimi  $y=x$  fonksiyonuna yaklaştıkça test başarısız olacaktır. Çünkü bu modelde yanlış değerlerin oranı yükselmektedir.  $y=x$  fonksiyonun altındaki ROC eğrisine sahip model başarısızdır. ROC eğrisi altında kalan alan 0.50 ile 1.00 arasında değerler almaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi eğri altında kalan bölge ne kadar büyükse, modelin ayırım yeteneği o kadar etkilidir. Bu alan 0.975 ve daha üzerinde ise mükemmel sayılmaktadır (Dirican, 2001, ss. 28-29).

402



Şekil 3. İdeal ve Kötü Performans Gösteren ROC Eğrileri

#### 4. Materyal ve Yöntem

Çalışmada, Borsa İstanbul'da (BİST) işlem gören imalat sanayi sektörlerindeki işletmelerin 2008-2016 yılları arasındaki verileri örnek olarak alınmıştır. Ülke çapındaki tüm sanayi işletmelerinin verilerini elde etmek oldukça zordur. Borsa İstanbul'da hisseleri işlem gören firmaların, finansal raporları

denetimden geçip borsaya sunulmakta ve Kamuyu Aydınlatma Platformu'nun (KAP) kurumsal resmi web sitesinde ilan edilmektedir. Bu nedenle çalışmada kullanılan veriler bağımsız denetçilerin kontrolünden geçmiş ve KAP'ta sunulan 12 aylık finansal tablolardan ve raporlardan elde edilmiştir.

İmalat sanayi, ülke ekonomisi açısından en önemli sektörler arasındadır. Bu çalışmaya alınan işletmelerin faaliyet sektörleri; gıda, içki ve tütün sektörü, dokuma, giyim eşyası ve deri sektörü, orman ürünleri ve mobilya sektörü, kâğıt, kâğıt ürünleri, basım ve yayın sektörü, kimya, petrol, kauçuk ve plastik ürünleri sektörü, taş ve toprağa dayalı sanayi sektörü, metal ana sanayi sektörü, metal eşya, makine ve gereç yapımı sektörü, diğer imalat sektörleri, elektrik, gaz ve su sektörü ve inşaat sektörüdür. Borsa İstanbul'da işlem gören sanayi işletmelerinin toplam sayısı 181' i geçmediğinden, sektör bazlı tahmin modeli kurulmamıştır. Sanayi işletmelerinin tümü sektörel ayrıma tabi tutulmadan analize dahil edilmiştir. Bu çalışmada 2008-2016 yılları arasında Borsa İstanbul' da (BİST) işlem gören ya da daha önce işlem görmüş sanayi işletmelerinin mali tablo ve raporlarından yararlanılmıştır. Bahsedilen işletmelerin finansal tabloları BİST, KAP ve SPK'nın kurumsal web sitelerindeki veri tabanından elde edilmiş ve değerlendirilmiştir.

#### 4.1. Kullanılan Değişkenler

İşletmelerin finansal başarısızlığını öngörmek/tahmin etmek için oluşturulan modellerin büyük çoğunda bağımsız değişken olarak sık kullanılan ve başarısızlığı tahmin etmede önemli sayılan oranlar kullanılmıştır. Bu çalışmada Akkaya vd. (2009), Torun (2007), Kılıç ve Seyrek (2012)'in analizlerinde olduğu gibi 26 finansal oran, 4 başlık olarak aşağıda verilen şekilde gruplandırılmıştır (Tablo 1).

Tablo 1. Kullanılan Finansal Oranlar

Kod	Likidite Oranları
X1	Cari Oran
X2	Asit-Test Oranı
X3	Nakit Oran
X4	Stokların Toplam Varlıklara Oranı
X5	Kısa Vadeli Alacakların Toplam Varlıklara Oranı
X6	Dönen Varlıklar/Aktif Toplamı
Finansal Yapı Oranları	
X7	Finansal Kaldıraç Oranı
X8	Kısa V.Yabancı Kaynakların Toplam Kay.Oranı
X9	Uzun Vadeli Yab.Kaynakların Top.Kay.Oranı
X10	Uzun Vadeli Yab Kaynakların Devamlı Sermayeye Oranı
X11	Duran Varlıkların Özsermayeye Oranı
X12	Dönen Varlıkların Toplam Varlıklara Oranı

Faaliyet Oranları	
X13	Hazır Değerler Devir Hızı
X14	Stok Devir Hızı
X15	Alacak Devir Hızı
X16	Dönen Varlık Devir Hızı
X17	Özsermaye Devir Hızı
X18	Toplam Varlık Devir Hızı
Karlılık Oranları	
X19	Öz sermayenin Karlılığı Oranı(Mali Rantabilite)
X20	FVÖK Toplam Kaynaklara Oranı(Ekonomik Rantabilite)
X21	Toplam Varlıkların Karlılığı Oranı
X22	Faaliyet Kar Marjı
X23	Brüt Kar Marjı
X24	Duran Varlıklar Devir Hızı
X25	Net Kar Marjı
X26	Faiz Ve Vergi Öncesi Kar/Aktif Toplamı

#### 4.2. Finansal Başarısız İşletmelerin Sınıflandırılma Ölçütleri

404

İşletmelerin finansal başarısızlığının önceden tahmini için geliştirilen analizlerde, en önemli konu, çalışmaya dahil edilecek işletmelerin hangi ölçütlere göre başarısız sayılması hususudur. Literatürde bu konuda sınıflandırma ölçütleri incelendiğinde birçok sınıflandırma görülmektedir. Türkiye’de yapılan çalışmalarda daha çok işletmenin iflas durumu ve son yıllardaki finansal tablolarındaki zarar durumu dikkate alınarak işletmeler başarısız işletme kategorisine eklendiği görülmektedir (Kılıç ve Seyrek, 2012; Salur, 2015, s. 96). İşletmeleri başarısız sınıfına eklerken seçilecek başarısızlık tanımı, finansal başarısızlığın önceden tahmini için oluşturulacak modelin doğruluk performansını etkileyecektir. Bu çalışmada analize dahil edilecek başarısız firmalar aşağıdaki gibi dört şekilde sınıflandırılmıştır:

- İflas
- BİST gözaltı pazarında yer almak
- Faaliyetlerini durdurmuş olmak.
- İki yıl üst üste zarar etmiş olmak.
- Aktif tutarının %10’unu kaybetmiş olması (dönem ve geçmiş yıllar zararlarının aktif toplamının %10’u bulması)

Yukarıdaki sınıflandırma kriterlerinden bir ya da daha fazla kritere uyan işletme başarısız sayılmıştır ve başarısızlığın başladığı ilk başlangıç yılı (t) olarak belirlenmiştir. Başarısız kategorisine eklenen bu işletmeler (t-1), (t-2) ve (t-3) yıllarında normal faaliyetlerine devam ederken (t) yılında başarısızlığa uğrayan işletmelerdir. Çalışmadaki asıl amaç (t) yılında başarısız olan bu işletmelerin (t-1), (t-2) ve (t-3) yıllarında yani başarısızlığa uğramadan, erken tahmin edilebilirlik

durumudur. Bunun dışında analize dahil edilen işletmelerden, yukarıdaki kriterlere uymayan ve tüm yıllarda faaliyetlerine devam eden diğer işletmeler başarılı işletme sınıfına eklenmiştir. Bahsedilen tüm durumlar dikkate alınarak

yıllara göre başarısız işletmelerin sınıflandırılması Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Yıllara Göre Başarısız İşletmelerin Sayısı

YIL	SAYI	BAŞARI DURUMU
2016	7	Başarısız
2015	15	Başarısız
2014	10	Başarısız
2013	7	Başarısız
2012	6	Başarısız
2011	8	Başarısız
2010	7	Başarısız
2009	3	Başarısız
2008	7	Başarısız
<b>TOPLAM</b>	70	

İmalat sektöründeki 181 şirketten finansal tablolarında eksiklik olan ya da bu araştırmanın yılları arasına girmeyen 30 şirket araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. Şu an işlem gören şirketlerden 50, iflas/kottan çıkma/ işlem sırası kapatılan 20 şirket araştırmaya alınarak toplam 70 şirket başarısız, geriye kalan 101 şirket ise başarılı olarak değerlendirilmiştir. Literatürde analize giren başarılı ve başarısız firmaların sayısının eşit olmaması durumunda hatalı sonuçlar meydana getirdiği görülmektedir. Bu hataların önüne geçmek için her iki grubun örnek içinde eşit sayıda temsil edilmesini sağlamak amacıyla, tesadüfi olarak başarılı işletmelerden 31’i kapsam dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla, uygulamada kullanılan örnek, yarısı başarısız, yarısı başarılı olmak üzere 140 sanayi işletmesinden oluşmaktadır.

Yıllara göre başarısız şirket sayısının tespiti yapılırken en fazla başarısızlığın 15 şirket ile 2015 yılında olduğu Tablo 2’de görünmektedir. Çalışmada başarısız firma sayısının 2015 yılında en fazla olmasından dolayı başarılı firmaların finansal oranları hesaplanırken 2015 yılı baz yılı olarak seçilmiştir.

## 5. Uygulama-Bulgular

Modellerinin kurulmasında IBM SPSS MODELER 18.0 bilgisayar yazılımından yararlanılmıştır. Literatürde; eğitim, onaylama ve test gruplarının belirlenmesinde (%80,%10,%10), (%70,%15,%15), (%60,%20,%20) ve sadece (%80,%20), (%60, %40) şeklinde Eğitim ve Test şeklinde bölümlendirmeler yapılmıştır (Hamzaçebi, 2011). Bu çalışmaya dahil edilen BİST İmalat sanayi sektöründeki

işletme sayısının çok fazla olmamasından dolayı modele dahil edilecek işletmelerin bölümlendirilmesi, Eğitim ve Test şeklinde ayrılmış, onaylama seti kullanılmamıştır. Verilerin %60'ı eğitim, %40'ı ise test için kullanılmıştır.

### 5.1. Yapay Sinir Ağları ile Oluşturulan Modelin Değerlendirilmesi

Bu bölümde finansal başarısızlığın önceden tahmini için oluşturulan Yapay Sinir Ağları modelinin sınıflandırma doğruluğu incelenecektir. Modelin, İşletmenin başarısızlığa uğramadan 1, 2 ve 3 yıl öncesinden tahmin performansı araştırılacaktır. Yapay sinir ağı modellemesinde gizli katmanda bulunan nöron sayısı her problemin yapısından ve içerdiği veri setinin farklılığından dolayı değişmektedir. Gizli katmandaki nöron sayısının tespiti oldukça fazla denemeler sonucu tespit edilmektedir. Çalışmada gizli katmandaki nöron sayısı da deneme yanılma sonucu en yüksek doğruluğu tespit edilene kadar devam etmiştir. Bu çalışmada 2-35 arası nöron kullanılarak en uygun yapay sinir ağı modeli oluşturulmaya çalışılmıştır. Oluşturulan ağ çok katmanlı ileri beslemeli yapay sinir ağı modeli olup danişmalı öğrenme sınıfına girmektedir.

#### 5.1.1. Başarısızlıktan bir yıl önce (t-1) Dönemi İçin YSA Analiz Sonuçları

İşletmelerin başarısızlığa uğradığı t yılından önceki yıl olan (t-1) yılında işletmelerin başarısızlık durumunun tespiti için oluşturulan Yapay Sinir Ağı 2 gizli katmandan oluşmuştur. 1.gizli katman 22 nörondan oluşurken, 2. gizli katman 10 nörondan oluşmaktadır. Ağın aktivasyon fonksiyonu Hiperbolik Tanjant fonksiyonu olarak belirlenmiştir (Tablo 3). Model çalıştığında elde edilen çıktı Tablo 4'de gösterilmiştir. Tablo 4'de görüldüğü üzere (t-1) dönemi için modelimiz eğitim seti için rasgele ayrılan 81 işletmeden başarısız olan 41 işletmenin 33'ünü doğru sınıflandırmış, geriye kalan 40 başarılı işletmeden 29 işletmeyi doğru sınıflandırmıştır. Eğitim seti için toplam sınıflandırma doğruluğu %76.54 bulunmuştur. Test seti için sınıflandırma doğruluğu incelenirse, toplam 59 işletme için yapılan sınıflandırmada başarısız olan 29 işletmeden 24'ü, gerçekte başarılı olan 30 işletmenin 23'ü doğru sınıflandırılmıştır. Test seti için toplam sınıflandırma doğruluğu ise %79.66 bulunmuştur.

Tablo 3. (t-1) Dönemi İçin Oluşturulan Modelin Özellikleri

Yapay Sinir Ağı Modeli	Çok Katmanlı
1.Gizli Katmandaki Nöron Sayısı	22
2.Gizli Katmandaki Nöron Sayısı	10
Aktivasyon Fonksiyonu	Hyperbolic Tangent

Tablo 4. (t-1) Dönemi İçin YSA Modeli Sınıflandırma Matrisi

<b>YAPAY SİNİR AĞI MODELİ EĞİTİM SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-1 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	33	8
	Başarılı İşletmeler	11	29
	<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = (33+29)/81 = % 76.54</b>		
<b>YAPAY SİNİR AĞI MODELİ TEST SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-1 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	24	5
	Başarılı İşletmeler	7	23
	<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = (24+23)/59 = % 79.66</b>		

#### 5.1.2. Başarısızlıktan iki yıl önce (t-2) Dönemi İçin YSA Analiz Sonuçları

İşletmelerin başarısızlığa uğradığı t yılından 2 yıl önceki yıl olan (t-2) yılında işletmelerin başarısızlık durumunun tespiti için oluşturulan Yapay Sinir Ağı 2 gizli katmandan oluşmuştur. 1. gizli katman 13 nörondan oluşurken, 2.gizli katman 14 nörondan oluşmaktadır. Ağın aktivasyon fonksiyonu (t-1) yılı için oluşturulan ağ modelindeki gibi, Hiperbolik Tanjant fonksiyonu olarak belirlenmiştir (Tablo 5). Model çalıştığında elde edilen çıktı Tablo 6'da gösterilmiştir. Tablo 6'da görüldüğü üzere (t-2) dönemi için modelimiz eğitim seti için rasgele ayrılan 81 işletmeden başarısız olan 41 işletmenin 40'ını doğru sınıflandırmış, geriye kalan 40 başarılı işletmeden 34 işletmeyi doğru sınıflandırmıştır. Eğitim seti için toplam sınıflandırma doğruluğu %91.36 bulunmuştur. Buradaki tahmin gücü oldukça yüksektir. Bu durumlarda test seti verilerinin çıktıları dikkate alınarak performans değerlendirilmesi yapılmalıdır. YSA'da eğitim setindeki verilerindeki hata istenen düzeye gelinceye kadar eğitim sürmektedir. Test seti için sınıflandırma doğruluğu incelenirse, toplam 59 işletme için yapılan sınıflandırmada başarısız olan 29 işletmeden 23'ü, gerçekte başarılı olan 30 işletmenin 22'si doğru sınıflandırılmıştır. Test seti için toplam sınıflandırma doğruluğu ise %76.27 bulunmuştur.

Tablo 5. (t-2) Dönemi İçin Oluşturulan Modelin Özellikleri

Yapay Sinir Ağı Modeli	Çok Katmanlı
1.Gizli Katmandaki Nöron Sayısı	13
2.Gizli Katmandaki Nöron Sayısı	14
Aktivasyon Fonksiyonu	Hyperbolic Tangent

Tablo 8. (t-3) Dönemi İçin YSA Modeli Sınıflandırma Matrisi

YAPAY SİNİR AÇI MODELİ EĞİTİM SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-3 dönemi)			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	37	4
	Başarılı İşletmeler	6	34
		<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = <math>(37+34)/81 = \% 87.65</math></b>	
YAPAY SİNİR AÇI MODELİ TEST SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-3 dönemi)			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	21	8
	Başarılı İşletmeler	7	23
		<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = <math>(21+23)/59 = \% 72.88</math></b>	

## 5.2. Destek Vektör Makineleri İle Oluşturulan Modelin Değerlendirilmesi

DVM ile başarısızlık tahmininde YSA'da olduğu gibi verilerin %60'ı eğitim %40'ı ise test için ayrılmıştır. DVM tahmin modellemesi için IBM SPSS Modeller 18.0 versiyon paket program kullanılmıştır. Programa bağımsız değişkenler tanımlanmıştır. DVM'de, doğrusal (linear), polynominal, Radial Basis Function (RBF) ve sigmoid gibi çeşitli çekirdek fonksiyonları mevcuttur. Bu çalışmada kernel fonksiyonu olarak Radial Basis Function (RBF) kullanılmıştır. RBF kernel fonksiyonu doğruluğu önemli derecede etkileyen iki parametreye sahiptir. Bunlar cost (C) ve gamma ( $\gamma$ )'dır. Bu iki parametre sınıflandırmada doğruluğu etkileyen bir etkidir.

### 5.2.1. Başarısızlıktan bir yıl önce (t-1) Dönemi İçin DVM Analiz Sonuçları

İşletmelerin başarısız olduğu t döneminden 1 yıl önce (t-1) yılında başarısız işletmelerin tahmini için oluşturulan DVM sınıflandırma oranları Tablo 10'da gösterilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere eğitim seti için rastgele ayrılan 81 işletmeden başarısız olan 41 işletmeden 31 işletme ve geriye kalan 40 başarılı işletmenin ise 30'u doğru sınıflandırılmıştır. Eğitim seti için toplam sınıflandırma doğruluğu %75.31 olarak bulunmuştur. Test seti için ayrılan 59 işletmenin durumu tabloda incelendiğinde başarısız 29 işletmenin 22'si doğru sınıflandırılırken, geriye kalan başarılı 30 işletmenin 21'i doğru sınıflandırılmıştır. Test setinin toplam sınıflandırma doğruluğu %72.88 olarak bulunmuştur. DVM modeline ait bilgiler ise Tablo 9'da gösterilmiştir. Tablo 9'da belirtildiği üzere DVM çekirdek fonksiyonu olarak da radyal tabanlı fonksiyon seçilmiştir. Radyal tabanlı fonksiyonun parametrelerinden olan C=10 olarak belirlenirken gamma parametresi = 0,22 olarak modele tanıtılmıştır.



Tablo 9. (t-1) Dönemi için Oluşturulan Destek Vektör Makine Modeline Ait Bilgiler

SVM Type	Regularization Parameter ( C ) : 10 epsilon:0,1
Kernel Type	(RBF) Radial Basis Function ( $\gamma=0,22$ )

Tablo 10. (t-1) Dönemi için DVM Modeli Sınıflandırma Matrisi

<b>DESTEK VEKTÖR MAKİNELERİ MODELİ EĞİTİM SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-1 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	31	10
	Başarılı İşletmeler	10	30
	<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = <math>(31+30)/81 = \% 75,31</math></b>		
<b>DESTEK VEKTÖR MAKİNELERİ MODELİ TEST SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-1 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	22	7
	Başarılı İşletmeler	9	21
	<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = <math>(22+21)/59 = \% 72,88</math></b>		

### 5.2.2. Başarısızlıktan iki yıl önce (t-2) Dönemi için DVM Analiz Sonuçları

İşletmelerin başarısız olduğu t döneminden 2 yıl önce (t-2) yılında başarısız işletmelerin tahmini için oluşturulan Destek Vektör Makinesinin sınıflandırma oranları Tablo 12’de gösterilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere eğitim seti için rastgele ayrılan 81 işletmeden başarısız olan 41 işletmeden 32 işletme ve geriye kalan 40 başarılı işletmenin ise 31’i doğru sınıflandırılmıştır. Eğitim seti için toplam sınıflandırma doğruluğu %77,78 olarak bulunmuştur. Test seti için ayrılan 59 işletmenin sınıflandırma durumu tabloda incelendiğinde başarısız 29 işletmenin 21’i doğru sınıflandırılırken, geriye kalan başarılı 30 işletmenin 21’i doğru sınıflandırılmıştır. Test setinin toplam sınıflandırma doğruluğu %71,19 olarak bulunmuştur. DVM modeline ait bilgiler ise Tablo 11’de gösterilmiştir. Tablo 11’de belirtildiği üzere DVM çekirdek fonksiyonu olarak da radyal tabanlı fonksiyon seçilmiştir. Radyal tabanlı fonksiyonun parametrelerinden olan C=2 ve epsilon= 0,1 olarak belirlenirken gamma parametresi = 0,12 olarak modele tanıtılmıştır.

Tablo 11.( t-2) Dönemi için Oluşturulan Destek Vektör Makine Modeline Ait Bilgiler

SVM Type	Regularization Parameter ( C ) : 2 epsilon:0,1
Kernel Type	(RBF) Radial Basis Function ( $\gamma=0,12$ )

Tablo 12. (t-2) Dönemi İçin DVM Modeli Sınıflandırma Matrisi

<b>DESTEK VEKTÖR MAKİNELERİ MODELİ EĞİTİM SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-2 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	32	9
	Başarılı İşletmeler	9	31
	<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = <math>(32+31)/81 = \% 77.78</math></b>		
<b>DESTEK VEKTÖR MAKİNELERİ MODELİ TEST SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-2 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	21	8
	Başarılı İşletmeler	9	21
	<b>Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = <math>(21+21)/59 = \% 71.19</math></b>		

### 5.2.3. Başarısızlıktan üç yıl önce (t-3) Dönemi İçin DVM Analiz Sonuçları

İşletmelerin başarısız olduğu t döneminden 3 yıl önce (t-3) yılında başarısız işletmelerin tahmini için oluşturulan DVM sınıflandırma oranları Tablo 14'de gösterilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere eğitim seti için rastgele ayrılan 81 işletmeden başarısız olan 41 işletmeden 33 işletme ve geriye kalan 40 başarılı işletmenin ise 38'i doğru sınıflandırılmıştır. Eğitim seti için toplam sınıflandırma doğruluğu %87.65 olarak bulunmuştur. Test seti için ayrılan 59 işletmenin sınıflandırma durumu tabloda incelendiğinde başarısız 29 işletmenin 22'si doğru sınıflandırılırken, geriye kalan başarılı 30 işletmenin 20'si doğru sınıflandırılmıştır. Test setinin toplam sınıflandırma doğruluğu %71.19 olarak bulunmuştur. DVM modeline ait bilgiler ise Tablo 13'de gösterilmiştir. Tablo 13'de belirtildiği üzere DVM çekirdek fonksiyonu olarak da radyal tabanlı fonksiyon seçilmiştir. Radyal tabanlı fonksiyonun parametrelerinden olan  $C=10$  ve  $\epsilon=0,1$  olarak belirlenirken  $\gamma$  parametresi = 0,3 olarak modele tanıtılmıştır.

Tablo 13. ( t-3) Dönemi için Oluşturulan Destek Vektör Makine Modeline Ait Bilgiler

SVM Type	Regularization Parameter ( C ) : 10 epsilon:0,1
Kernel Type	(RBF) Radial Basis Function ( $\gamma=0,3$ )

Tablo 14. (t-3) Dönemi için DVM Modeli Sınıflandırma Matrisi

<b>DESTEK VEKTÖR MAKİNELERİ MODELİ EĞİTİM SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-3 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	33	8
	Başarılı İşletmeler	2	38
	Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = $(33+38)/81 = \% 87.65$		
<b>DESTEK VEKTÖR MAKİNELERİ MODELİ TEST SETİ İÇİN SINIFLANDIRMA MATRİSİ (t-3 dönemi)</b>			
		Gerçek Grup	
		Başarısız İşletmeler	Başarılı İşletmeler
Tahmin Edilen Grup	Başarısız İşletmeler	22	7
	Başarılı İşletmeler	10	20
	Toplam Sınıflandırma Doğruluğu = $(22+20)/59 = \% 71.19$		

411

### 5.3. Tüm Dönemler İçin Modellerin Performanslarının Toplu Gösterimi

Tablo 15’de analize dahil edilen işletmelerin başarısız olduğu ilk yıldan 1,2 ve 3 yıl öncesindeki durumlarını tahmin etmek için oluşturulan iki modelin eğitim seti ve test setinin doğruluk oranları gösterilmiştir. Doğruluk oranı diğer adıyla doğru sınıflandırma oranı, oluşturulan modellerde doğru olarak tahmin edilen işletmelerin (başarısız ve başarılı) yüzdesini veren ve literatürde en yaygın olarak kullanılan performans ölçüsüdür (Torun 2007, s. 97). Literatürde performans ölçümü için doğruluk oranı daha sık kullanıldığından bu çalışmada da tahmin modellerinin performansı doğruluk oranıyla karşılaştırılmıştır. Tablo 15’de YSA ve DVM’nin eğitim ve test setinin (t-1), (t-2) ve (t-3) yıllarında en yüksek doğruluk oranına sahip sonuçların altı çizilerek gösterilmiştir.

Başarısızlıktan bir yıl önce (t-1) yılında eğitim seti üzerinde YSA’nın performans yüzdeliğinin (%76.54) en yüksek olduğu görünmektedir. (t-1) yılı için test seti performansı değerlendirildiğinde, YSA’nın (%79.66) DVM’ye göre daha iyi bir doğruluk performansı göstermiştir. Başarısızlıktan iki yıl önceki (t-2) tahmin modellemelerinin performansı değerlendirildiğinde, eğitim seti (%91.36) ve test (%76.27) setinde bir önceki yılda olduğu gibi YSA modeli daha iyi bir performans göstermiştir. Eğitim setindeki yüksek yüzdelik oranının ihtiyatlı karşılanması ve test seti üzerinden değerlendirme yapılması daha uygun olacaktır. Başarısızlıktan

üç yıl önce (t-3) yılı için değerlendirildiğinde, eğitim setinde YSA ve DVM %87.65 oranıyla aynı performansı göstermiştir. Aynı yıl için test seti değerlendirildiğinde YSA (%74.58), DVM'ye göre daha yüksek bir doğruluk yani performansa sahiptir.

Tüm yıllar ve tüm modeller için genel bir değerlendirilme yapıldığında, YSA modelinin başarısızlıktan 1,2 ve 3 yıl öncesinden doğru sınıflandırma yüzdesi en yüksek oranlara sahip olduğu görülür. Literatürde başarısız yıldan geriye doğru gidildiğinde tahmin yüzdeliğinde azalma olduğu görülmektedir. Bu çalışmada 3 yıl geriye doğru her ne kadar bir azalma olsa da doğruluk oranlarında büyük bir düşüş yaşanmamıştır. Yani başarısızlıktan 3 yıl öncede işletmelerin başarısızlık durumlarını tahmin performansı güçlüdür diyebiliriz.

Tablo15. Oluşturulan Modellerin Doğruluk Oranlarının Toplu Gösterimi

DÖNEM	YSA MODELİ		DVM MODELİ	
	EĞİTİM	TEST	EĞİTİM	TEST
t-1	<b>%76.54</b>	<b>%79.66</b>	%75.31	%72.88
t-2	<b>%91.36</b>	<b>%76.27</b>	%77.78	%71.19
t-3	<b>%87.65</b>	<b>%74.58</b>	<b>%87.65</b>	%71.19

#### 5.4. ROC (Receiver Operating Characteristic Curves) Eğrileri İle Oluşturulan Modellerinin Performanslarının Değerlendirmesi

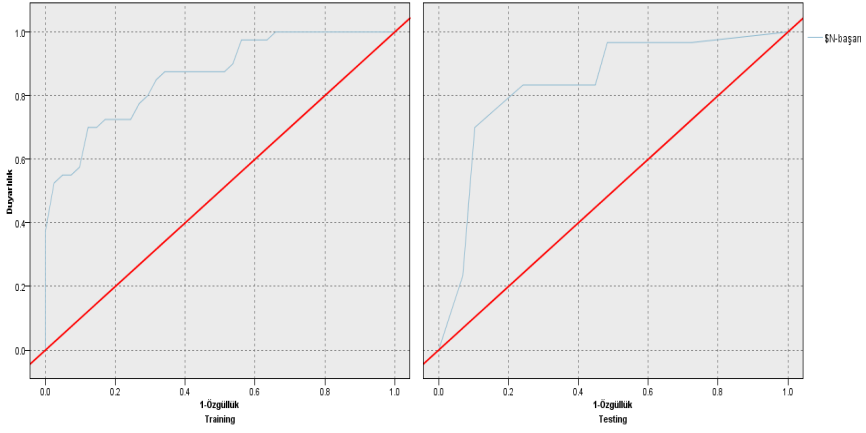
Bu bölümde, oluşturulan tahmin modellerinin ROC eğrisinin altına kalan alanlarının hesabı yapılarak performans karşılaştırılması yapılacaktır.

ROC (Receiver Operating Characteristic Curves) eğrilerinde; x ekseninde Yanlış Pozitif Orantı bulunurken, y ekseninde Doğru Pozitif Orantı yer almaktadır. Farklı eşik değerleri için Yanlış Pozitif Orantı ve Doğru Pozitif Orantı değerleri yani duyarlılık ve 1-seçicilik değerleri hesaplanır. ROC Eğrisi (0,0) ile (1,1) arasında artan bir fonksiyondur. ROC (Receiver Operating Characteristic Curves) analizi sonrası sınıflandırma başarısı değerlendirilen bir testin yararsız mı yoksa çok iyi bir test mi olduğu kararı verilebilir. Model başarılı olan işletmeler ve başarısız olan işletmeleri birbirinden ayıramıyor ise o model yararsız bir modeldir ve para ile yazı-tura atmaktan farksız bir olasılığa (%50) sahiptir. Model başarılı olanları ve başarısız olanları birbirinden tam anlamıyla sınıflayabilir ise o modele mükemmel bir model denilebilir. Bu durum Doğru Pozitif Orantı (c)=1, Yanlış Pozitif Orantı (c)=0 şeklinde gösterilir. Literatürde oluşturulan modellerin birçoğu yararsız test ile mükemmel test arasında bir performansa sahiptir. ROC grafiğinin sol üst köşesine yaklaşıldıkça modelin ayırt etme gücü artar, mükemmelliğe yaklaşırlar. Modelin doğru karar vermede gücünü değerlendirmede kullanılan ölçütlerden biri de “ROC Eğrisi Altında Kalan Alan”dır. Eğri altında kalan alan (area under the

curve=AUC) en büyük “1” değerini alabilir ve bu durum altın test/model şeklinde belirtilmektedir. Pratik olarak alabileceği en küçük değer ise “0.50” dir. Başarılı/Başarısız tamamen şansa bağlı olarak (örneğin para atışı ile) ayırt edilirse böyle bir durum ortaya çıkar (Kılıç, 2013, s. 136).

#### 5.4.1. YSA Modelinin ROC Eğrileri ile Yardımıyla Performanslarının Değerlendirilmesi

##### 5.4.1.1. (t-1) Dönemi için ROC Eğrisi Altında Kalan Alanın Değerlendirilmesi



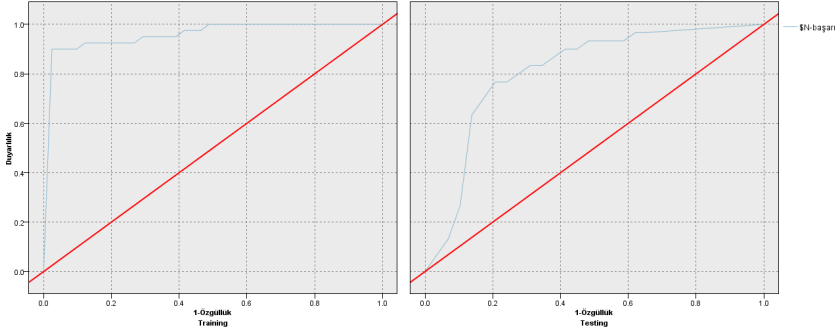
Şekil 4. (t-1) Dönemi YSA Modeli İçin ROC Eğrisi

Finansal başarısızlık başarısızlığın 1 yıl önceden (t-1) tahmini için geliştirilen YSA modelinin ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) eğitim seti için 0.85 bulunurken test seti için 0.81 bulunmuştur. En kötü performans ya da başka bir tanımla yararsız test/model olarak tanımlanan 0.5’den büyük bulunmuştur (Şekil 4). Bu durum modelin yani YSA (t-1) dönemi için başarılı ve başarısız işletmeleri sınıflandırmada yararlı bir model olduğunu göstermektedir.

Tablo 16. (t-1) Dönemi YSA Modeli İçin ROC Eğrisi Altında Kalan Alan

Yapay Sinir Ağları (t-1)	Eğitim	Test
Roc Eğrisi Altında Kalan Alan	0.85	0.81

### 5.4.1.2. (t-2) Dönemi için ROC Eğrisi Altında Kalan Alanın Değerlendirilmesi



Şekil 5. (t-2) Dönemi YSA Modeli İçin ROC Eğrisi

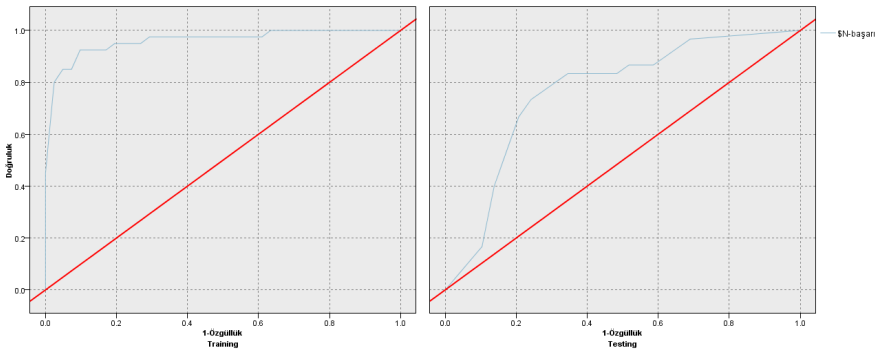
Finansal başarısızlık başarısızlığın 2 yıl önceden (t-2) tahmini için geliştirilen YSA modelinin ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) eğitim seti için 0.94 bulunurken test seti için 0.79 hesaplanmıştır. Hesaplanan değer 0.5'den büyük bulunmuştur. Bu durum modelin yani YSA (t-2) dönemi için başarılı ve başarısız işletmeleri sınıflandırmada yararlı bir model olduğunu göstermektedir.

414

Tablo 17. (t-2) Dönemi YSA Modeli İçin ROC Eğrisi Altında Kalan Alan

Yapay Sinir Ağları (t-2)	Eğitim	Test
Roc Eğrisi Altında Kalan Alan	0.94	0.79

### 5.4.1.3. (t-3) Dönemi için ROC Eğrisi Altında Kalan Alanın Değerlendirilmesi



Şekil 6. (t-3) Dönemi YSA Modeli İçin ROC Eğrisi

Finansal başarısızlık başarısızlığın 3 yıl önceden (t-3) tahmini için geliştirilen YSA modelinin ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) eğitim seti için 0.95 bulunurken test seti için 0.75 hesaplanmıştır. Hesaplanan değer en kötü performans değeri olan 0.5'den büyük bulunmuştur. Bu durum modelin yani YSA (t-3) dönemi için başarılı ve başarısız işletmeleri sınıflandırmada yararlı bir model olduğunu göstermektedir.

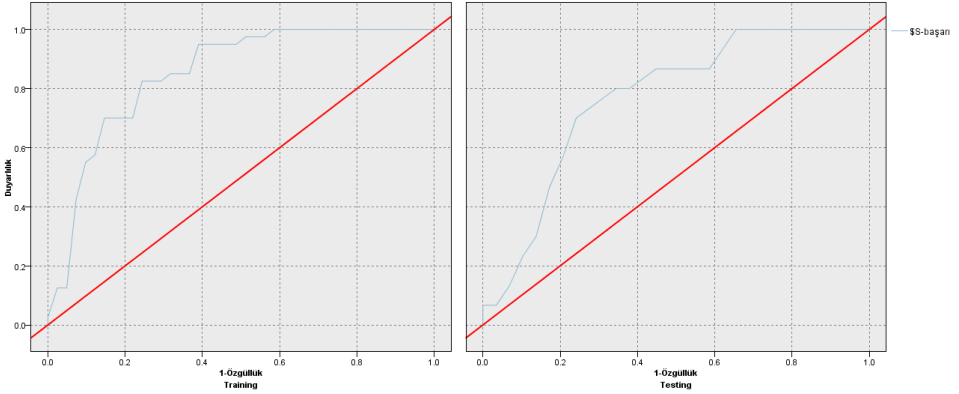
Tablo 18. (t-3) Dönemi YSA Modeli için ROC Eğrisi Altında Kalan Alan

Yapay Sinir Ağları (t-3)	Eğitim	Test
Roc Eğrisi Altında Kalan Alan	0.95	0.75

#### 5.4.2. DVM Modelinin ROC Eğrileri ile Yardımıyla Performanslarının Değerlendirilmesi

Yukarıda Yapay Sinir Ağı modeli için hesaplanan ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) değerleri, DVM modeli içinde hesaplanmıştır. Tahmin modelinin (t-1),(t-2) ve (t-3) yılları için yararlı bir model olup olmadığı analiz edilecektir.

##### 5.4.2.1. (t-1) Dönemi için ROC Eğrisi Altında Kalan Alanın Değerlendirilmesi



Şekil 7. (t-1) Dönemi DVM Modeli için ROC Eğrisi

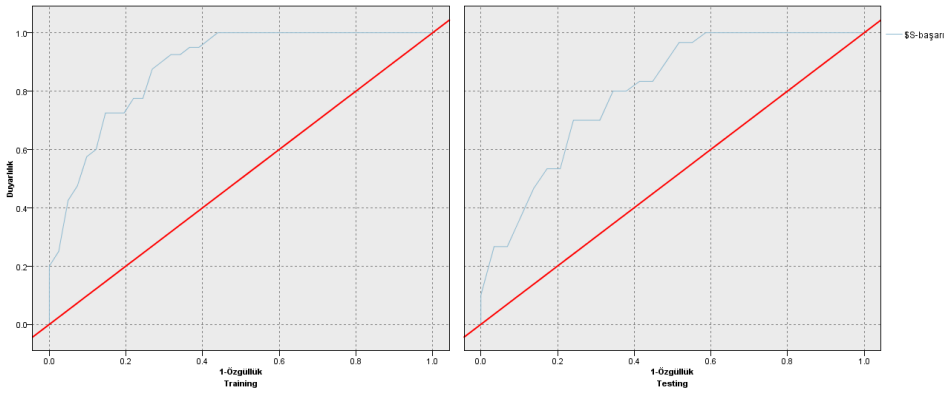
Tablo 19. (t-1) Dönemi DVM Modeli için ROC Eğrisi Altında Kalan Alan

DVM (t-1)	Eğitim	Test
Roc Eğrisi Altında Kalan Alan	0.83	0.79



Finansal başarısızlık başarısızlığın 1 yıl önceden (t-3) tahmini için geliştirilen DVM, ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) eğitim seti için 0.83 bulunurken test seti için 0.79 bulunmuştur (Tablo 19). Hesaplanan değer en kötü performans değeri olan 0.5'den büyüktür. Grafikte de görüldüğü üzere eğri kuzey-batı yönüne yakın yani 0.5'den yukarıdadır. Bu durum modelin yani DVM (t-1) dönemi için başarılı ve başarısız işletmeleri sınıflandırmada yararlı bir model olduğunu göstermektedir.

#### 5.4.2.2. (t-2) Dönemi için ROC Eğrisi Altında Kalan Alanın Değerlendirilmesi



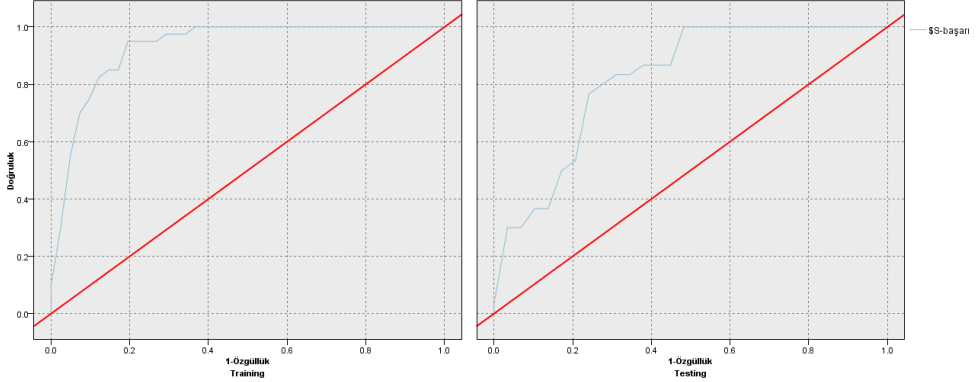
Şekil 8. (t-2) Dönemi DVM Modeli için ROC Eğrisi

Finansal başarısızlık başarısızlığın 2 yıl önceden (t-2) tahmini için geliştirilen DVM modelinin ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) eğitim seti için 0.87 bulunurken test seti için 0.78 bulunmuştur (Tablo 20). Bu durum modelin yani DVM (t-2) dönemi için başarılı ve başarısız işletmeleri sınıflandırmada yararlı bir model olduğunu göstermektedir.

Tablo 20. (t-2) Dönemi DVM Modeli için ROC Eğrisi Altında Kalan Alan

DVM (t-2)	Eğitim	Test
Roc Eğrisi Altında Kalan Alan	0.87	0.78

### 5.4.2.3. (t-3) Dönemi için ROC Eğrisi Altında Kalan Alanın Değerlendirilmesi



Şekil 9. (t-3) Dönemi DVM Modeli için ROC Eğrisi

Finansal başarısızlık başarısızlığın 3 yıl önceden (t-3) tahmini için geliştirilen DVM modelinin ROC eğrisi altında kalan alan (area under the curve=AUC) eğitim seti için 0.91 bulunurken test seti için 0.80 bulunmuştur (Tablo 21). Bu durum modelin yani DVM (t-3) dönemi için başarılı ve başarısız işletmeleri sınıflandırmada yararlı bir model olduğunu göstermektedir.

417

Tablo 21. (t-3) Dönemi DVM Modeli için ROC Eğrisi Altında Kalan Alan

DVM (t-3)	Eğitim	Test
Roc Eğrisi Altında Kalan Alan	0.91	0.80

### 5.4.3. Tüm Dönemler için Oluşturulan Modellerin Performanslarının ROC Eğrisi Yardımıyla Toplu Olarak Gösterimi

Tablo 22. Tüm Modellerin ROC Eğrisinin Altında Kalan Alanların Gösterimi

	DÖNEM	YSA	SVM
EĞİTİM	t-1	<u>0.85</u>	0.83
	t-2	<u>0.94</u>	0.87
	t-3	<u>0.95</u>	0.91
TEST	t-1	<u>0.81</u>	0.79
	t-2	<u>0.79</u>	0.78
	t-3	0.75	<u>0.80</u>

Tablo 22’de finansal başarısızlığın tahmini için geliştirilen iki modelin ROC eğrisi altında kalan alanların (area under the curve=AUC) hesaplanması sonucu ortaya çıkan sonuçlar toplu halde gösterilmiştir. Tabloda eğitim ve test setlerinde (t-1),(t-2) ve (t-3) yıllarında AUC değeri en yüksek olan sonuç altı çizili halde

gösterilmiştir. Tablo 22’de görüldüğü üzere ( t-1), (t-2) ve (t-3) yıllarında eğitim setleri için AUC 0.85, 0.94 ve 0.95 değerleri ile YSA daha iyi performans göstermiştir. Test seti için değerlendirme yapılırsa, YSA modelinin (t-1), (t-2) yıllarında 0.81 ve 0.79 AUC değerleri ile en iyi değeri alırken (t-3) yılında DVM 0.80 AUC değeri ile en iyi performansı gösteren model olmuştur. Genel bir değerlendirme yapılırsa, YSA ve DVM’lerin (t-1),(t-2) ve(t-3) yıllarının hepsinde, eğitim ve test seti için de 0,50’nin üzerinde ROC eğrisi altında kalan alana sahip olması, oluşturulan modellerin kullanılmasının şansa dayalı tahmin yapmaktan daha iyi olması anlamına gelmektedir.

### Sonuç

Globalleşen dünyada sınırlar bir birine daha yakınlaşmış ve bu durum işletmelerin faaliyet gösterdiği sektörde rekabeti zorlaştırmıştır. Artık finansal anlamda ülkelerin içinde buldukları sıkıntılı durum diğer ülkelere de bulaşabilmekte ve sonrasında krizler kaçınılmaz olabilmektedir. İşletmelerde meydana gelen finansal başarısızlık sadece o işletmeyi ilgilendiren bir olgu değildir. İşletmelerin mali sıkıntı içine girip bir başarısızlığa sürüklenmesi aynı zamanda ülkelerin sosyolojik, ekonomik, politik ve istihdam gibi yapılarına da zarar verecek önemli hadiselerdir. Bir işletmenin başarısız olması durumunda o işletme ile ilişki içindeki tüm paydaşlar zarar görecektir. Bu paydaşların zarar görmesi diğer işletmelere de bulaşabilecek ve bu halka giderek büyüyebilecektir. Bu bulaşma ve büyüme etkisi, işsizlik sorunu, istihdam sorunu ve ülke bazında ekonomik krizleri doğurabilecektir.

Yukarıda sayılan sebeplerden dolayı işletmelerin finansal başarısızlığa uğramadan önce başarısızlığının tahmin edilmesi her zaman önemli olmuştur. İşletme başarısızlığa uğramadan başarısızlığın tahmin edilmesi sonucu alınacak kritik önlemler ile işletme bu sıkıntılı duruma düşmeden kurtulabilecektir. Bu finansal tahmin modellerinin geliştirilmesi, yönetilmesi ve uygulanması süresince işletmenin yönetim kademesine büyük görevler düşmektedir. Karar alıcı pozisyonundaki yöneticilerin yapacağı finansal stratejik eylem hareketleri hayati önem taşımaktadır. Karar alıcıların bu kararlarını doğru ve etkili vermesi içinde etkili ve güçlü tahmin modellerini uygulamaları gerekmektedir.

Literatürde finansal başarısızlığın tahmininde geleneksel istatistiksel metotlar ile yapay zekâ ve makine öğrenmesi gibi yöntemler kullanılmaktadır. Bu çalışmada doğrusal olmayan ve karmaşık verileri işleyebilen yapay zekâ metotlarından olan YSA ile DVM kullanılmıştır. Sınıflandırma problemlerinde kullanılan bu iki yöntem BİST imalat sanayi şirketleri üzerinde uygulanmış, iki modelin performansı karşılaştırılmıştır. Makalede başarısız işletmelerin başarısızlığı, 1, 2 ve 3 yıl öncesinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca ROC analizi ile eğri altında kalan alan hesaplanarak modelin performansı test edilmiştir. Çalışma sonucuna 3 yıl öncesinden bile %70 üzeri bir doğruluk oranı ile oluşturulan iki model iyi performans göstermiştir. İki model

yani YSA ve DVM'lerin performansları karşılaştırıldığında YSA modeli (t-1), (t-2) ve (t-3) yıllarında DVM modeline göre daha iyi performans göstermiştir. Literatürde başarısızlıktan geriye doğru tahmin gücü azalmakta olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada da ilk başarısızlık yılından geriye doğru doğruluk oranında bir azalma olmasına rağmen aradaki fark fazla değildir. Bu durum çalışmada oluşturulan modellerin başarısız işletmelerin 3 yıl öncesinden %70 üzeri bir doğruluk oranıyla tespit edilebileceğini göstermiştir.

ROC eğrisi altında kalan alanlar dikkate alınarak modellerin performansları hesaplandığında, her iki modelin de tüm yıllarda 0.5 üzerinde bir değer aldıkları görülmektedir. Bunun anlamı, oluşturulan modellerin yararlı bir model olduğunu, kullanılan değişkenlerin işletmelerin başarılı-başarısız şeklinde sınıflandırılmasını da etkili olduğunu ifade etmektedir. ROC eğrisi altında kalan 0.5 üzeri bir alan, başarısız-başarılı işletmelerin sınıflandırılmasının şansa bırakılması yerine bu modellerin kullanılmasının daha önemli olduğu sonucu çıkmıştır.

Literatürde benzer çalışmalar olarak, Torun (2007) çalışmasında diskriminat, lojistik regresyon ve yapay sinir ağları ile model oluşturmuş ve bu çalışmanın da modellerinden olan YSA'da başarısızlıktan bir yıl önce yani (t-1) yılında test seti için %90, (t-2) yılında %86,7, (t-3) yılında %73,3, (t-4) yılında %70 ve son yıl olan (t-5) yılında ise %70 oranında bir sınıflandırma doğruluğu elde etmiştir. Akkaya vd. (2009)'daki çalışmalarında YSA'da test setinde (t-1) yılı için %81 oranında performans elde etmiştir.

Bu çalışmada ise YSA'da (t-1) yılında %79,66, (t-2) yılında %76,27 ve (t-3) yılında ise %74,58 oranında bir doğruluk oranı elde edilmiştir. Torun (2008) makroekonomik oranları da bağımsız değişkenlere ekleyerek, destek vektör makinelerini ve yapay sinir ağlarını banka başarısızlığının tahmininde uygulamış ve DVM'nin YSA'ya göre daha iyi performans gösterdiğini açıklamıştır. Bu çalışmada ise YSA, DVM'ye göre daha iyi performans göstermiştir.

Analize dahil edilen sektörlerin ve oranların aynı olmayışı farklı sonuçları ortaya çıkarabilecektir. Yapılan analizin kapsadığı yıllarının farklı oluşu ve analizin kapsadığı yıllar içindeki krizler, tablo standartları gibi nedenler sonuçların da farklılaşmasını sağlayabilmektedir.

Literatürde BİST imalat sanayi işletmelerinin başarısızlığının tahmininde ve sınıflandırılmasında destek vektör makineleri ile daha az model oluşturulmuş olup bu çalışma literatüre bir katkı sağlayabilecektir. Sonraki yapılacak çalışmalarda başka yapay zeka modelleri veya hibrit modeller de eklenerek performans karşılaştırması yapılabilir.

## Kaynakça

Ağyar, Z. (2015 ). Yapay Sinir Ağlarının Kullanım Alanları ve Bir Uygulama. *Mühendis ve Makine*, 56, 22.

- Ağyar, Z. (2015). Yapay Zeka ve Sinir Ağları. ET: 26.11.2018, <https://www.hostingdergi.com.tr/yapay-zeka-ve-sinir-aglari/>
- Akcan, A. ve Kartal, C. (2011). İMKB Sigorta Endeksini Olusturan Sirketlerin Hisse Senedi Fiyatlarının Yapay Sinir Ağları İle Tahmini. *Muhasebe ve Finansman Dergisi*(51), 27-40.
- Akkaya, G., Demireli, E. ve Yakut, Ü. H. (2009). İşletmelerde finansal başarısızlık tahminlemesi: Yapay sinir ağları modeli ile İMKB üzerine bir uygulama. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2).
- Allahverdi, N. (2002). *Uzman Sistemler* (Vol. 1). İstanbul: Atlas Yayın Dağıtım.
- Altman, E. I. (1968). Financial Ratios, Discriminant Analysis and the Prediction of Corporate Bankruptcy. *The Journal of Finance*, 23(4), 589-609. doi: 10.2307/2978933
- Anthony, M. ve Bartlett, P. (2009). *Neural Network Learning: Theoretical Foundations*. United States of America: Cambridge University Press.
- Ataseven, B. (2013). Yapay sinir ağları ile öngörü modellemesi. *Öneri Dergisi*, 10/39, 101-115.
- Ayhan, S. ve Erdoğan, Ş. (2014). Destek Vektör Makineleriyle Sınıflandırma Problemlerinin Çözümü İçin Çekirdek Fonksiyonu Seçimi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 9(1), 175-198.
- Beaver, W. (1966). Financial Ratios As Predictors of Failure. *Journal of Accounting Research*, 4, 71-111. doi: 10.2307/2490171
- Beaver, W. H. (1968). Market prices, financial ratios, and the prediction of failure. *Journal of Accounting Research*, 179-192.
- Çakır, M. (2005). *Firma Başarısızlığının Dinamiklerinin Belirlenmesinde Makine Öğrenme Teknikleri: Ampirik Uygulamalar ve Karşılaştırmalı Analiz*. (Uzmanlık Yeterlik Tezi), Ankara.
- Çekerol, G. S. ve Ulukan, A. (2012). *Kantitatif Tahmin Yöntemleri*. Ankara: Nisan Kitapevi.
- Dirican, A. (2001). Tani Testi Performanslarının Değerlendirilmesi Ve Kiyaslanması. *Cerrahpaşa Tıp Dergisi*, 32(1).
- Edward, A. (2006). *Corporate Financial Distress and Bankruptcy* (Vol. Third).
- Elmas, Ç. (2007). *Yapay Zeka Uygulamaları* (Vol. 1). Ankara: Seçkin Yayıncılık A.Ş.
- Fausett, L. (1994). *Fundamentals of Neural Networks: Architectures, Algorithms and Applications*. New Jersey: Prentice Hall.
- Foreman, R. D. (2003). A logistic analysis of bankruptcy within the US local telecommunications industry. *Journal of Economics and Business*, 55(2), 135-166.
- Gallo, C., Letizia, C. ve Stasio, G. (2005). *Artificial neural networks in financial modelling*. Paper presented at the XXXVI EWGFM International Meeting "European Working Group on Financial Mathematics", Brescia.
- Hamzaçebi, C. (2011). *Yapay sinir ağları: tahmin amaçlı kullanımı MATLAB ve Neurosolutions uygulamalı*: Ekin Basım Yayın Dağıtım.

- Hamzaçebi, C. ve Kutay, F. (2004). Yapay sinir ağları ile türkiye elektrik enerjisi tüketiminin 2010 yılına kadar Tahmini. *Gazi Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 19(3).
- Hecht-Nielsen, R. (1989). *Neurocomputer applications Neural computers* (pp. 445-453): Springer.
- İçerli, M. Y. ve Akkaya, G. C. (2006). Finansal Açından Başarılı Olan İşletmelerle Başarısız Olan İşletmeler Arasında Finansal Oranlar Yardımıyla Farklılıkların Tespiti. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 20(1), 413-421.
- Kaytez, F. (2012). *En Küçük Kareler Destek Vektör Makineleri İle Türkiye'nin Uzun Dönem Elektrik Tüketim Tahmini Ve Modellemesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Khare, M. ve Nagendra, S. M. S. (2007). *Artificial Neural Networks in Vehicular Pollution Modelling*. Berlin: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Kılıç, S. (2013). ROC Analysis in Clinical Decision Making. *Journal of Mood Disorders*, 3(3), 135.
- Kılıç, Y. ve Seyrek, İ. H. (2012). *Finansal Başarısızlık Tahmininde Yapay Sinir Ağlarının Kullanılması: İmalat Sektöründe Bir Uygulama*. ISAF 2012. Paper presented at the 1st International Symposium on Accounting and Finance (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No: 3438181).
- Koh, C. H. ve Low, K. C. (2004). Going concern prediction using data mining techniques. *Managerial Auditing Journal*, 19(3), 462-476.
- Merwin, C. L. (1942). *Financing small corporations in five manufacturing industries, 1926-1936*: National Bureau of Economic Research, New York.
- Öztemel, E. (2016). *Yapay Sinir Ağları* (Vol. 4.basım). İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Sağlam, E. (2019). 2018'de 1549 Şirket Konkordato ilan Etti. Retrieved 25.02.2019, from <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/erdal-saglam/2018de-1549-sirket-konkordato-ilan-etti-41074920>
- Salur, M., Nuri. (2015). *İşletmelerde Finansal Başarısızlık Tahmini ve Yapay Sinir Ağları Modelinin Kullanımı: Borsa İstanbul'da Bir Uygulama*. (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Söylemez, Y. ve Türkmen, Y., Sibel. (2017). Yapay Sinir Ağları Modeli İle Finansal Başarısızlık Tahmini. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (FESA)*, Cilt:2 Sayı:4, 270-284. doi: 10.29106/fesa.364323
- Torun, S. (2008). *Destek Vektör Makineleri: Banka Başarısızlığının Tahmini Üzerine Bir Uygulama*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Torun, T. (2007). *Finansal Başarısızlık Tahmininde Geleneksel İstatistikî Yöntemlerle Yapay Sinir Ağlarının Karşılaştırılması Ve Sanayi İşletmeleri Üzerinde Uygulama*. (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Uğur, A. ve Kınacı, A. C. (2006). Yapay zeka teknikleri ve yapay sinir ağları kullanılarak web sayfalarının sınıflandırılması. *XI. Türkiye'de İnternet Konferansı (inet-tr'06)*, Ankara, 1-4.
- Yıldız, B. (2009). *Finansal Analize Yapay Zeka* (Vol. 1.Baskı). Ankara: Detay Yayıncılık.

Zheng, G. (2002). Analyzing bankruptcy in the restaurant industry: A multiple discriminant model. *International Journal of Hospitality Management*, 21(1), 25-42.



## Türkiye'den Almanya'ya Yapılan İhracatın Analizi: 2008-2017

İbrahim Hüseyini<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışmada Türkiye'nin Almanya'ya olan ihracatı tanımlayıcı istatistikler yardımı ile analiz edilmiştir. Bunun yanında Balassa endeksi farklı bir formda kullanılarak Türkiye'nin Almanya'ya olan ihracat performansı ürün grubu bazında hesaplanmaya çalışılmıştır. Tanımlayıcı istatistikler sonucunda Türkiye'nin tarım ve hayvancılık ürünlerinde Almanya'ya olan ihracatının potansiyelin çok altında olduğu tespit edilmiştir. Tanımlayıcı istatistiklerin işaret ettiği diğer bir sonuç ise emek yoğun olan ürünlerde Türkiye'nin Almanya ihracatındaki payının giderek azalmasıdır. Bu sektörlerde Türkiye'nin payını Uzak Doğu ülkelerinin ele geçirdiği tespit edilmiştir. Balassa endeksinin farklı bir formda kullanılması ile Türkiye'nin sadece bir ürün grubunda Almanya'ya olan ihracatta çok iyi bir performans gösterdiği, 22 ürün grubunda ise iyi bir performans gösterdiği belirlenmiştir. 19 ürün grubunda Türkiye'nin zayıf performans gösterdiği 53 ürün grubunda ise kötü performans gösterdiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sektörel İhracat, Balassa Endeksi, Türkiye'den Almanya'ya Yapılan İhracat

### Analyzing of Turkey's Export to Germany: 2008-2017

**Abstract:** In this study Turkey's exports to Germany were analyzed with the help of descriptive statistics. Besides sectoral performance of Turkey's export to Germany were tried to calculate by using Balassa index with different form. Descriptive statistic concludes that Turkey's export performance of agriculture and livestock breeding is much lower potential. Another result of descriptive statistics indicates that Turkey's share of German exports in labor-intensive products groups has been decreasing. It has been determined that Far East countries has sized Turkey's share in those sectors. By using Balassa index with different form, it was determined that Turkey showed very good performance in export to Germany only in one product group and Turkey showed good

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, [ibrahim\\_huseyni@hotmail.com](mailto:ibrahim_huseyni@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5969-0769>

performance in 22 product groups. Turkey showed underperformance in 19 product group and Turkey perform poorly in 53 product groups.

**Keywords:** Sectoral Export, Balassa İndex, Turkey's Export to Germany

## Giriş

Ülkelerin en büyük hedefleri arasında ülkedeki işsizlik oranını düşürmek ve ülkede yaşayan bireylerin refah seviyelerini yükseltmek bulunmaktadır. Bu hedefe ulaşmanın en önemli unsurlarından biri ekonomik büyümedir. Ekonomik büyümenin sağlandığı ülkelerde üretim miktarı arttığından dolayı ülkede istihdam oranı da artmaktadır. İstihdam oranının artması boşta olan emek miktarının düşmesine yani emek arzının azalmasına olanak sağlar. Bu durum ücretlerin yükselmesi ve ülkede yaşayan bireylerin gelirlerinin artmasına imkân tanır. Gelirleri artan bireylerin yaşam standartları ve refah seviyeleri yükselir. Ülkeler için oldukça önemli olan ekonomik büyüme parametresinin etkilendiği unsurlar da önem arz etmektedir. Literatürde ekonomik büyümenin eğitim düzeyi, Ar-Ge harcamaları, yurtiçi tasarruflar, doğrudan yabancı yatırımlar gibi birçok unsurdan etkilendiği sonucuna ulaşan çalışmalar bulunmaktadır (Değer ve Emsen, 2006; Saygılı vd., 2006; Yalçınkaya ve Kaya, 2016; Yılmaz vd., 2011). Ancak ekonomik büyüme üzerindeki etkisi en çok araştırılan unsurlardan biri, hiç kuşkusuz ihracattır. Yapılan araştırmalarda incelenen ülke ya da ülke grubu ve döneme bağlı olarak bazı farklı sonuçlara ulaşılsa da genellikle ihracatın ekonomik büyüme üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Cairncross, 1960; Çakmak ve Temurlenk, 1995; Gerni vd., 2008; Hüseyini ve Çakmak, 2016; V. Kaya ve Hüseyini, 2015). İhracat sayesinde genişleyen pazarlar bir taraftan üretim artışına olanak sağlarken diğer taraftan üretim faktörlerinin etkin oldukları alanlarda kullanımını sağlayarak verimliliği yükseltmektedir.

Türkiye'de 24 Ocak 1980 kararları ile ihracat önderliğinde bir büyüme modeli benimsemiştir. Bu tarihten sonra, 1980'li yılların başında 2-3 milyar ABD doları (USD) olan yıllık ihracat rakamları, 2000'li yılların başında 30-35 milyar USD seviyelerine çıkmıştır. 2000'li yıllardan sonra büyük bir yükseliş trendi yakalayan Türkiye'nin ihracat rakamı, 2008 yılında 135 milyar USD seviyelerine yükselmiştir. 2009 yılında, Küresel Finans Krizinin etkisi ile 100 milyar USD seviyesine düşen ihracat rakamı, bu tarihten sonra biraz yükselse de 2000-2008 arasındaki büyüme ivmesini bir türlü yakalayamamıştır. Bu nedenle 2008 yılından beri Türkiye'nin ihracatının bir durgunluk yaşadığı söylenebilir. Türkiye'nin ihracatının yatay bir seyir izlemesinden dolayı kişi başına düşen GSYH değeri de artış eğiliminde olmamıştır.

Hiç kuşkusuz Türkiye'nin kişi başına düşen gelirini yükseltip gelişmiş ülkelere yakınsaması ve orta gelir tuzağı diye adlandırılan uzun bir durgunluk evresi yaşamaması için ihracat rakamlarını yükseltmesi gerekir. İhracat rakamlarının yükseltilmesi için de toplam ihracata odaklanmanın yanında, Türkiye'nin ihracat yaptığı ülkeler ayrı ayrı analiz edilmelidir. Analiz edilen ülkelerde, Türkiye'nin pazarının düştüğü ürün grupları belirlenmeli ve bu düşüşün

nasıl durdurulabileceği tartışılmalıdır. Bunun yanında incelenen ülkelerde Türkiye'nin ihracat performansı ürün grubu bazında analiz edilmelidir.

Bu çalışmada da Türkiye'nin en büyük ticaret partneri olan Almanya'ya olan ihracatı analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Türkiye ve Almanya arasındaki dış ticaretin gelişimi ve Türkiye'nin Almanya pazarında pazar payının düştüğü ürün grupları belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler (Revealed Comparative Advantage (RCA)) olarak da adlandırılan Balassa endeksi farklı bir formda kullanılarak ürün grubu bazında Türkiye'nin Almanya'ya olan ihracat performansı hesaplanmaya çalışılmıştır.

### 1. Türkiye ve Almanya arasındaki dış ticaretin genel görünümü

Avrupa birliğinin en büyük ekonomisi olan Almanya, dünyanın da en çok ithalat ve ihracat yapan ülkelerinden biridir. Dünyaca bilinen birçok markası sayesinde büyük ihracat rakamları olan Almanya, gelişmiş olan sanayisi için ham madde ile ara malı sağlamak ve yüksek olan tüketimini karşılamak için büyük ithalat rakamlarına da sahiptir. Belki de yaklaşık üç milyon Türk vatandaşının olmasından dolayı Almanya uzun yıllardan beri Türkiye'nin en çok ihracat yaptığı ülke konumundadır. Bu durum Tablo 1'de verilmiştir.

**Tablo 1.** Türkiye'nin en çok ihracat yaptığı ülkeler

Sıra	2017	2016	2015	2014	2013	2012	2011	2010	2009	2008
1	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya
2	İngiltere	İngiltere	İngiltere	Irak	Irak	Irak	Irak	İngiltere	Fransa	İngiltere
3	BAE	Irak	Irak	İngiltere	İngiltere	İngiltere	İngiltere	İtalya	İngiltere	BAE
4	Irak	İtalya	İtalya	İtalya	İtalya	BAE	İtalya	Fransa	İtalya	İtalya
5	ABD	ABD	ABD	Fransa	Fransa	İtalya	Fransa	Irak	Irak	Fransa

**Kaynak:** TÜİK, 2018 Dış ticaret istatistikleri

Tabloda görüldüğü gibi 2008-2017 yılları arasında Almanya, Türkiye'nin en çok ihracat yaptığı ülke konumundadır. Türkiye'nin ihracatında ilk sırada olan Almanya, Türkiye'nin ithalatında da hep ilk üçün içinde yer almıştır.

**Tablo 2.** Türkiye'nin en çok ithalat yaptığı ülkeler

Sıra	2017	2016	2015	2014	2013	2012	2011	2010	2009	2008
1	Çin	Çin	Çin	Rusya F.	Rusya F.	Rusya F.	Rusya F.	Rusya F.	Rusya F.	Rusya F.
2	Almanya	Almanya	Almanya	Çin	Çin	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya	Almanya
3	Rusya F.	Rusya F.	Rusya F.	Almanya	Almanya	Çin	Çin	Çin	Çin	Çin
4	ABD	ABD	ABD	ABD	İtalya	ABD	ABD	ABD	ABD	ABD
5	İtalya	İtalya	İtalya	İtalya	ABD	İtalya	İtalya	İtalya	İtalya	İtalya

**Kaynak:** TÜİK, 2018 Dış ticaret istatistikleri

Tablo 2'de görüldüğü gibi verilen tüm yıllarda Çin, Almanya ve Rusya Federasyonu Türkiye'nin en çok ithalat yaptığı üç ülke konumundadır. Rusya

Türkiye'nin doğalgaz ihtiyacının büyük bir kısmını karşıladığından dolayı Türkiye ithalatında büyük bir paya sahiptir. Bunun yanında, son yıllarda Çin'in dünya dış ticaretinden büyük bir pay alması Türkiye ithalatını da etkilemiştir. Almanya ise Türkiye'nin yıllardan beri dış ticaretinde söz sahibi olan ülkelerden biridir.

Türkiye ve Almanya arasındaki dış ticaret rakamları incelendiğinde ise Türkiye'nin yıllar itibarı ile Almanya'ya karşı dış ticaret açığı verdiği görülmektedir.

**Tablo 3.** Türkiye ve Almanya arasındaki dış ticaret

	Türkiye'nin Almanya'ya ihracatı	Almanya'nın Türkiye'ye ihracatı	Karşılama Oranı
2008	12.952	18.687	69%
2009	9.793	14.097	69%
2010	11.479	17.549	65%
2011	13.951	22.986	61%
2012	13.124	21.401	61%
2013	13.703	24.182	57%
2014	15.147	22.369	68%
2015	13.418	21.352	63%
2016	13.999	21.475	65%
2017	15.119	21.302	71%

**Kaynak:** TÜİK 2018, Dış ticaret istatistikleri; Dünya Bankası (2018) World Development Indicators

Tablo 3'te görüldüğü gibi 2017 yılı itibarı ile Türkiye'nin Almanya'ya yaptığı ihracat Almanya'dan yaptığı ithalatın %70'ine denk gelmektedir. Yıllar itibarı ile incelendiğinde bu oranın %60 ile %70 arasında değer aldığı görülmektedir.

## 2. Türkiye'nin Almanya'ya ihracatı ve Almanya'nın ithalatı

Türkiye'den Almanya'ya yapılan ihracat yıllar itibarı ile incelendiğinde bir artış eğiliminde olduğu görülmektedir. 2008 yılında 13 milyar USD olan Türkiye'nin Almanya'ya ihracatı 2009 yılında yaklaşık 10 milyar dolara düşse de bu tarihten sonra tekrar artmaya başlamış ve 2015 yılında 15 milyar USD seviyesine çıkmıştır.

**Tablo 4.** Türkiye'den Almanya'ya yapılan ihracat

Yıl	Türkiye'nin Almanya'ya ihracatı	Türkiye'nin Toplam İhracatı	Almanya'nın Türkiye ihracatındaki payı	Almanya'nın Toplam İthalatı	Türkiye'nin Almanya'nın toplam ithalatındaki payı
2008	12.952	140.906	9%	1.124.607	1,15%
2009	9.793	109.732	9%	876.437	1,12%
2010	11.479	120.992	9%	1.003.345	1,14%
2011	13.951	142.392	10%	1.205.650	1,16%
2012	13.124	161.948	8%	1.119.653	1,17%
2013	13.703	161.789	8%	1.152.267	1,19%
2014	15.147	168.926	9%	1.178.311	1,29%
2015	13.417	151.970	9%	1.018.193	1,32%

2016	13.999	150.161	9%	1.022.134	1,37%
2017	15.119	166.162	9%	1.134.440	1,33%

**Kaynak:** TÜİK 2018, Dış ticaret istatistikleri; Dünya Bankası (2018) World Development Indicators

15 milyar dolarlık ihracat, Türkiye'nin toplam ihracatının yaklaşık %10'una denk gelmektedir. Ancak Türkiye'den Almanya'ya yapılan 15 milyar dolarlık ihracat, Almanya'nın toplam ithalatı için çok düşük bir rakamdır. Yaklaşık 1,13 trilyon USD olan Almanya'nın toplam ithalatının %1,3'üne denk gelmektedir. Türkiye'nin payının az olduğu Almanya'nın, ülkelere göre ithalatı incelendiğinde, Avrupa Birliği ülkelerinin ağırlığının olduğu görülmektedir. Tablo 5'te Almanya'nın en çok ithalat yaptığı ülkeler verilmiştir.

**Tablo 5.** Almanya'nın en çok ithalat yaptığı ülkeler (2017)

Sıra	Ülke	İhracat Milyon USD	Almanya ithalatındaki payı
1	Hollanda	110.857	10,6%
2	Fransa	77.610	7,4%
3	Belçika	71.403	6,8%
4	Çin	71.134	6,8%
5	İtalya	62.814	6,0%
6	Polonya	60.210	5,7%
7	Çekya	59.414	5,7%
8	ABD	53.498	5,1%
9	Avusturya	47.526	4,5%
10	İngiltere	46.698	4,5%
11	İsviçre	45.312	4,3%
12	İspanya	34.899	3,3%
13	Macaristan	31.010	3,0%
14	Japonya	18.945	1,8%
15	Slovakya	17.363	1,7%
16	İsveç	16.351	1,6%
17	Romanya	16.218	1,5%
18	Norveç	15.823	1,5%
19	Rusya Federasyonu	15.491	1,5%
20	Türkiye	15.119	1,4%

**Kaynak:** (BM, 2018)UN Comtrade

Tablo 5'te görüldüğü gibi Almanya'nın en çok ithalat yaptığı 10 ülkeden sekizi Avrupa Birliği üyesi ülkelere aittir. İlk ondaki diğer iki ülke ise ABD ve Çin'dir. Türkiye ise Avrupa Birliği ile gümrük birliği anlaşması olmasına rağmen Almanya'nın en çok ithalat yaptığı 20. ülke konumundadır.

### 2.1. Türkiye'nin Almanya'ya sektörel ihracatı

Türkiye ve Almanya'ya arasındaki dış ticaret genel hatları ile incelendikten sonra Türkiye'den Almanya'ya yapılan ihracat sektörel bazlı incelenmiştir. İki ülke arasında yapılan dış ticarete Türkiye'nin hangi ürün gruplarında Almanya pazarından iyi bir pay aldığı ve hangi ürün gruplarında payının az olduğunun belirlenmesi önemlidir. Tablo 6'da Türkiye'den Almanya'ya sektörel bazda yapılan ihracat rakamları verilmiştir.

**Tablo 6.** Türkiye'nin Almanya'ya yaptığı sektörel ihracat (2017)

Ürün Grubu	İhracat (Milyon USD)	Almanya ithalatındaki oranı
Motorlu kara taşıtları, traktörler, bisikletler, motosikletler ve diğer kara taşıtları	2.914,87	2,37%
Nükleer reaktörler, kazanlar, makinalar, mekanik cihazlar ve aletler	2.305,95	1,68%
Örme giyim eşyası ve aksesuarı	1.919,51	11,94%
Elektrikli makina ve cihazlar, ses kaydetme-verme, televizyon görüntü-ses kaydedici cihazlar	927,03	0,73%
Örülmemiş giyim eşyası ve aksesuarı	834,09	4,81%
Demir veya çelikten eşya	603,38	2,59%
Kauçuk ve kauçuktan eşya	518,10	3,40%
Sebzeler, meyveler, sert kabuklu meyveler ve bitkilerin diğer kısımlarından	492,19	8,96%
Dokunabilir maddelerden hazır eşya; takımlar, kullanılmış giyim ve dokunmuş diğer eşya;	446,48	10,74%
Yenilen meyveler ve yenilen sert kabuklu meyveler	435,16	4,30%
Plastikler ve mamulleri	411,41	0,99%
Alüminyum ve alüminyumdan eşya	411,08	2,42%
İnciler, kıymetli veya yarı kıymetli taşlar, kıymetli metaller; taklit mücevherci eşyası,	248,16	1,81%
Hava taşıtları, uzay taşıtları ve bunların aksam ve parçaları	217,07	0,75%
Mobilyalar, yatak takımları; aydınlatma cihazları, reklam lambaları, ışıklı tabelalar vb;	198,74	0,95%

**Kaynak:** (BM, 2018) UN Comtrade

Türkiye'den Almanya'ya yapılan ihracat dolar bazında incelendiğinde, motorlu kara taşıtları ile bunların aksam ve parçalarının ilk sırada olduğu görülmektedir. Bunun yanında nükleer reaktörler ile elektrikli cihazlar da en çok ihraç edilen diğer ürün gruplarıdır. Ancak bu ürün gruplarında Almanya'nın ithalatı çok yüksek olduğu için Türkiye'nin bu ürün gruplarında Almanya ithalatındaki payı %1-2 gibi çok düşük kalmıştır.

Türkiye'nin Almanya ithalatında payının yüksek olduğu ürün grupları incelendiğinde ise "Örülüş giyim eşyaları", "Örülmemiş giyim eşyaları" ve "Dokunabilir maddelerden hazır eşya" gibi tekstil ürünlerinin ilk sıralarda yer aldığı görülmektedir.

Türkiye'nin Almanya'nın ithalatında payının biraz yüksek olduğu diğer bir ürün grubu ise “sebzeler, meyveler, sert kabuklu meyveler ve bitkilerin diğer kısımlarından” ürün grubudur. Bu ürün grubunda Türkiye, Almanya ithalatının %4,3'ünü karşılamaktadır. Ancak Almanya'nın gıda ve hayvancılık ürünlerinin ithalatı detaylı incelendiğinde Türkiye'nin bu ürün gruplarında iyi bir performans göstermediği görülmektedir. Tablo 7'de Almanya'nın yaptığı gıda ve hayvancılık ürünleri ithalat rakamları verilmiştir.

**Tablo 7.** Almanya'nın gıda ürünleri ithalatı (2017)

Ürün Grubu	İthalat (Milyon USD)
Yenilen meyveler ve yenilen sert kabuklu meyveler; turunçgillerin ve kavunların ve karpuzların kabukları	10.137
Süt ürünleri; yumurtalar, tabii bal; diğer yenilebilir hayvansal menşeli ürünler	8.658
Etler ve yenilen sakatat	7.395
Yenilen sebzeler ve bazı kök ve yumrular	6.644
Sebzeler, meyveler, sert kabuklu meyveler ve bitkilerin diğer kısımlarından elde edilen müstahzarlar	5.520
Balıklar, kabuklu hayvanlar, yumuşakçalar ve suda yaşayan diğer omurgasız hayvanlar	4.390
Gıda sanayiinin kalıntı ve döküntüleri; hayvanlar için hazırlanmış kaba yemler	4.363
Hububat, un, nişasta veya süt müstahzarları; pastacılık ürünleri	4.345
Kakao ve kakao müstahzarları	4.077
Yenilen çeşitli gıda müstahzarları (kahve hülusalari, çay hülusalari, mayalar, soslar, diyet mamaları, vb.)	3.935
Kahve, çay, Paraguay çayı ve baharat	3.765
Canlı ağaçlar ve diğer bitkiler; yumrular, kökler ve benzerleri; kesme çiçekler ve süs yaprakları	3.426
Hayvansal ve bitkisel katı ve sıvı yağlar; yemeklik katı yağlar; hayvansal ve bitkisel mumlar	3.364
Et, balık, kabuklu hayvanlar, yumuşakçalar veya diğer su omurgasızlarının müstahzarları	2.818
Hububat	2.425
Şeker ve şeker mamulleri	1.686
Diğer hayvansal menşeli ürünler (kıl, kemik, boynuz, fildişi, mercan, bağırsak, vb.)	967
<b>Genel Toplam</b>	<b>77.916</b>

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tablo 7'de görüldüğü gibi Almanya 2017 yılında yaklaşık 80 milyar USD gıda ve hayvancılık ürünü ithal etmiştir. Bu rakam Türkiye'nin 160 milyar USD olan yıllık ihracat rakamının yarısına tekabül etmektedir. Ancak bu kadar büyük olan bu pazara Türkiye'nin bu ürün gruplarında ihracatı ise ancak bir milyar doları bulmaktadır. Tablo 8'de Almanya'nın gıda ve hayvancılık ürünlerini hangi ülkelerden ağırlıklı olarak ithal ettiği verilmiştir.



**Tablo 8.** Almanya'nın gıda ve hayvancılık ürünleri ithal ettiği ülkeler

Ülke	İhracat Milyon USD	Oran
Hollanda	21.947	28,14%
İtalya	6.131	7,86%
Belçika	5.772	7,40%
İspanya	5.414	6,94%
Fransa	5.182	6,64%
Polonya	5.068	6,50%
Avusturya	3.543	4,54%
Danimarka	2.827	3,63%
Brezilya	1.685	2,16%
Cekya	1.351	1,73%
İngiltere	1.291	1,66%
Türkiye	1.197	1,53%

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tabloda görüldüğü gibi Almanya gıda ve hayvancılık ürünlerini ağırlıklı olarak Avrupa Birliği ülkelerinden ithal etmektedir. Bu ürün gruplarında, Türkiye iyi bir ihracatçı iken Almanya'ya bu kadar az ihracat yapması, bu ürün gruplarında var olan potansiyeli tam olarak kullanmadığı anlamına gelmektedir. Türkiye'de gıda ürünleri ihraç eden firmalar ile yapılacak mülakatlar sonucu Almanya'da var olan bu potansiyelin kullanılmamasının nedenleri belirlenerek buna yönelik politikaların oluşturulması, Türkiye'nin Almanya'ya olan ihracatını arttıracaktır.

430

## 2.2. Türkiye'nin Almanya'nın ithalatında payının azaldığı ürün grupları

Türkiye'nin Almanya ithalatında yüksek paya sahip olduğu ürün grupları genellikle emek yoğun olan ürün gruplarıdır. Türkiye'de emeğin bol olmasından dolayı ücretlerin düşük olması, bu ürün gruplarında Türkiye'ye karşılaştırmalı üstünlük sağlamaktadır. Bu nedenle Türkiye bu ürün gruplarında Almanya ithalatında göreceli olarak yüksek bir orana sahip olmaktadır. Ancak son yıllarda bazı Uzak Doğu ülkelerinin bu ürün gruplarında Türkiye'nin satış yaptığı pazarlarda, ihracat oranlarını arttırdığı görülmektedir. Türkiye'den daha düşük ücretlerin olduğu bu ülkeler, emek yoğun olan ürünleri Türkiye'den daha ucuza üreterek, Türkiye'den pazar kapmaktadırlar. Uzak Doğu ülkelerinin Türkiye'nin pazar payını azalttığı ülkelerden biri de Almanya'dır. Türkiye'nin pazar payını kaybettiği bu ürün gruplarının ve bu ürün gruplarında hangi ülkelerin bu pazarı doldurduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu amaçla Tablo 9'da öncelikle Türkiye'nin Almanya ithalatındaki payının düştüğü emek yoğun ürün grupları verilmiştir.

**Tablo 9.** Türkiye'nin Almanya ithalatındaki payının azaldığı ürün grupları

	Dokunabilir maddelerden hazır eşya; takımlar,	Örme giyim eşyası ve aksesuarı	Örülmemiş giyim eşyası ve aksesuarı	Deri-saraciyeye eşyası, seyahat eşyası, el çantaları	Değirmencilik ürünleri
2007	16,94%	21,18%	7,90%	3,15%	4,58%

2008	15,08%	16,17%	6,49%	2,26%	3,30%
2009	14,02%	13,82%	5,53%	0,16%	3,42%
2010	14,21%	13,33%	5,29%	0,41%	4,38%
2011	14,14%	11,69%	4,55%	0,42%	3,04%
2012	12,33%	11,90%	5,04%	0,39%	2,60%
2013	12,86%	11,98%	4,79%	1,22%	2,33%
2014	12,01%	13,61%	5,01%	4,03%	2,39%
2015	11,37%	10,72%	4,35%	1,62%	3,68%
2016	10,96%	12,04%	4,80%	1,91%	2,79%
2017	10,74%	11,94%	4,81%	0,51%	1,50%

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tablo 9'da görüldüğü gibi tekstil ürün gruplarında Türkiye'nin Almanya ithalatındaki payı giderek düşmektedir. Dokunabilir maddelerden hazır eşya ürün grubunda Türkiye'nin payı %17'den %10'a, örme giyim eşyası ürün grubunda %21'den %12'ye ve örülmemiş giyim eşyası ve aksesuarı ürün grubunda %8'den %5'e düşmüştür. Aynı şekilde deri ve değirmencilik ürün gruplarında da Türkiye'nin payının giderek düştüğü görülmektedir. Türkiye'nin bu ürün gruplarında düşen payını hangi ülkelerin kaptığını belirlemek için Tablo 10'da tekstil sektöründe Almanya pazarında payını arttıran ülkeler ve payları verilmiştir.

**Tablo 10.** Tekstil ürün gruplarında Almanya ithalatında paylarını arttıran ülkeler

	Dokunabilir maddelerden hazır eşya; takımlar,			Örme giyim eşyası ve aksesuarı			Örülmemiş giyim eşyası ve aksesuarı		
	Çin	Pakista	Hollan	Banglad	Kamboç	Polony	Banglad	Polony	İngilter
200	19	-	4,4%		1,4%	1,4		5,5	2,9%
200	21	5,1%	4,4%	8,5%	0,7%	2,6	4,8%	5,7	2,4%
200	22	5,3%	5,4%	8,9%	0,5%	3,6	5,3%	5,7	2,6%
201	22	6,4	5,2%	9,8%	0,4%	3,8	5,2%	5,3	2,7%
2011	21	6,6	6,2%	11,0%	1,2%	3,6	6,5%	5,2	2,6%
201	23	5,2%	6,6%	11,6%	1,8%	3,4	7,9%	5,2	3,1%
201	23	5,4	7,6%	11,0%	2,1%	3,4	7,5%	5,8	3,6
201	25	6,6	7,8%	14,3%	2,9%	4,5	10,0%	7,3	4,3%
201	26	6,7	7,1%		3,1%	4,8		7,5	4,4
201	26	6,9	8,2%		4,1%	5,8		8,7	5,6
201	26	7,5%	8,3%			6,8		9,4	5,9

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tablo 10'da görüldüğü gibi Çin, Pakistan, Bangladeş ve Kamboçya gibi ücretlerin düşük olduğu ülkelerin bu ürün gruplarında Almanya ithalatlarındaki paylarını arttırdığı görülmektedir. Bunun yanında bu ürün gruplarında Almanya ile birlikte AB üyesi olan Polonya da payını arttırmıştır. Türkiye'nin bu ürün gruplarında Almanya ithalatındaki payı düşerken bu ülkelerin paylarını arttırması Türkiye'nin pazarını kaptıkları anlamına gelmektedir.

Tablo 9’da verildiği üzere “Deri” ve “değirmencilik” ürün grupları da Türkiye’nin payının düştüğü emek yoğun ürün gruplarıdır. Tablo 11’de bu ürün gruplarında payını arttıran ülkeler verilmiştir.

**Tablo 11.** “Deri” ve “değirmencilik” ürün gruplarında Almanya ithalatında paylarını arttıran ülkeler

	Değirmencilik ürünleri			Deri-saraciyeye eşyası		
	İtalya	Polonya	Avusturya	Çekya	Hollanda	Fransa
2007	6,5%	2,0%	6,6%	2,4%	6,7%	8,4%
2008	8,3%	3,7%	6,9%	2,6%	6,5%	8,1%
2009	10,1%	5,1%	6,8%	2,6%	7,5%	8,6%
2010	9,7%	4,7%	7,3%	2,8%	6,7%	8,4%
2011	9,3%	6,3%	9,5%	3,2%	8,2%	8,0%
2012	10,6%	10,0%	3,6%	3,3%	7,9%	8,6%
2013	10,2%	10,4%	4,2%	3,3%	7,7%	9,2%
2014	9,6%	9,4%	4,1%	3,7%	7,5%	9,1%
2015	12,7%	8,4%	4,6%	3,8%	7,3%	9,1%
2016	11,4%	10,3%	11,3%	5,8%	8,6%	9,4%
2017	11,5%	10,7%	12,2%	7,2%	9,2%	10,3%

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

432

Tablo 11’de görüldüğü gibi “değirmencilik ürünleri” ve “deri-saraciyeye eşyası” ürün gruplarında Avrupa Birliği üyesi ülkelerin Almanya ithalatındaki paylarını arttırdıkları görülmektedir. Bu ürün gruplarında aynı yıllarda Türkiye’nin payının düşmesi Türkiye’nin pazarını bu ülkelere kaptırdığını işaret etmektedir. “Tekstil ürünleri”, “deri ürünleri” ve “değirmencilik ürünleri” gibi emek yoğun olan ürün gruplarının yanında göreceli olarak sermaye yoğun olan bazı ürün gruplarında da Türkiye’nin payının düştüğü görülmektedir.

**Tablo 12.** Türkiye'nin Almanya ithalatında payının azaldığı ürün grupları

	Eczacılık ürünleri	Gemiler ve suda yüzen taşıt ve araçlar	Kişisel eşyalar, deniz ve hava taşıtlarına verilen kumanya ve malzeme (yakıtlar hariç)
2007	0,22%	3,15%	0,54%
2008	0,17%	2,26%	0,97%
2009	0,16%	0,16%	1,36%
2010	0,18%	0,41%	0,24%
2011	0,15%	0,42%	0,23%
2012	0,18%	0,39%	0,07%
2013	0,16%	1,22%	0,07%
2014	0,14%	4,03%	0,06%
2015	0,13%	1,62%	0,07%
2016	0,06%	1,91%	0,05%
2017	0,04%	0,51%	0,10%

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Aslında göreceli olarak sermaye yoğun olan bu ürün gruplarında ilk başlarda da Türkiye'nin Almanya ithalatındaki oranı düşüktür. Ancak son yıllarda düşük olan bu oranlar daha da düşmüştür. Tablo 15'te görüldüğü gibi eczacılık ürünleri ürün grubunda 2007 yılında Türkiye'nin Almanya ithalatındaki payı binde 22'dir. Ancak 2017 yılına gelindiğinde bu oranın binde dörde düştüğü görülmektedir. Gemiler ve suda yüzen taşıtlar ürün grubunda da Türkiye'nin %3 olan payı binde beşe düşmüştür. Kişisel eşyalar ve deniz ile hava taşıtlarına verilen kumanyalar ürün grubunda da binde beş olan Türkiye'nin payı binde bire düşmüştür.

Türkiye'nin payının düştüğü bu ürün gruplarının Türkiye ihracatına olumsuz etkileri olmuştur. Çalışmada incelenen sadece üç tekstil ürün grubunda dahi, Türkiye 2007 yılındaki pazar payını koruyabilseydi, Almanya'ya olan ihracatı 2 milyar 280 milyon dolar daha fazla olacaktı. İncelenen sekiz ürün grubunda pazarını koruyabilmesi durumunda ise Türkiye'nin Almanya'ya ihracatı, 2 milyar 570 milyon dolar daha fazla gerçekleşecekti. Bu durum Tablo 16'da görülmektedir.

**Tablo 13.** Türkiye'nin Almanya ihracatındaki kayıpları

	2007 Oranı	2017 oranı	2017 ihracatı (Milyon USD)	2007 yılındaki payını koruması durumunda oluşacak rakam	Fark (Milyon USD)
Dokunabilir maddelerden hazır eşya; takımlar	16,9%	10,7%	446	704	-258
Örme giyim eşyası ve aksesuarı	21,1%	11,9%	1.920	3.406	-1.487
Örülmemiş giyim eşyası ve aksesuarı	7,9%	4,8%	834	1.371	-536
Değirmencilik ürünleri	4,5%	1,5%	8	24	-16
Eczacılık ürünleri	0,2%	0,0%	18	92	-74
Gemiler ve suda yüzen taşıt ve araçlar	3,1%	0,5%	11	70	-59
Deri-saracıye eşyası	3,2%	0,9%	44	146	-103
Kişisel eşyalar, deniz ve hava taşıtlarına verilen kumanya	0,5%	0,1%	9	48	-39
				Toplam	-2.571

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tablo 16'da görüldüğü gibi Türkiye en büyük kayıpları tekstil ürün gruplarında yaşamıştır. Sekiz ürün grubunda pazar payının düşmesinden dolayı Türkiye'nin kaybettiği 2 milyar 570 milyon dolarlık rakam, Türkiye ihracatının %1,6'sına denk gelmektedir.

### 2.3. Türkiye'nin Almanya ithalatında payının arttığı ürün grupları

Türkiye'nin Almanya ithalatında pazarının düştüğü ürün grupları verildikten sonra bu bölümde Türkiye'nin Almanya ithalatında son yıllarda payı artan ürün grupları incelenecektir. Genel anlamda bakıldığında Türkiye'nin Almanya ithalatında payının yüksek rakamlara ulaştığı ürün grubu

bulunmamaktadır. Ancak Türkiye özelinde incelendiğinde 2007 yılında Türkiye'nin Almanya ithalatında payının çok düşük olduğu, 2018 yılına gelindiğinde ise payının biraz yükseldiği ürün grupları vardır ve bunlar Tablo 17'de verilmiştir.

**Tablo 14.** Türkiye'nin Almanya ithalatında payının arttığı ürün grupları

	Halılar ve diğer dokumaya elverişli maddelerden yer kaplamaları	Hava taşıtları, uzay taşıtları ve bunların aksam ve parçaları	Plastikler ve mamulleri	İnciler, kıymetli veya yarı kıymetli taşlar, kıymetli metaller; taklit mücevherci eşyası;	Bakır ve bakırdan eşya
2007	3,06%	0,18%	0,47%	0,93%	0,42%
2008	4,72%	0,12%	0,59%	0,80%	0,44%
2009	5,19%	0,05%	0,70%	0,92%	0,56%
2010	5,84%	0,03%	0,75%	0,81%	0,98%
2011	6,25%	0,04%	0,74%	0,74%	0,93%
2012	7,46%	0,09%	0,78%	0,77%	0,90%
2013	7,68%	0,15%	0,83%	1,58%	1,05%
2014	9,42%	0,16%	0,89%	1,16%	1,23%
2015	9,26%	0,39%	0,94%	1,31%	1,36%
2016	8,92%	0,53%	1,01%	1,59%	1,40%
2017	8,90%	0,75%	0,99%	1,81%	1,77%

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tablo 17'de görüldüğü gibi halılar ve diğer dokumaya elverişli ürün gruplarında 2007 yılında Türkiye'nin Almanya ithalatındaki payı %3'tür. Bu tarihten sonra bu rakam giderek artmış ve 2017 yılına gelindiğinde %9'lara yükselmiştir. Türkiye'nin Almanya ithalatında payı artan diğer ürün grupları ise Almanya ithalatında çok düşük paylara sahip olan ürün gruplarıdır. Örneğin hava ve uzay taşıtları ile bunların aksam ve parçaları ürün grubunun Almanya ithalatındaki payı 2007 yılından 2017 yılına yaklaşık beş kat artmıştır. Ancak bu büyük artışa rağmen Almanya ithalatındaki oranı sadece binde yedi olmuştur. Bu tarihler arasında dört kat artan bakır ve bakırdan eşya ürün grubu %1,8'e, iki kat artan plastik ve plastik mamulleri ürün grubu %1'e yine iki kat artan inciler ve kıymetli taşlar ürün grubu ise ancak %1,8'e yükselmiştir.

Tabloda görüldüğü gibi Türkiye'nin Almanya ithalatında payının arttığı ürün grupları ve bu ürün gruplarının Almanya ithalatında ulaştığı rakamlar sınırlı kalmıştır. Ancak Türkiye'nin Almanya ithalatındaki payının arttığı ürün gruplarının göreceli olarak sermaye yoğun ürün grupları olması olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Özellikle 2000'li yıllardan sonra ticareti artan ve sadece teknoloji düzeyi çok yüksek olan ülkeler tarafından ihraç edilen, hava ve uzay taşıtları ile bunların aksam ve parçaları ürün grubunda; Türkiye'den Almanya'ya

yapılan ihracatın artması önemli bir gelişmedir. Katma değeri çok yüksek olan<sup>2</sup> bu ürün grubu gelişmiş ülkelerin özellikle odaklandığı, üretim ve ihracatını arttırmaya çalıştığı bir ürün grubudur. 1960'lı ve 70'li yıllarda otomotiv sanayine odaklanan ülkelerin gelişmiş ülkeler seviyesine çıktığı gibi günümüzde hava ve uzay taşıtları ile bunların aksam ve parçalarına odaklanan ve bu ürün grubunda karşılaştırmalı üstünlük sağlayan ülkelerin gelecekte gelişmiş ülkelere yakınsayacağı söylenebilir.

#### 2.4. Türkiye'nin Almanya'ya olan ihracat performansının RCA ile ölçülmesi

Türkiye'nin Almanya yaptığı ihracat tanımlayıcı istatistikler ile ortaya konulmaya çalışıldıktan sonra Türkiye'nin Almanya ihracatında hangi ürünlerde iyi bir performans gösterdiği Balassa endeksinin yardımı ile analiz edilecektir. Açıklanmış karşılaştırmalı üstünlükler (Revealed Comparative Advantage (RCA)) olarak da adlandırılan Balassa endeksi bir ülkenin bir ürün grubunun ihracatında uzmanlaşmasını ölçen temel ölçütlerden biridir. Bu endeks genellikle bir ülkenin hangi ürün gruplarında güçlü hangi ürün gruplarında zayıf bir ihracatçı olduğunu ölçmede kullanılır. Balassa endeksinin hesaplaması Denklem 1'de verilmiştir (Balassa, 1965).

$$RCA_{ij} = (X_{ij}/X_i)/(X_{wj}/X_w) \quad 1.$$

Denklemden  $(RCA_{ij})$  i ülkesinin j ürün grubunda karşılaştırmalı üstünlük değerini,  $(X_{ij})$  i ülkesinin j ürünündeki ihracatını,  $(X_i)$  i ülkesinin toplam ihracatını,  $(X_{wj})$  j ürün grubunda dünyanın toplam ihracatını ve  $(X_w)$  dünyanın toplam ihracatını temsil etmektedir.  $(RCA_{ij})$  değerinin birden büyük olması i ülkesinin j ürün grubunda karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olduğunu işaret etmektedir (Balassa, 1965). Hinloopen ve Van Marrewijk (2001) çalışmasında Balassa endeksini sınıflandırmışlardır. Yazarlar, karşılaştırmalı üstünlüğü daha belirginleştirmek için karşılaştırmalı üstünlüğü aşamalara ayırmışlardır. Bu durumu:

$RCA_{ij} < 0$  ise karşılaştırmalı üstünlük yok,

$1 < RCA_{ij} < 2$  ise zayıf bir karşılaştırmalı üstünlük var,

$2 < RCA_{ij} < 4$  ise orta seviyede bir karşılaştırmalı üstünlük var,

$RCA_{ij} > 4$  ise güçlü bir karşılaştırmalı üstünlük var şeklinde yorumlamışlardır (Hinloopen ve Van Marrewijk, 2001).

Balassa endeksini kullanarak Türkiye'nin farklı sektörlerde karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olup olmadığını inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Erkan

<sup>2</sup> "İhracat Kalitesini Etkileyen Faktörler: Seçilmiş Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler Üzerinde Bir Panel Veri Analizi" isimli doktora tezi ve "Doğrudan Yabancı Yatırımların İhracatın Sofistike Değeri Üzerindeki Etkisi: BRICS Ülkeleri ve Türkiye" isimli çalışmalarda gelişmiş ülkelerin ihracatlarının sofistike değerine en çok katkı yapan sektörlerden birinin "hava ve uzay taşıtları ile bunların aksam ve parçaları" sektörü olduğu belirlenmiştir.

ve diğerlerinin çalışmasında Türkiye'nin 1993-2012 yılları arasındaki ihracat verileri kullanılarak Türkiye'nin sebze ihracatında karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olduğu belirlenmiştir (2015). Türkiye'nin tekstil ve hazır giyim sektörünü inceleyen Yücel'in (2010) çalışmasında ise Türkiye'nin 1998 ile 2008 yılları arasındaki ihracat verileri kullanılmıştır. Çalışma sonucunda Türkiye'nin hem tekstil hem de hazır giyim sektöründe karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olduğu belirlenmiştir. Ancak çalışma sonucunda tekstil sektöründe 1998 yılından itibaren, hazır giyim sektöründe ise 2005 yılından itibaren Türkiye'nin rekabet gücünün azaldığı belirlenmiştir (Yücel, 2010).

Kaya (2006), çalışmasında Avrupa Birliği ile yapılan Gümrük Birliği anlaşmasının Türkiye'nin ihracatının rekabet gücü üzerindeki etkisini incelemek için Türkiye'nin 1991-1996 ile 1996-2003 yılları arasındaki ihracat verilerini kullanmıştır. Çalışmada Türkiye'nin AB ülkelerine göre karşılaştırmalı üstünlüğü incelenmiştir. Çalışma sonucunda Türkiye'nin tekstil ürünleri ve demir çelik gibi fazla teknoloji gerektirmeyen emek yoğun ürün gruplarında rekabet gücünü arttırdığı belirlenmiştir. Bunun yanında Türkiye'nin "taklidi kolay Ar-Ge yoğun ve zor taklit edilebilir Ar-Ge yoğun mallar" endüstrilerinin ihracatında (makine imalat, kara taşıtları, televizyon alıcıları, uzay aksamaları gibi) uzmanlaştığı görülmektedir. Ancak rekabet gücünün arttığı sektörlerin bir kısmının gümrük birliği anlaşmasından önce bu artış eğilimine girdiklerini ve gümrük birliğinde sonra ise bazı sektörlerin rekabet gücünü kaybettiğini tespit eden araştırmacı Gümrük Birliğinin Türkiye'nin rekabet gücüne fazla etki etmediğini belirtmiştir (Kaya, 2006).

Erkekoğlu vd. (2014), çalışmasında ise Kayseri ilinin mobilya sektörünün Türkiye ve dünyaya göre rekabet gücünü analiz etmiştir. Çalışmanın sonucunda Kayseri'nin mobilya sektöründe Türkiye ve dünyaya göre rekabet gücünün olduğunu ancak bu rekabet gücünün son yıllarda düşüş eğiliminde olduğu belirlenmiştir (2014).

Bu çalışmada Türkiye'nin Almanya'ya yaptığı ihracatta hangi ürün gruplarında dünyaya yaptığı ihracattan daha iyi bir performans gösterdiği belirlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla Balassa endeksi Denklem 2'deki gibi kullanılmıştır.

$$RCA_{tj} = (X_{tj}^A / I_j^A) / (X_{tj}^W / I_j^W) \quad 2.$$

Denklemden  $(RCA_{tj})$  Türkiye'nin  $j$  ürün grubunda Almanya'ya yapılan ihracatta performansını,  $(X_{tj}^A)$  Türkiye'nin  $j$  ürün grubunda Almanya'ya yaptığı ihracatı,  $(I_j^A)$  Almanya'nın  $j$  ürün grubunda toplam ithalatını,  $(X_{tj}^W)$  Türkiye'nin  $j$  ürün grubunda dünyaya yaptığı ihracatı (Türkiye'nin  $j$  ürün grubunda toplam ihracatını) ve  $(I_j^W)$  dünyanın  $j$  ürün grubunda toplam ithalatını temsil etmektedir.  $(RCA_{tj})$  değerinin birden büyük olması Türkiye'nin Almanya pazarında dünya pazarına göre daha iyi bir performans gösterdiğini işaret edecektir. Tabi ki



$(RCA_{tj})$  değerinin birden küçük olması ise tersi şekilde yorumlanmalıdır. Denklem 2'ye göre örneğin Almanya j ürün grubunda yaptığı ithalatın %2'sini Türkiye'den ithal etmiş, dünya ise j ürün grubunda yaptığı ithalatın %1'ini Türkiye'den ithal etmişse  $(RCA_{tj})$  değeri iki olacaktır. Bu durum Türkiye'nin Almanya pazarında dünyanın pazarına göre iki kat iyi bir performans gösterdiğini işaret etmektedir. Bu çalışmada Hinlopen ve Van Marrewijk (2001) çalışmasında olduğu gibi karşılaştırmalı üstünlük aşamalarına göre incelenecek ve aşağıda belirtilen şekilde yorumlanacaktır.

$RCA_{tj} < 0$  ise Türkiye j ürün grubunda Almanya pazarında kötü bir performansa sahiptir,

$1 < RCA_{tj} < 2$  Türkiye j ürün grubunda Almanya pazarında zayıf bir performansa sahiptir,

$2 < RCA_{tj} < 4$  Türkiye j ürün grubunda Almanya pazarında iyi bir performansa sahiptir,

$RCA_{tj} > 4$  Türkiye j ürün grubunda Almanya pazarında çok iyi bir performansa sahiptir.

Bu çalışmada Birleşmiş Milletlerin ürün sınıflaması HS (Harmonized System) düzey 2'ye göre 95 ürün grubunda Türkiye'nin 2017 yılında Almanya'ya yaptığı ihracatta dünyaya yaptığı ihracata göre performansı hesaplanmaya çalışılmıştır. Yapılan hesaplamalar sonucunda Türkiye'nin sadece bir ürün grubunda çok iyi bir performansa sahip olduğu belirlenmiştir.

**Tablo 15.** Türkiye'nin Almanya'ya ihracatta çok iyi bir performansa sahip olduğu ürün grupları

Ürün Grubu	RCA Değeri
1 Müzik aletleri; bunların aksam, parça ve aksesuarı	4,39

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tabloda görüldüğü gibi sadece müzik aletleri ve bunların aksesuarları ürün grubunda hesaplanan  $(RCA_{tj})$  değeri dörtten büyük olarak belirlenmiştir. Bu ürün grubu için hesaplanan  $(RCA_{tj})$  değerinin 4,39 olması Türkiye'nin bu ürün grubunda Almanya pazarında dünya pazarına göre dört kat daha iyi performans gösterdiğini işaret etmektedir. Yapılan hesaplamalar Türkiye'nin 19 ürün grubunda Almanya pazarında iyi bir performansa sahip olduğunu işaret etmektedir. Bu ürün grupları Tablo 19'da verilmiştir.

**Tablo 16.** Türkiye'nin Almanya'ya ihracatta iyi bir performansa sahip olduğu ürün grupları

Ürün Grubu	RCA Değeri
1 Pamuk	3,79
2 Lak; sakız, reçine ve diğer bitkisel özsu ve hülâsalar	3,33
3 Dokumaya elverişli diğer bitkisel lifler; kâğıt ipliği ve kâğıt ipliğinden	3,21
4 Dokunabilir maddelerden hazır eşya; takımlar, kullanılmış giyim ve dokunmuş diğer eşya; paçavralar	3,11
5 Adi metallerden aletler, bıçakçı eşyası ve sofra takımları; adi metallerden bunların aksam ve	3,08
6 Diğer hayvansal menşeli ürünler (kıl, kemik, boynuz, fildişi, mercan, bağırsak, vb.)	2,86
7 Sebzeler, meyveler, sert kabuklu meyveler ve bitkilerin diğer kısımlarından elde edilen müstahzarlar	2,69
8 Şemsiyeler, güneş şemsiyeleri, bastonlar, iskemle bastonlar, kamçılar, kırbaçlar ve bunların aksamı	2,57
9 Kürkler ve taklit kürkleri; bunların mamulleri	2,53
10 Örme giyim eşyası ve aksesuarı	2,44
11 Ham postlar, deriler (kürkleri hariç) ve köseleler	2,42
12 Nükleer reaktörler, kazanlar, makinalar, mekanik cihazlar ve aletler; bunların aksam ve parçaları	2,37
13 Deri-saracıye eşyası, eyer-koşum takımları; seyahat eşyası, el çantaları vb mahfazalar;	2,26
14 Diğer adi metaller (tungsten, molibden, tantal, magnezyum, kobalt, bizmut, kadmiyum, vb.)	2,18
15 Kauçuk ve kauçuktan eşya	2,15
1 Demiryolu vb hatlara ait taşıtlar ve malzemeler, bunların aksam-parçaları;	2,11
17 İpek	2,06
18 Seramik mamulleri	2,05
19 Yapağı ve yün, ince veya kaba hayvan kılı; at kılından iplik ve dokunmuş mensucat	2,01

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

Tablo 16'da görüldüğü gibi Türkiye'nin iyi bir performansa sahip olduğu ürün grupları genellikle emek yoğun sanayi ürünlerinden oluşmaktadır. Dünya'nın en çok ithalat yapan ülkelerinden biri olan Almanya emek yoğun ürünlerde Türkiye'yi tercih etmektedir. Türkiye'nin zayıf bir performansa sahip olduğu ürün grubu sayısı ise 22'dir.

**Tablo 17.** Türkiye'nin Almanya'ya ihracatta zayıf bir performansa sahip olduğu ürün grupları

Ürün Grubu	RCA Değeri
1 Meşrubat, alkollü içkiler ve sirke	1,99
2 Elektrikli makina ve cihazlar, ses kaydetme televizyon görüntü verme cihazları; aksam-parça-aksesuarı	1,99
3 Emdirilmiş, sıvanmış, kaplanmış dokunabilir mensucat; dokunabilir maddelerden teknik eşya	1,94
4 Balıklar, kabuklu hayvanlar, yumuşakçalar ve suda yaşayan diğer omurgasız hayvanlar	1,88
5 Başlıklar ve aksamı (şapka, kasket, koruyucu başlıklar vb.)	1,76
6 Örme eşya	1,62
7 Hava taşıtları, uzay taşıtları ve bunların aksam ve parçaları	1,57
8 Bakır ve bakırdan eşya	1,57
9 Yağlı tohum ve meyveler; muhtelif tane, tohum ve meyveler; sanayide ve tıpta kullanılan	1,56

	bitkiler	
10	Fotoğrafçılıkta veya sinemacılıkta kullanılan eşya	1,56
11	Örülmemiş giyim eşyası ve aksesuarı	1,51
12	Alüminyum ve alüminyumdan eşya	1,49
13	Kahve, çay, paraguay çayı ve baharat	1,40
14	Motorlu kara taşıtları, traktörler, motosikletler ve diğer kara taşıtları; bunların aksam, parça, aksesuarı	1,37
15	Hububat	1,26
16	Şeker ve şeker mamulleri	1,25
17	Sentetik ve suni filamentler, şeritler ve benzeri sentetik ve suni dokumaya elverişli maddeler	1,19
18	Optik, fotoğraf, sinema, ölçü, kontrol, ayar, tıbbî, cerrahî alet ve cihazlar; bunların aksam, parça ve aksesuarı	1,19
19	Demir veya çelikten eşya	1,19
20	Özel dokunmuş mensucat; tuftedilmiş dokunabilir mensucat; duvar halıları; işlemler	1,19
21	Cam ve cam eşya	1,14
22	Yenilen meyvalar ve yenilen sert kabuklu meyvalar; turunçgillerin ve kavunların ve karpuzların kabukları	1,08

**Kaynak:** UN Comtrade, 2018

439

Tablo 17'de görüldüğü gibi Türkiye'nin zayıf bir performansa sahip olduğu ürün grupları göreceli olarak daha teknoloji yoğun ürün gruplarıdır. Özellikle “elektrikli makine ve cihazlar”, “hava ve uzay taşıtları” ve “optik, fotoğraf, sinema, ölçü, kontrol, ayar, tıbbî, cerrahî alet ve cihazlar; bunların aksam, parça ve aksesuarı” ürün gruplarında Türkiye'nin Almanya pazarında dünya geneline göre iyi bir performans göstermesi bu sektörlerin Türkiye'de gelişmesi için oldukça önemlidir.

Son olarak Türkiye'nin Almanya pazarında dünya pazarına göre daha kötü performans gösterdiği ürün grupları Ek 1'de verilmiştir. Tablo incelendiğinde Türkiye'nin Almanya pazarında rekabet gücüne sahip olmadığı ürün gruplarının genellikle gıda, tarım ve tarıma dayalı sanayi ürünlerinden oluştuğu görülecektir. Almanya'nın özellikle gıda ve tarım ürünlerinde AB üyesi ülkeleri tercih etmesi Türkiye'nin bu ürün gruplarında Almanya pazarında iyi bir performans göstermesine engel olmaktadır.

### Sonuç

Türkiye'nin gelirlerini yükseltip gelişmiş ülkelere yakınsaması için ihracat rakamlarını arttırması gerekmektedir. İhracatın artması için toplam ihracat rakamlarının yanında Türkiye'nin ihracatı ülke bazında detaylı bir şekilde incelenmelidir. Türkiye'nin hangi ülkelerde hangi ürün gruplarında kötü bir performans gösterdiği belirlenmelidir. Belirlen bu ürün gruplarında belirlenen

ülkelere göre mikro düzeyde politikalar uygulanmaya çalışılmalıdır. Bu çalışmada Türkiye'nin en çok ihracat yaptığı Almanya'ya yaptığı ihracat öncelikle tanımlayıcı istatistikler yardımı ile incelenmiştir. Sonrasında Balassa endeksi farklı bir formda kullanılarak Türkiye'nin Almanya ihracatında ürün gruplarına göre ihracat performansı hesaplanmaya çalışılmıştır.

Tanımlayıcı istatistikler sonucunda, Türkiye'nin iyi bir tarım ve gıda ürünleri ithalatçısı olan Almanya'ya bu ürün gruplarında çok az ihracat yaptığı tespit edilmiştir. Bu ürün gruplarında Almanya'nın genellikle Avrupa Birliği ülkelerini tercih ettiği belirlenmiştir. Tarım ürünlerinde üretim ve ihracat yapan firmaların AB standartlarına odaklanıp üretimlerini buna göre geliştirmeleri ve bu üretimi sertifikalandırmaları durumunda Almanya'ya olan ihracatlarının artacağı söylenebilir. Üstelik yaklaşık 3 milyon vatandaşımızın yaşadığı bu nedenle gıda tüketim kültürümüzün aynı olduğu büyük bir kesimin olduğu düşünülürse bu potansiyeli harekete geçirmenin çok zor olmadığı belirtilebilir.

Tanımlayıcı istatistikler sonucunda ulaşılan diğer bir olgu ise emek yoğun olan tekstil ürünleri gibi bazı sektörlerde Türkiye'nin pazar payının düşmesidir. Bu ürün gruplarında Türkiye'nin payını Çin, Pakistan, Bangladeş ve Kamboçya gibi bazı Uzak Doğu ülkelerinin ve Hollanda, Polonya ve İngiltere gibi bazı AB ülkelerinin aldığı görülmektedir. Bu ürün grubunda Uzak Doğu ülkelerinin sahip olduğu ucuz işgücünden dolayı Türkiye'nin payının düşmesi kaçınılmaz bir durum olarak düşünülebilir. Ancak İngiltere, Hollanda ve Polonya gibi bazı gelişmiş ülkelerin paylarını arttırmaları, inovasyon ve Ar-Ge'nin emek yoğun olan bu sektörlerde de çok önemli olduğunu işaret etmektedir. Türkiye'nin emek yoğun olan bu sektörlerde; Çin, Pakistan ve Kamboçya gibi az gelişmiş ülkeler ile fiyat rekabetine girmek yerine bu sektörlerde Ar-Ge yatırımları ile ürün bazında farklılaşmasının bu düşüşü durduracağı söylenebilir.

Balassa endeksinin farklı bir formda kullanılması ile Türkiye'nin sadece bir ürün grubunda Almanya'ya yapılan ihracatta çok iyi bir performansla sahip olduğu; 22 ürün grubunda ise iyi performansla sahip olduğu belirlenmiştir. Bunun yanında 19 ürün grubunda zayıf bir performans gösterdiği; 53 ürün grubunda ise kötü performansla sahip olduğu tespit edilmiştir. Türkiye'nin iyi bir performansla sahip olduğu ürün gruplarının genellikle düşük teknoloji yoğunluğuna sahip sanayi ürünleri olduğu görülmüştür. Zayıf bir performans gösterdiği ürün gruplarının ise teknoloji yoğunluğu yüksek sanayi ürünleri olduğu tespit edilmiştir. Almanya gibi dünyanın en büyük ithalatçı ülkelerinden birine yapılan ihracatta Türkiye'nin teknoloji yoğunluğu yüksek ürünlerde daha iyi performans göstermesi, Türkiye'nin ekonomik büyümesine ve refah seviyesine büyük katkılar sunacaktır.

#### **Kaynakça**

Balassa, B. (1965). Trade liberalisation and "revealed" comparative advantage 1. *The manchester school*, 33(2), 99-123.

- Birleşmiş Milletler, (2018). Retrieved from <http://comtrade.un.org/db/dqBasicQueryResults.aspx?cc=????&px=HS&r=all&y=2015&p=0&rg=2&so=9999&rpge=dqBasicQuery&qt=n>
- Cairncross, A. K. (1960). International trade and economic development. *Kyklos*, 13(4), 545-558.
- Çakmak, E., & Temurlenk, M. S. (1995). Causality Relationship Between Export Expansion and Economic Growth: Empirical Evidence for Turkey. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 50(01).
- Değer, M. K., & Emsen, Ö. S. (2006). Geçiş ekonomilerinde doğrudan yabancı sermaye yatırımları ve ekonomik büyüme ilişkileri: panel veri analizleri (1990-2002). *CÜ İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 7(2), 121-137.
- Dünya Bankası (2017). World Development Indicator, (Erişim Tarihi: 16 Eylül 2018)
- Erkan, B., Arpacı, B. B., Yaralı, F., & Güvenç, İ. (2015). Türkiye'nin sebze ihracatında karşılaştırmalı üstünlükleri. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Doğa Bilimleri Dergisi*, 18(4), 70-76.
- Erkekoğlu, H., Kılıçarslan, Z., & Gökner, H. (2014). Kayseri İlinin Mobilya Sektörü Rekabet Gücü: Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlük Endeksi. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*(44), 1-22.
- Hinloopen, J., & Van Marrewijk, C. (2001). On the empirical distribution of the Balassa index. *Weltwirtschaftliches Archiv*, 137(1), 1-35.
- Hüseyini, İ., & Çakmak, E. (2016). Türkiye'de İhracat ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: Eş-Bütünleşme ve Nedensellik Analizi. *Ataturk University Journal of Economics & Administrative Sciences*, 30(4).
- Hüseyini, İ. (2015). *İhracat Kalitesini Etkileyen Faktörler: Seçilmiş Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler Üzerinde Bir Panel Veri Analizi*. (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi
- Hüseyini, İ. (2016). Doğrudan Yabancı Yatırımların İhracatın Sofistike Değeri Üzerindeki Etkisi: BRICS Ülkeleri ve Türkiye. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 35(4), 79-95
- Gerni, C., Emsen, Ö. S., & Deger, M. (2008). İthalata Dayalı İhracat ve Ekonomik Büyüme: 1980-2006 Türkiye Deneyimi. *Dokuz Eylül Üniversitesi*, 2, 20-22.
- ITC (2018), <http://www.intracen.org/>
- Kaya, A. A. (2006). İmalat Sanayi İhracatında Uzmanlaşma: Türkiye-Avrupa Birliği Analizi (1991–2003). *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 6(2), 73-82.
- Kaya, V., & Hüseyini, İ. (2015). İhracatın sektörel yapısı ve ülkelere dağılımının ekonomik büyüme üzerindeki etkileri: Türkiye örneği. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 29(4).
- Saygılı, Ş., Cihan, C., & Yavan, Z. A. (2006). Eğitim ve sürdürülebilir büyüme Türkiye deneyimi, riskler ve fırsatlar. *TÜSİAD Büyüme Stratejileri Dizisi*, 7.
- Trademap (2018), <https://www.trademap.org>
- TUIK (2018), Bitkisel üretim istatistikleri veri tabanı
- TUIK (2018), Bölgesel hesaplar veri tabanı, (Erişim Tarihi: 20 Ekim 2018)
- UN Comtrade (2018), <https://comtrade.un.org/>

- Yalçınkaya, Ö., & Kaya, V. (2016). Ekonomik Büyümenin Sürdürülebilirliği, Eğitim ve Verimlilik İlişkisi: G-20 Ülkeleri Üzerinde Bir Uygulama (1992-2014). *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 4(4).
- Yılmaz, Ö., Vedat, K., & Akinci, M. (2011). Türkiye'de Doğrudan Yabancı Yatırımlar ve Ekonomik Büyümeye Etkisi (1980-2008). *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 25(3-4).
- Yücel, Y. (2010). Uluslararası Ticaretin Serbestleştirilmesi Sürecinde Türk Tekstil ve Hazır Giyim Sektörünün Rekabet Gücü ve Çin Tehdidi. *MU İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 29(2), 227-250.

### Ek 1:

**Tablo 18.** Türkiye'nin Almanya'ya ihracatta kötü performansa sahip olduğu ürün grupları

	Ürün Grubu	RCA Değeri
1	Mantar ve mantardan eşya	0,99
2	Sentetik ve suni devamsız lifler	0,96
3	İnciler, kıymetli veya yarı kıymetli taşlar, kıymetli metaller; taklit mücevherci eşyası; metal	0,94
4	Plastikler ve mamulleri	0,94
5	Basılı kitaplar, gazeteler, resimler ve baskı sanayiinin diğer mamulleri; el ve makina yazısı	0,88
6	Adi metallerden çeşitli eşya (kilit, kasa, mobilya tertibatı, vb.)	0,88
7	Yenilen sebzeler ve bazı kök ve yumrular	0,87
8	Vatka, keçe ve dokunmamış mensucat; özel iplikler; sicim, kordon, ip, halat ve bunlardan	0,80
9	Yenilen çeşitli gıda müstahzarları (kahve hülusalaları, çay hülusalaları, mayalar, soslar, diyet	0,80
11	Mobilyalar, yatak takımları; aydınlatma cihazları; reklam lambaları, ışıklı tabelalar vb;	0,78
1	Uçucu yağlar ve rezinoitler; parfümeri, kozmetik veya tuvalet müstahzarları	0,77
12	Silahlar ve mühimmat; bunların aksam, parça ve aksesuarı	0,77
1	Örölmeye elverişli bitkisel maddeler; tarifinin başka yerinde belirtilmeyen veya yer	0,75
1	Çeşitli mamul eşya (hijyenik havlu, bebek bezi, kalem, çakmak, fermuar, fırça vb.)	0,72
1	Hazırlanmış ince ve kalın kuş tüyleri ve bunlardan eşya; yapma çiçekler; insan saçından eşya	0,72
1	Barut ve patlayıcı maddeler; pirotekni mamulleri; kibritler; piroforik alaşımlar; ateş alıcı	0,70
1	Ayakkabılar, getriler, tozluklar ve benzeri eşya; bunların aksamı	0,68
1	Halılar ve diğer dokumaya elverişli maddelerden yer kaplamaları	0,60
1	Canlı ağaçlar ve diğer bitkiler; yumrular, kökler ve benzerleri; kesme çiçekler ve süs	0,59
2	Kalay ve kalaydan eşya	0,58
21	Sabunlar, yüzey-aktif organik maddeler, yıkama-yağlama müstahzarları, mumlar, bakım	0,56
2	Nikel ve nikelden eşya	0,56
2	Sanat eserleri, koleksiyon eşyası ve antikalar	0,55
2	Hububat, un, nişasta veya süt müstahzarları; pastacılık ürünleri	0,54
2	Gemiler ve suda yüzen taşıt ve araçlar	0,48
2	Anorganik kimyasallar; kıymetli metal, radyoaktif element, metal ve izotopların organik-	0,44
2	Taş, alçı, çimento, amyant, mika veya benzeri maddelerden eşya	0,39
2	Muhtelif kimyasal maddeler (biodizel, yangın söndürme maddeleri, dezenfektanlar,	0,39
2	Albüminoid maddeler; değişikliğe uğramış nişasta esaslı ürünler; tutkallar; enzimler	0,32
3	Kurşun ve kurşundan eşya	0,30
3	Metal cevherleri, cüruf ve kül	0,29
3	Demir ve çelik	0,27
3	Oyuncaklar, oyun ve spor malzemeleri; bunların aksam, parça ve aksesuarı	0,26
3	Tuz; kükürt; topraklar ve taşlar; alçılar, kireçler ve çimento	0,26
3	Eczacılık ürünleri	0,26

3	Tütün ve tütün yerine geçen işlenmiş maddeler	0,25
3	Mineral yakıtlar, mineral yağlar ve bunların damıtılmasından elde edilen ürünler; bitümenli	0,25
3	Kağıt ve karton; kağıt hamurundan, kağıttan veya kartondan eşya	0,24
3	Hasırdan, sazdan veya örülmeye elverişli diğer maddelerden mamuller; sepetçi ve hasırcı	0,22
4	Organik kimyasal ürünler	0,20
4	Ağaç ve ahşap eşya; odun kömürü	0,20
4	Değirmencilik ürünleri; malt; nişasta; inülin; buğday gluteni	0,19
4	Saatler ve bunların aksam ve parçaları	0,19
4	Debagatte ve boyacılıkta kullanılan hülusalalar; tanenler; boyalar, pigmentler,vb; vernikler,	0,18
4	Kişisel eşyalar, deniz ve hava taşıtlarına verilen kumanya ve malzeme (yakıtlar hariç)	0,17
4	Çinko ve çinkodan eşya	0,15
4	Gıda sanayiinin kalıntı ve döküntüleri; hayvanlar için hazırlanmış kaba yemler	0,13
4	Süt ürünleri; yumurtalar; tabii bal; diğer yenilebilir hayvansal menşeli ürünler	0,13
4	Hayvansal ve bitkisel katı ve sıvı yağlar; yemeklik katı yağlar; hayvansal ve bitkisel mumlar	0,13
5	Et, balık, kabuklu hayvanlar, yumuşakçalar veya diğer su omurgasızlarının müstahzarları	0,10
5	Gübreler	0,10
5	Kakao ve kakao müstahzarları	0,09
5	Canlı hayvanlar	0,01



## YAYIN İLKELERİ

1. Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. Dergimizde tüm sosyal bilim dallarında üretilen özgün telif makalelerin yanı sıra edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerde gönderilen yazılar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
4. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
6. Yayımlamak üzere gönderilen yazıların araştırma ve yayın etiğine uygun olmaları gereklidir. Editör Kurulu'nun ön değerlendirmesinden geçen bütün makaleler iThenticate programında taranır. Bilimsel uygunluk raporuna sahip olmayanlar hakem değerlendirmesine tabi tutulmadan reddedilir.
7. Mukaddime'ye yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere "kör hakem" yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Editör Kurulu karar verir.
10. Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu ve Dil Editörü tarafından yapılabilir. Makalelerin yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınır.
11. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkı Mukaddime'ye devredilmiş sayılır. Yazıların dil, üslup, içerik, vb. açılardan bütün yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
12. Yayınına karar verilen makaleler matbu olarak basılır, çıkan sayının bir nüshası yazara/yazarlara gönderilir ve telif ücreti ödenmez.
13. Her yeni sayı çıktığında tüm makaleler PDF olarak <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> adresinde yayımlanır.
14. Gönderilecek makaleler <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/about/editorialPolicies#focusAndScope> adresinde belirtilen kapsama ve aşağıdaki yazım ilkelerine uymalıdır.
15. Yazı başvuruları posta yoluyla Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km-Mardin adresine gönderilebilir. Dijital olarak da <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> web sitesi üzerinden gönderilmelidir.

## YAZIM İLKELERİ

1. Makaleler, 5.000-8.000; kitap değerlendirmeleri ise 1.500-2.500 arası kelimedenden oluşmalıdır. Bu sınırların dışında kelime sayısı içeren çalışmalar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
2. Makalelerde, en fazla 125 kelime Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık ve anahtar kelimeleri haiz iki öz olmalıdır. Makalenin ilk sayfasında yazarın/yazarların unvan, kurum ve adres bilgileri verilmelidir. Metnin sonuna kaynakça eklenmelidir.
3. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak Word ve PDF formatında gönderilmelidir.
4. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan 3,0 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,0 cm ve alttan 3,0 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır. Metin içerisinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntılarının asıl metinden ayrı olarak kenarlardan daraltılarak verilmesi gerekir.
6. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.
7. Yazarların, makalelerinde APA 6 kaynak gösterme sistemini kullanmaları gerekmektedir. Kaynakça metnin sonunda alfabetik sırayla verilmelidir.

## ÖRNEKLER:

### Kitap

Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri* (18. bs.). İstanbul: İletişim.

Gönderme: (Mardin, 2012: 234)

### Çok Yazarlı Kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

### Editörlü Kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

### Editörlü Kitapta Bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan içinde* (s. 689-713). İstanbul: Hil.

### Birden Çok Baskısı Olan Kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

### Kitap İçi Bölüm

Hunt, Lynn. (2009). Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi, B. Skocpol (Ed.). *Tarihsel Sosyoloji içinde* (ss. 270-304). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Gönderme: (Hunt, 2009: 274)

### **Çeviri Kitap**

Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (M. Kıratlı, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gönderme: (Lewis, 2000: 12)

### **Kitaptan Çevrilmiş Bölüm**

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Gönderme: (Weber, 1904-1905/1958)

### **Sadece Elektronik Basılı Kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim [http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp?item=135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item=135)

### **Makale**

Aytaç, Ö. (2013). Kent Mekânları Kimlik/Farklılık Sorunu, *İdealkent* 9, 150-170.

Gönderme: (Aytaç, 2013: 165)

### **Elektronik Makale**

Karakelle, S. (2012). Üstbilişsel Farkındalık, Zekâ, Problem Çözme Algısı ve Düşünme İhtiyacı Arasındaki Bağlantılar. *Eğitim ve Bilim*, 37(164), 237-250. 3 Aralık 2014 tarihinde <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/779/376> adresinden erişildi.

Gönderme: (Karakelle, 2012: 240)

### **Çok Ciltli Çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarc and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gönderme: (Pflanze, 1963-1990)

### **Dergiden Tek Yazarlı Makale**

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

### **Dergiden Çok Yazarlı Makale**

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

### **Elektronik Dergiden Makale**

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1). (varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: [http://www.trinstitute.org/ojpcr/5\\_1conway.htm](http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm). Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

### **Yazarı Belli Olmayan Editör Yazısı**

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial •]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

### **Yazarı Belli Olmayan Gazete ve Dergi Yazıları İçin:**

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36. Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Gönderme: (United States and the Americas, 2003) (Strong aftershock, 2003)

### **Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları İçin :**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*.

### **Tez**

Leblebici, E. (1991). *Gündelik Hayat Olaylarına İlişkin Atıfların İncelenmesi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.

Gönderme: (Leblebici, 1991: 67)

### **Bildiri**

Pekasil, T. (2012). Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler. *Cizre Sempozyumu 14-15 Nisan 2012 içinde* (s. 141-154). İstanbul: Sanart Ajans.

Gönderme: (Pekasil, 2012: 152)

### **Ansiklopediler**

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Gönderme: (Balkans: History, 1987)

### **Sözlükler**

Gerrymander. (2003). Merriam-Webster's collegiate dictionary (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Gönderme: (Gerrymander, 2003)

### **Görüşme**

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). *A time for Prayer*. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html> 9

### **Televizyon programı**

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). *Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf* [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), Simpsonlar içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Gönderme: (Simpsonlar, 2002)

**Film**

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şahini* [Film]. U.S.: Warner.

Gönderme: (Malta Şahini, 1941)

**Fotoğraf**

Adams, Ansel. (1927). *Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park* [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Gönderme: (Adams, 1927)

**Web Sayfaları**

UNESCO. (2013). *World Heritage list*. UNESCO web sitesinden 10 Kasım 2015 tarihinde <http://whc.unesco.org/en/list> adresinden erişildi.

Gönderme: (UNESCO, 2015)