

MEDENİYET ve TOPLUM DERGİSİ

The Journal of
Civilization and
Society

Cilt/Volume: 6
Sayı/Issue: 1

Haziran/June
2022

MEĞENİYET VE TOPLUM DERĐİSİ (METDER)
Journal of Civilization and Society (JCISO)
Cilt/Volume: 6, Sayı/ Issue: 1 (Haziran / June 2022)

Uluslararası Hakemli Dergi / International Peer Reviewed Journal

Sahibi / Owner

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of Necmettin Erbakan University The Faculty of Social Sciences and
Humanities
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Editör / Editor

Prof. Dr. Mehmet BİREKUL

Editör Yardımcısı / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Fatih KALECİ
Arş. Gör. Dr./ Res. Assist. Dr. Mehmet Emin SATIR
Arş. Gör. / Res. Assist. Cem UNCU
Arş. Gör. / Res. Assist. Semih SÖĞÜT

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR
Prof. Dr. Mehmet BİREKUL
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Fatih KALECİ
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Abdullah MERT
Arş. Gör. Dr./ Res. Assist. Dr. Kağan GARİPER
Dr. Mersiye BORA GALLOIS

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanır/ Published bi-annual (June, December)

Baskı Tarihi / Print Date

Haziran / June 2022

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dere Aşıklar Mahallesi, Demeç Sokak, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri
Bilimler Fakültesi Dekanlığı Köyçeğiz Yerleşkesi, No: 42, 42090,
Meram/KONYA.

Tel / Phone: 0332 325 20 14

Web: <http://dergipark.org.tr/metder>

E-posta / E-mail: medeniyetvetoplum@erbakan.edu.tr

ISSN: 2587-0092 e-ISSN: 2602-2419

Medeniyet ve Toplum Dergisi (METDER), yılda iki kez yayımlanan uluslararası
hakemli bir dergidir / The Journal of Civilization and Society (JCISO) an international
peer reviewed bi-annual journal

DergiPark
AKADEMİK



DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (University of Abdelmalik Es saadi)
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ahmet Nuri YURDUSEV (Middle East Technical University)
Prof. Dr. Alan WILLIAMS (University of Manchester)
Prof. Dr. Armando SALVATORE (University of Mc Gill)
Prof. Dr. Bilal KUŐPINAR (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs University)
Prof. Dr. Han-Durdy GURBANOW (Academy of Sciences of Turkmenistan)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Lynda CLARKE (Concordia University)
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Munir DRKIC' (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Mustafa Abu SWAY (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Social Sciences University of Ankara)
Prof. Dr. Osman BAKAR (International Islamic University Malaysia)
Prof. Dr. Recep ŐENTÜRK (İbn Haldun University)
Prof. Dr. Yasushi TONAGA (University of Kyoto)
Prof. Dr. Yusuf WAGHID (Stellenbosh University)
Assoc. Prof. Dr. Elnure AZIZOVA (Baku Khazar University)

Sayı Hakemleri / Reviewers of The Issue

- Prof. Dr. Caner ARABACI (KTO Karatay University)
Prof. Dr. Cemal GÜVEN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Selim KAYHAN (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Çağatay BENVÜR (Selçuk University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. İncinur Atik GÜRBÜZ (Necmettin Erbakan Uni.)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mehmet GÜRBÜZ (Necmettin Erbakan Uni.)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Sebile BAŐOK DİŐ (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Őerife ÖZŐAHİN (Necmettin Erbakan University)
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Emrah BAŐARAN (İzmir Katip Çelebi Uni.)
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Ruhi Can ALKIN (Necmettin Erbakan University)
Dr. Yakup KALIN (Necmettin Erbakan University)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 Numaralı Güfte Mecmuasının "Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi"ne Göre Tasnifi.....1-20
Burcu ACAR

Trade Openness and FDI from Turkey: Does It Matter for Economic Growth in African Countries?.....21-37
Ismael Mohammed NASİR
Abdulkadir BULUŞ
Mustafa GÖMLEKSİZ

Konya'da Eğitim ve Din Hizmetlerine Hayırsever Katkısı: Onsun Ailesi Örneği.....38-51
Yakup KAYA
Halil İbrahim ÇELİK

Nietzsche'nin Üstinsanına Karşı Stoa'nın Bilgesi.....52-64
Azercan KESER

İç Göç Sürecinde Göçmen Toplumun Dinî ve Sosyokültürel Hayatında Meydana Gelen Değişimin İlişkiler Bağlamında İncelenmesi.....65-88
Engin Aşır İNCE

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Sosyal Politikaları Açın: Sosyal Bilimleri Açın Raporu Işığında Bir Değerlendirme89-94
M. Gamze BOZGÖZ

Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 Numaralı Güfte Mecmuasının "Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi"ne Göre Tasnifi*

Burcu ACAR 

Yüksek Lisans Mezunu, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye
burcuacar434@gmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 05.04.2021

Kabul: 18.03.2022

Yayın: 30.06.2022

Anahtar Kelimeler:

Mecmua, Güfte Mecmuası, Klasik Türk Edebiyatı, Klasik Türk Musiki.

Mecmualar, Osmanlı okuyazarlarının bilgi birikimi, estetik zevki ve kişisel ihtiyaçları doğrultusunda oluşmuş eserlerdir. Yazma eser kütüphanelerinde birçok mecmua yer almaktadır. Bu eserler derleyici tarafından farklı konu, tür ve hacimde oluşturulmuştur. İçerisinde musiki eserlerinin toplandığı mecmualar güfte mecmuası olarak adlandırılmıştır. Güfte mecmuaları yazıldıkları dönemin müzik ve edebî zevkini yansıtması açısından önemli kaynaklardır. Güfte mecmualarında Türk edebiyatı ve Türk musiki için önemli eserler yer almaktadır. Tarihsel süreçte klasik Türk edebiyatı ve klasik Türk musiki birbirinden etkilenerek gelişmiştir. İki sanat dalına da kaynaklık eden güfte mecmuaları güfte, beste ve şiirlerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Güfte mecmualarının okunması, tasnif edilmesi, içerik dökümünün yapılması hem edebiyat tarihi hem de musiki tarihi açısından önemlidir. Bu çalışmada güfte mecmuaları hakkında bilgi verilmiş ve Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 numaralı güfte mecmuası incelenmiştir. Ayrıca çalışmamıza ek olarak mecmua içerisindeki güftelerin makam, usul ve formlarını gösteren tabloya yer verilmiştir.

Classification of the Lyrics Journal Numbered 13215 in Konya Metropolitan Municipality Koyunoğlu Museum and Library according to the "Systematic Classification of Journals Project"

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 05.04.2021

Accepted: 18.03.2022

Published: 30.06.2022

Keywords:

Journal, Lyrics Journal, Classical Turkish Literature, Classical Turkish Music.

Journals are works that were created in line with the knowledge, aesthetic taste and personal needs of Ottoman literates. There are many journals in manuscript libraries. These works were created by the compiler in different subjects, genres and volumes. The journals in which musical works are collected are called lyrics magazines. Lyrics journals are important sources in terms of reflecting the musical and literary taste of the period in which they were written. There are important works for Turkish literature and Turkish music in lyrics journals. In the historical process, classical Turkish literature and classical Turkish music have developed by being influenced by each other. Lyric journals, which are the source of both branches of art, ensured that lyrics, compositions and poems reached today. Reading, classifying and distributing the content of the lyrics journals are important both for the history of literature and for the history of music. In this study, information about the lyric collections was given and the lyric journal numbered 13215 in Konya Metropolitan Municipality Koyunoğlu Museum and Library was examined. In addition to our study, a table showing the maqam, method and forms of the lyrics in the journal is included.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

*Bu makale, Doç. Dr. İncinur Atik Gürbüz danışmanlığında tamamlanan "Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 Numaralı Güfte Mecmuası ve 14717 Numaralı Şiir Mecmuasının "Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi"ne (MESTAP) Göre Tasnifi" başlıklı yüksek lisans tezinden (Konya, 2020) yararlanılarak üretilmiştir. Ayrıca bu tez NEÜ BAP tarafından 191321002 numaralı proje ile desteklenmiştir.

GİRİŞ

Türk edebiyatında önemli yere sahip olan mecmualar, genel olarak bir veya daha fazla yazar/şaire ait çeşitli şekil ve hacimlerdeki farklı konulardan nesir veya şiirlerden oluşan derleme kitaplardır. Eserler derleyici zevki doğrultusunda oluşturulmuştur. Tarihsel süreçte ilk örneklerini XV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan mecmua yazma geleneği, XVI. yüzyıldan sonra sayıca artmış, konu ve içerik olarak çeşitlenmiştir (Uzun, 2003: 265-268). Mecmualar üzerine yapılan sınıflandırmalar bizlere mecmuaların içerik bakımından ne kadar zengin olduğunu göstermektedir². Mecmualar içerisinde güfte mecmualarının farklı bir yeri vardır. Bu mecmualar günümüze meşk yolu ile gelen birçok güfte ve besteyi içermektedir. Osmanlı kültüründe güfte mecmuası yazma geleneği XV. yüzyıla kadar uzamaktadır. Bilinen en eski güfte mecmuası Sultan II. Murad zamanına aittir (Uslu, 2000: 158-160). Güfte mecmuaları ve Türk müziği çalışmalarıyla dikkat çeken Recep Uslu, güfte mecmualarını üç grupta sınıflandırmıştır: 1. Tam mecmualar. 2. Seçme şarkıların bulunduğu mecmualar. 3. Çeşitli şiir ve notlar arasında yazılmış bestelerin bulunduğu mecmualar. Konu bakımından ise güfte mecmualarını dinî ve din dışı olmak üzere ikiye ayırmış, fakat bazı mecmualarda her iki konuyla ilgili güftelerin bulunduğundan bahsetmiştir (Uslu, 2000: 160-162).

Yazma eser kütüphanelerimizde dinî ve din dışı güftelerin yer aldığı çok zengin muhtevalı güfte mecmuaları bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak dinî güftelerin yer aldığı *Müstakimzâde Mecmuası*, dinî konular dışında yazılan XVII. yüzyılda yazılan *Hâfız Post Mecmuası* ile XVIII. yüzyılda yazılan *Hekimbaşı Abdülaziz Efendi Mecmuası* klasik güfte mecmualarına örnek teşkil edecek el yazması eserlerdir. Matbu güfte mecmualarına örnek olarak XIX. yüzyılda Müezzınbaşı Mehmed Hâşim Bey tarafından kaleme alınan *Musiki Mecmuası* ile Ahmet Avni Konuk'un *Hânende* adlı eseri zikredilebilir. Cumhuriyet döneminde güfteler daha çok antolojiler şeklinde derlenmiştir. Dinî alanda Sadettin Nüzhet Ergun tarafından yayımlanan *Türk Musikisi Antolojisi* adlı eser örnek olarak gösterilebilir (Özkan, 1996: 217).

Güfte mecmuaları hem klasik Türk musiki hem de klasik Türk edebiyatı alanları için önemli malzemeler içermektedir. Klasik Türk edebiyatının önemli kaynaklarından olan divanlar, klasik Türk musikisi için güfte kaynağı olmuştur. Güfte mecmualarında klasik Türk edebiyatının tanınmış şairlerin eserleri bestelenmiştir. Bu eserlerin kimler tarafından bestelendiği; hangi makam, usul ve formda okunduğu güfte mecmualarında belirtilmiştir. Klasik Türk edebiyatında da birçok şair musiki ile ilgilenmiş güfte ve şarkılar yazmıştır. XVIII. yüzyılda yazdığı şarkılarla tanınan Nedîm, yine XVIII. yüzyılda yaşamış olan Enderûnlı Vâsif edebiyatımızda şarkı nazım şekli ile en fazla eser veren şairlerdir. Aynı zamanda iyi bir musikişinas olan şairin birçok güftesi Sâdullah Efendi ve Zekâi Dede Efendi olmak üzere tanınmış bestekârlar tarafından bestelenmiştir (Karahana, 1995: 189-190). Tarihsel süreçte her iki sanat dalı da birbirini etkileyerek gelişmiştir.

Yapı bakımından incelendiğinde klasik Türk şiiri ve klasik Türk musikisi arasında benzerlikler yer almaktadır. Her iki sanat dalında da ritim vardır. Şiirdeki ritmi aruz veznindeki kısa-uzun heceler sağlarken, musikideki ritmi ise kudüm darblarının birleşmesiyle duyulan îkâ' sağlar. Şiir ve musiki terimleri karşılaştırılacak olursa heceler darblara, tef'ileler usullere, vezinler de îkâ'ya denk düşmektedir (Parmaksız, 2015: 183).

Güfte mecmuaları eski güftelerin günümüze ulaşmasını sağlayan ve dönemin müzik

² Mecmuaların sınıflandırması hakkında yapılan çalışmalar için (bk. Levend, 1973: 166-167; Kut, 1986: 170-172; Gürbüz, 2012: 97-113; Kılıç, 2012: 75-96; Köksal, 2018: 87-92).

zevkini yansıtan önemli eserlerdir. Bu sebeple güfte mecmualarının günümüz harflerine aktarılması, içerik taramasının yapılması önem arz etmektedir. Mecmuaların şekil, içerik ve hacimlerinin değişken olması mecmualar üzerine yapılan araştırmaları zorlaştırmıştır. Mecmuaların belli bir sistem dâhilinde dökümünün ortaya çıkarılması için teknolojik araçlardan yararlanılmalıdır (Atik Gürbüz, 2019: 38). Bu amaca yönelik Mehmet Fatih Köksal'ın öncülüğünde ve birçok araştırmacının katkılarıyla "Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi³" (MESTAP) projesi geliştirilmiştir. Projenin amacı başta şiir mecmuaları olmak üzere bütün mecmuaların tasnif ve dökümünün yapılmasıdır.

Bu çalışmada da güfte mecmuaları üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlamak amacıyla Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 numaralı güfte mecmuasının incelenmesi yapılmıştır.

13215 Numaralı Güfte Mecmuasının Tanıtımı

1. Mecmuanın Fiziksel Özellikleri

Çalışmaya konu olan mecmua Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'nde 13215 numaralı "Musiki ve Güfte Mecmuası" ismi ile kayıtlıdır. Arşiv kayıtlarına göre mecmuanın istinsah tarihi H 1236 (M 1821) yılı olarak kaydedilmiştir. Eser 97 varaktan oluşmaktadır. Bu sayıya yırtılan ve kesilen sayfalar dâhil edilmemiştir. 93b-94a, 95b-96a sayfalarında bulunan resimde sayfaların yırtıldığı görülmektedir. Mecmuanın kim tarafından derlendiği bilinmemektedir. Zahriye bölümünde "Sâhib Kadrî Kapudan" şeklinde not düşülmüştür. Ayrıca bu bölümde şiir parçaları ve "Koyunoğlu Şehir Müze ve Kitaplığı, Konya 1913" yazılı bir kütüphane mührü yer almaktadır. Mecmuanın iç kapağında Arap harfleriyle "Mûsiki Mecmû'ası" yazısı, "Koyunoğlu Şehir Müze ve Kitaplığı, Konya 1913" yazılı mühür, "Koyunoğlu Müzesi Kitaplığı No. 13215" yazılı kütüphane kaydı ve bazı hesaplamalar yer almaktadır. Mecmua koyu kahve renkli deri ile ciltlidir. Sayfalardaki satır sayısı muhtelifdir. Sayfa kenarında kurşun kalem ile varak numaraları kaydedilmiştir. Mecmua makam başlıkları altında yer alan güftelerden oluşmaktadır. Derleyici mecmuaya yeni güfteleri eklemek için bazı sayfaları boş bırakmıştır. Yazının bazı yerlerde değişmiş olması mecmuaya başka biri veya birileri tarafından eklemelerin yapıldığını göstermektedir. Eserde makam başlıkları, güfte başlıkları, bestekâr isimleri, nakarat yazıları ve güftelerin terennüm⁴ bölümleri genellikle kırmızı mürekkep kullanılarak yazılmıştır. Diğer bölümlerinde ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Şiirlerin nakarat bölümleri ilk bentte yazılmış, diğer bentlerde nakarat bölümünün tekrar edildiğini göstermek için "eyzan" ifadesi kullanılmıştır.

2. Mecmuanın Derleyicisi

Mecmuanın kim veya kimler tarafından derlendiği tespit edilememiştir. Ayrıca mecmuanın nerede ve ne zaman derlendiği de tam olarak bilinmemektedir. Kütüphane kayıtlarına göre istinsah tarihi H 1236 (M 1821) yılı olarak kaydedilmiştir. Derleyicinin kimliği tespit edilemese de mecmuanın tertibinde dikkati çeken bazı hususlardan yola çıkarak kişiliği, eğitimi, klasik musiki olan ilgisi ve edebi zevki hakkında çeşitli tespitler yapmak mümkün olabilir.

Mecmua incelendiğinde derleyicinin klasik musiki alanında bilgisinin olduğunu söylemek

³ Proje hakkında ayrıntılı bilgi için (bk. Köksal, 2012: 409). Ayrıca proje kapsamında [MESTAP \(Şiir Mecmuaları Sistematik Tasnifi Projesi \) - mestap.com](http://mestap.com), internet adresinde hazırlanan makale, yüksek lisans tezleri ve yapılan çalışmalara ulaşılabilir.

⁴ Terennüm: Kâr, beste, semâî gibi güfteli eserlere mahsus Türk musikisinde klasik ve büyük formlarda, nakarata tekâbül eden kısımdır. Manasız ya da yarı manalı; hecelerden, kelimelerden veya mısra parçalarından oluşan bölümdür. Ayrıntılı bilgi için (bk. Öztuna, 2000: 480).

mümkündür. Mecmua, güfte mecmualarında olduğu gibi makamların müstakil bölümler halinde ve her bölümde büyük formdan küçüğüne doğru giden bir düzen içinde sıralanmıştır (Özkan, 1996: 217). Bu da derleyicinin mecmuayı geleneğe uygun tertip ettiğini ve musiki alanında bilgi sahibi olduğunu düşündürmüştür. 41 farklı makamın yer aldığı mecmuada, kâr, beste, semâî, şarkı gibi farklı formlarda⁵ güfteler yazılmıştır. Mecmuada Türkçe şiirlerin yanı sıra Farsça şiirlerin de olması derleyicinin eğitilmiş biri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte derleyicinin musiki alanında hanende, sazende ya da bestekâr olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir.

Mecmua incelendiğinde bazı bölümlerde yazının farklılaşması, şiirlerin başlıklarında makam, bestekâr ve formların yazılmaması mecmuaya farklı kişi ya da kişilerce şiirlerin eklendiğini düşündürmektedir. Örneğin: 67b'de bulunan Râgıb'a ait "Destur" başlıklı şiir, 68a'da Mihrî'ye ait "Şarkî-i Râst Makam" başlıklı şiir ve 32a, 39b, 40a, 40b'deki Âşık Ömer'e ait şiirlerde "Şarkî" ve "Âşık Ömer" şeklinde başlıkların kullanılması ve yazının daha özensiz oluşu bu şiirlerin mecmuaya sonradan eklendiğini düşündürmektedir.

Mecmuanın belli bir sistem içinde -makam, usul, form ve bestekâr isimleri belirtilerek yazılmış olması derleyicinin eğitilmiş, musiki ve şiir konusunda donanımlı olduğu yönündeki düşüncemizi desteklemektedir.

3. Mecmuanın İçeriğine İlişkin Tespitler

Mecmua manzum güftelerin derlenmesinden oluşmaktadır. Sadece 73a'da mensur bir metin yer almaktadır. Mecmuada 435 güfte yer almaktadır. Güftelerin çoğunluğu Türkçe şiirlerden oluşmaktadır. Mecmuada az sayıda da olsa Farsça ve Arapça yazılan güfteler yer almaktadır.

Güfte mecmualarında çoğunlukla görülen fihrî bölümü bu mecmuada yer almamaktadır. Genellikle güfteler makam başlığı altında usul, bestekâr ismi ve formları yazılarak kaydedilmiştir. Mecmua *râst* makamıyla başlar ve *arabân* makamıyla son bulur. Makam başlıkları "Fasl-ı Râst, Fasl-ı Pençgâh, Fasl-ı Nikrîz" şeklinde kaydedilmiştir. Makam başlıkları altında güfte başlıkları "Beste-i Hafif Bekir Ağa, Beste-i Düyek, Şarkî-i Râst" gibi bestekâr, usul ve formların belirtilmesi biçiminde gösterilmiştir. Mecmuada 41 adet makam, 24 usul ve 10 form ismi geçmektedir.

Mecmuada yer alan makamlar şunlardır: *Acem-aşîrân*, *arabân*, *arabân*, *bayâtî*, *bayâtî-arabân*, *bestenigâr*, *bûselik*, *bûselik-aşîrân*, *dügâh*, *evc*, *evc-ârâ*, *hicâz*, *hicâzkâr*, *hümâyûn*, *hüseynî*, *hüseynî-aşîrân*, *hüzzâm*, *ırâk*, *ısfahân*, *mâhûr*, *müsteâr*, *nevâ*, *nigâr*, *nikrîz*, *nühüft*, *pençgâh*, *pesendîde*, *râst*, *rehâvî*, *sabâ*, *sabâ-zemzeme*, *sâzkâr*, *segâh*, *sultânî-ırâk*, *sûz-i dilârâ*, *sûz-i dil*, *sûznâk*, *şehnâz*, *şehnâz-bûselik*, *tâhir*, *uşşâk*.

Mecmuada yer alan usuller şunlardır: *Ağır-semâî*, *bereşşân*, *çenber*, *darbeyn*, *darb-ı fetih*, *devr-i kebir*, *devr-i revân*, *düyek*, *evfer*, *evsat*, *fahte*, *firengiçîn*, *hafif*, *kürdî*, *muhammes*, *nakış-semâî*, *nîm-devr*, *remel*, *sakil*, *semâî*, *sofyan*, *türki-darb*, *yürük*, *yürük-semâî*, *zincir*.

Mecmuada yer alan formlar şunlardır: *Ağır-semâî*, *beste*, *kâr*, *kâr-ı nâtık*, *peşrev*, *semâî*, *nakış*, *nakış-semâî*, *şarkî*, *yürük-semâî*⁶.

⁵Şekil (form): Bir şiir veya musiki parçasının yazılmasına esas teşkil eden kalıptır. Ayrıntılı bilgi için (bk. Öztuna, 2000: 453-454).

⁶Burada sadece isimlerine yer verdiğimiz makam, usul ve formlar eserlerin ilk mısraları ile birlikte tablo 2'de ayrıntılı olarak gösterilmiştir.

Mecmuada tespit edilen bestekârlar ve eser sayıları alfabetik olarak şu şekildedir: Abdülhalîm (1), Âhtî(?) (1), Amâ Kadri (1), Bekir Ağa (11), Bekir Çavuş (1), Buhûrî (1), Çorbacızâde (1), Dilhayât (1), Enfî (5), Es'ad Efendi (2), Hâce (3), Hâfız (9), Hâfız Post (2), Hâfız Rifat (1), Halîm Ağa (2), Hasan Ağa (1), Hayrî (1), Hüseyin Efendi (Gümrük Kâtibi) (1), İtrî Efendi (11), İbrahim Ağa (2), İmâm (1), İsmâ'il Ağa (2), Kecdâr Emîn Efendi (1), Koca 'Osman (1), Mahmud Ağa (2), Memiş Ağa (2), Muhammed Hâce (1), Mustafâ (1), Musallî Efendi (1), Na'li (3), Nazım (3), Recep Ağa (3), Sa'dullâh (1), Sâlih Ağa (2), Şeydâ Hâfız (1), Şeydazâde (1), Şevkî (1), Tab'î (4), Şive (1), Veli Mustafa (1), Zaharyâ (Kürkcü) (2).

Mecmuada klasik Türk şiiri ve halk şiir çerçevesinde yazılmış güfteler bulunmaktadır. Bu şiirler gazel, kıt'a, müfred, murabba, muhammes, koşma, müstezat gibi nazım şekilleriyle yazılmıştır. Şiirlerde hem aruz vezni hem de hece vezni kullanılmıştır. Bazı şiirlerde bestekâr tarafından yapılan eklemelerden -terennüm bölümlerinden- dolayı vezin tespit edilememiş, bazı şiirde ise vezin kullanılmamıştır.

Mecmuada güfte ve şiirleri tespit edilen şair sayısı 81'dir. Eserde bütün şiirlerin şairleri tespit edilememiştir. Güfte ve şiirlerin sahiplerinin tespitinde divanlarından ve TSM nota arşivinden yararlanılmıştır. Şair ve bu şairlere ait şiirler varak numaralarıyla birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 1. Mecmuada Yer Alan Şairler, Şiir Sayıları ve Varak Numaraları

Mecmuada Yer Alan Şairler, Şiir Sayıları ve Varak Numaraları		
No.	Şair Adı	Şiir Sayısı ve Varak Numaraları
1.	Abdülazîz Efendi (Hekimbaşı)	1 (42a)
2.	Affî	1 (63b)
3.	Ahmet İzzet Efendi	1 (39b)
4.	Ahmet Muhtar Efendi	1 (54b)
5.	Ârif	3 (21a, 66b, 90a)
6.	Ârif Abdülbâkî Efendi	1 (45b)
7.	Âşık Ömer	5 (32a, 39b, 40a, 40b, 45a)
8.	Atâ	1 (15a)
9.	Âtıfî	1 (22b)
10.	Bağdatlı Es'ad Efendi	2 (17b, 17b)
11.	Bahâ Bey	1 (6a)
12.	Bâkî	6 (14a, 28b, 30a, 44b, 56b, 91a)
13.	Besîm Bey	1 (84b)
14.	Celâl	1 (5a)
15.	Cevrî	2 (33b, 46a)
16.	Dâniş	2 (74a, 76b)

17.	Dede Efendi	1 (5a)
18.	Dürrî	1 (87b)
19.	Enderûnî Vâsîf	11 (21b, 36b, 38a, 43a, 47b, 53a, 56b, 58a-58b, 70a, 91b, 94a)
20.	Enverî	1 (61b)
21.	Es'ad (Mehmet Es'ad Efendi)	1 (19b)
22.	Fâ'ik	5 (16a,16b, 54a, 81a, 81b)
23.	Fâ'iz	1 (26a)
24.	Fitnat Hanım	2 (52b, 86a)
25.	Fuzûlî	2 (14a, 19b)
26.	Gevherî	1 (51b)
27.	Gubarî	1 (92b)
28.	Hâfız	2 (24b, 74a)
29.	Haylî	1 (12a)
30.	İsmâil Âsım Efendi	1 (12b)
31.	Karacaoğlan	1 (22a)
32.	Keçecizâde İzzet Molla	9 (4a, 37a, 39b, 54a, 55b, 56a, 76b-77a, 84a, 92a)
33.	Kemâlettin Ağa (Enderûnî)	1 (46a)
34.	Kemânî	2 (60a, 60a)
35.	Leylâ Hanım	1 (41a)
36.	Mahfî	1 (4b)
37.	Mehmet Riyâzî Efendi	1 (57a)
38.	Miskâlî (İsmet Ağa)	1 (95b)
39.	Mihri	6 (65a, 65a, 67b, 67b, 68a, 68a)
40.	Münîr	1 (66b)
41.	Nâbî	3 (9b, 13b, 90b)
42.	Nâfiz	2 (3a, 13b)
43.	Na'ilî	2 (45a, 89b)
44.	Nâzif	3 (3a, 13b, 94b)
45.	Nedîm	2 (19b, 29a)
46.	Nefî	2 (26a, 68b)
47.	Neş'et	1 (43b)

48.	Nihâf	1 (26a)
49.	Nûrî Ağa (Klarnetçi)	3 (45b, 72a, 81a)
50.	Pertev	1 (88b)
51.	Râsim	2 (31b, 62b)
52.	Râgıb	1 (67b)
53.	Remzî	1 (85b)
54.	Rızâyî	1 (29b)
55.	Rif'at Efendi	2 (79a, 85b)
56.	Rüşdî	1 (90b)
57.	Sâbit	6 (17b, 27b, 48a, 51a, 52a, 90a)
58.	Sâdık	1 (85a)
59.	Sa'îd	1 (77a)
60.	Sâkıb	13 (64a, 77a, 77b, 77b, 78a, 78a, 79b, 79b, 80a, 80a, 80b, 84b, 90a)
61.	Sâmî	1 (30b)
62.	Sıdkî (Emetullah Hatun)	1 (25a)
63.	Sıfâtî(?)	1 (39a)
64.	Sırrî	1 (7a)
65.	Sıhrî	1 (83a)
66.	Sultan Mahmud	1 (69a)
67.	Sultan III. Selîm (İlhamî)	3 (17b, 26b, 65b)
68.	Süleyman Dâniş	1 (20a)
69.	Sünbülzâde Vehbî	1 (9b)
70.	Şâkir	2 (35b, 36a)
71.	Şemseddîn Sivâsî	1 (6a,)
72.	Şeyhülislam Yahyâ	1 (54b)
73.	Tâhir Efendi (Halifezâde)	3 (24a, 36b, 61b)
74.	Tanbûrî	5 (43b, 55a, 67a, 71a, 95a)
75.	Tıflî	2 (71b, 94a)
76.	Vâsık	1 (53b)
77.	Vecdî	1 (23b)
78.	Veysî (Kadı Üveys Efendi)	2 (7a, 33b)
79.	Yahyâ Nazîm Efendi	5 (25a, 41b, 42a, 51a, 80b)

80.	Zihni(?)	1 (4b)
81.	Ziya Paşa	1 (68a)

Tabloya bakıldığında derleyicinin birçok şairin eserlerine yer verdiği görülmektedir. Listede klasik Türk şiiri, halk şiiri ve klasik musiki alanına mensup şairler bulunmaktadır. Klasik Türk edebiyatının tanınmış şairlerinden, Fuzûlî, Bâkî, Nâbî, Nedîm, Nefî, Enderûni Vâsîf gibi şairlerin yanı sıra Fitnat Hanım, Leylâ Hanım gibi kadın şairlerin eserleri mecmuada yer almaktadır. Halk şiirinde Âşık Ömer, Karacaoğlan ve Gevherî gibi şairlerin şiirleri; klasik musiki alanında beste ve güfteleri bulunan Dede Efendi, Hâfız Post ve Tanbûrî gibi şairlerin eserleri de yer almaktadır. Ayrıca mecmuada Sultan Mahmud ve İlhamî mahlasıyla tanınan müzik alanında "Sûz-i dilârâ" makamının mucidi Sultan III. Selîm'in eserleri de dikkat çekmektedir. Mecmuada en çok şiiri bulunan şairler, Sâkıb (13), Enderûnî Vâsîf (11), Keçecizâde İzzet Molla (9), Mihrî (6), Sâbit (6), Âşık Ömer (5), Yahyâ Nazîm Efendi (5) ve Fâ'ik'tir (5). Mecmuadaki eserler XIX. yüzyılın müzik zevkini yansıtmaktadır. Dönemin sevilen şarkıları mecmuaya kaydedilmiştir. Bu eserlerin birçoğunun Türk Sanat Müziği nota arşivinde ve farklı güfte mecmualarında kayıtlı olduğu tespit edilmiş ve tabloda⁷ nota arşiv numaraları verilmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmada Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 numaralı güfte mecmuası incelenmiştir. 97 varaktan oluşan mecmuada 435 güfte tespit edilmiştir. Mecmuanın şekil ve içerik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda mecmua şekil bakımından manzum metinlerden oluşan "güfte mecmuası", dil bakımından Türkçe, Farsça ve Arapça güftelerin bulunması neticesinde "çok dilli mecmua" özelliği göstermektedir. Muhteva bakımından "musiki mecmuası" niteliğinde olduğu söylenebilir. Güfte mecmualarının sınıflandırılmalarına göre değerlendirildiğinde eserin "tam mecmua" niteliğinde olduğu, konu bakımından ise din dışı konulu güftelerden oluştuğu söylenebilir.

Derleyicinin kim olduğu hakkında herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Derleyicinin klasik musiki formunda bilgi sahibi olduğu, eserleri makam, usul ve form belirterek derlemesinden anlaşılmaktadır. Mecmuadaki eserlerin Türk Sanat Müziği nota arşivinde kayıtlı olması bestekârları farklı olsa da yazıldığı dönemde de sevilip icra edildiğini göstermektedir. Klasik Türk musikisinde notanın kullanılmadığı dönemde usta çırak ilişkisine dayalı meşk usulü kullanılmıştır. Meşkte eserler hafızaya kaydedilerek oluşmuştur. Hafızalara kaydedilmiş ve sözlü gelenekte dolaşıma girmiş eserlerin zaman içerisinde değişime uğradıkları bilinmektedir. Bu mecmuada derleyici sayesinde eserler yazıya aktarılarak korunması sağlanmıştır. Ayrıca çalışmamızda -araştırmaların daha kolay yararlanabilmeleri için mecmuada yer alan güftelerin şair, beste, makam, usul ve form bilgilerine yer verilmiştir.

Mecmuada güfte ve şiirleri tespit edilen şair sayısı 81'dir. Eserde bütün şiirlerin şairleri tespit edilememiştir. Mecmuada 41 adet makam, 24 usul ve 10 form ismine yer verilmiştir. Klasik Türk şiiri ve halk şiir çerçevesinde yazılmış eserlerdir. Şiirler gazel, kıt'a, müfred, murabba, muhammes, koşma, müstezat gibi farklı nazım şekilleriyle yazılmıştır. Şiirlerden bazıları aruz vezniyle bazıları hece ölçüsüyle yazılmışken bazıları da -bizim tespitlerimize göre- ölçüsüzdür.

⁷ (bk. Tablo 2).

KAYNAKLAR

ACAR, Burcu (2020). *Konya Büyükşehir Belediyesi Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi'ndeki 13215 Numaralı Güfte Mecmuası ve 14717 Numaralı Şiir Mecmuasının "Mecmuaların SistematiK Tasnifi Projesi"ne (MESTAP) Göre Tasnifi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

ATİK GÜRBÜZ, İncinur (2019). "İBB Atatürk Kitaplığı "K403" Numaralı Mecmuanın MESTAP'a Göre Tasnifi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 22,, s. 37-110.

GÜRBÜZ, Mehmet (2012). "Şiir Mecmuaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, Haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Turkuaz Yayınları, s.97-113.

KARAHAN, Abdülkadir (1995), *TDVİA*, "Enderunlu Vâsıf" maddesi, *ENDERUNLU VÂSİF - TDV İslâm Ansiklopedisi (islamansiklopedisi.org.tr)*, *Türkiye Diyanet Vakfı Yay.* Ankara, 1995, C11, s. 189-190, (Erişim tarihi: 22.01.2021).

KILIÇ, Atabey (2012). "Mecmua Tasnifine Dair", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, Haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Turkuaz Yayınları, s.75-96.

KÖKSAL, M. Fatih (2012). "Şiir Mecmûalarının Önemi ve Mecmûaların SistematiK Tasnifi Projesi (MESTAP)", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, Haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Turkuaz Yayınları, s. 409-431.

KÖKSAL, M. Fatih (2018). "Yazma Mecmualara Dair Yeni Bir Tasnif Denemesi", 2. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi*, 4-7 Nisan Antalya, s. 87-92.

KUT, Günay (1986). "Mecmu'a", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler)*, C 6, İstanbul: Dergâh Yayınları.

LEVEND, A. Sırrı (1973). *Türk Edebiyatı Tarihi Giriş*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÖZKAN, İ. Hakkı (1996). *TDVİA*, "Güfte", <http://islamansiklopedisi.org.tr/gufte>, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Erişim tarihi: 24.01.2021).

ÖZTUNA, Yılmaz (2000). *Türk Musikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

PARMAKSIZ, M. Nuri (2015). "Eserleri Bestelenen XVII. Yüzyıl Türk Dîvân Şâirleri", *İdil Dergisi*, C 4, S 15, s.181-228.

USLU, Recep (2000). "Türk Müziği Eğitimi Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İnceleme Esasları Üzerine Tespitler", *Müzikte 2000 Sempozyumu*, 17-18 Mayıs, s. 156-168.

UZUN, Mustafa (2003). "Mecmua", *TDVİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. C 28, s.265-268, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmua> (Erişim Tarihi: 01.04.2020).

İnternet Kaynakları (Güftelerin Tespitinde Kullanılan Siteler)

<https://www.ekitap.ktb.gov.tr/>

<https://www.islamansiklopedisi.org.tr/>

<https://www.kulturturizm.gov.tr/>

<https://www.mestap.com/>

<https://www.neyzen.com/>

<https://www.projetsm.com/>

<https://www.salihbora.com/>

<https://www.tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

<https://www.turku.sitesi.web.tr/>

<https://www.trtnotaarsivi.com/>

<https://www.uskudarmusikicemiyeti.com/>

EXTENDED ABSTRACT

Purpose of the study: The main purpose of this study is to give information about the lyric journals in general, and in particular, the study focuses on the lyric journal numbered 13215 in the Konya Metropolitan Municipality Koyunoğlu Museum and Library. In this context, the journal, which is the subject of the study, has been classified within the scope of the MESTAP project and data about the journal have been reached. It is possible that these data can be used in studies conducted in the field of Turkish music besides Turkish literature. For this purpose, the study focuses on the data obtained in a way that allows interdisciplinary work.

Research Questions: What is the place and importance of a journal in Turkish literature? How was the development and classification of the journal done in the historical process? What is the classification of the lyrics journal among the journals? How should the classification of the lyrics journal be done within the scope of the Systematic Classification of Journals Project (MESTAP) project?

Literature Research: The studies are abundant in the literature on Turkish journals. Some of these studies used the text-examination method of journals; some other works utilized the table method developed within the scope of the Systematic Classification of Journals Project (MESTAP), which was developed under the leadership of Mehmet Fatih Köksal and with the contributions of many researchers. Our literature review shows that there is no study on the lyrics magazine numbered 13215 in the Konya Metropolitan Municipality Koyunoğlu Museum and Library in the local and international sources. The importance of this study is that the aforementioned journal contains important materials for both classical Turkish music and classical Turkish literature. As the works of many poets and composers in this field were published in the journal.

Method: The table method developed within the scope of the Systematic Classification of Journals Project (MESTAP) was used in the study. First, the poems in the journal were transferred to today's letters. Afterwards, the physical properties, compiler and content of the journal were determined. The poets, poems and composers in the journal were searched in the studies and sources in the field of Turkish literature and Turkish music in order to be able to list the content of the journal. The obtained data were tabulated and added to the last part of the study.

Conclusion and Evaluation: Lyric journal numbered 13215 in Konya Metropolitan Municipality Koyunoğlu Museum and Library consists of 97 pages. 435 poems have been identified in the journal. The poet of 260 of the poems could not be determined. The remaining 175 poems belong to 81 poets who lived between the 16th and 19th centuries. The pseudonyms and number of poems of the mentioned poets are as follows: Abdülazîz Efendi, Afif, Ahmet İzzet Efendi, Ahmet Muhtar Efendi, Ârif (3), Ârif Abdülbâkî Efendi, Âşık Ömer (5), Atâ, Atfî, Bağdatlı Es'ad Efendi (2), Bahâ Bey, Bâkî (6), Besîm, Celâl, Cevrî (2), Dâniş (2), Dede Efendi, Dürri, Enderûnî Vâsîf (11), Enverî, Es'ad, Fâ'ik (5), Fâ'iz, Fitnat Hanım (2), Fuzûlî (2), Gevherî, Gubârî, Hâfız (2), Haylî, İsmâ'îl Âsım Efendi, Karacaoğlan, Keçecizâde İzzet Molla (9), Kemâlettin Ağa, Kemânî (2), Mahfî, Miskâlî İsmet Ağa, Mihrî (6), Münîr, Nâbî (3), Nâfiz (2), Nâ'ilî (2), Nâzîf (3), Nedîm (2), Nefî (2), Neş'et, Nihâlî, Nûrî Ağa (3), Pertev, Rasim (2), Râgıb, Remzî, Rızâyî, Rif'at (2), Rüşdî, Sâbit (6), Sâdik, Sa'id, Sâkîb (13), Sâmî, Sıdkî, Sıfâtî, Sırrî, Sihrî, Sultan Mahmûd, Sultan III. Selîm (İlhâmî) (3), Süleymân Dâniş, Sünbülzâde Vehbî, Şâkir, Şemseddîn Sivâsî, Tâhir Efendi (3), Tanbûrî (5), Tıflî (2), Vâsık, Vecdî, Veysî (2), Yahyâ Nazîm Efendi (5), Zihnî, Ziyâ Paşa.

It is seen that maqam, method and forms are effective in the classification and ordering of the poems in the journal. There are 41 maqam, 24 metod and 10 forms in the journal. In addition, the names of 41 composers are included in the lyric as the title. The maqam in the journal are: *Acem-aşîrân, arabân, arazbâr, bayâtî, bayâtî-arabân, bestenigâr, bûselik, bûselik-aşîrân, dügâh, evc, evc-ârâ, hicâz, hicâzkâr, hümâyûn, hüseyinî, hüseyinî-aşîrân, hüzzâm, irâk, isfahân, mâhûr, müsteâr, nevâ, nigâr, nikrîz, nühüft, pençgâh, pesendide, râst, rehâvî, sabâ, sabâ-zemzeme, sâzkâr, segâh, sultânî-irâk, sûz-i dilârâ, sûz-i dil, sûznâk, şehnâz, şehnâz-bûselik, tâhir, uşşâk*.

The methods included in the journal are: *Ağır-semâî, bereşân, çenber, darbeyn, darb-ı fetih, devr-i kebir, devr-i revân, düyek, evfer, evsat, fahte, firengiçîn, hafîf, kürdî, muhammes, nakış-semâî, nîm-devr, remel, sakil, semâî, sofyân, türkî-darb, yürük, yürük-semâî, zincir*.

The forms in the journal are as follows: *Ağır-semâî, beste, kâr, kâr-ı nâtık, peşrev, semâî, nakış, nakış-semâî, şarkî, yürük-semâî*.

The composers and the number of works identified in the journal are as follows, in alphabetical order: Abdülhalîm (1), Âhtî(?) (1), Amâ Kadri (1), Bekir Ağa (11), Bekir Çavuş (1), Buhûrî (1), Çorbacizâde (1), Dilhayât (1), Enfî (5), Es'ad Efendi (2), Hâce (3), Hâfız (9), Hâfız Post (2), Hâfız Rifat (1), Halîm Ağa (2), Hasan Ağa (1), Hayrî (1), Hüseyin Efendi (Gümruk Kâtibi) (1), İtrî Efendi (11), İbrahim Ağa (2), İmâm (1), İsmâ'il Ağa (2), Keskâr Emîn Efendi (1), Koca 'Osman (1), Mahmud Ağa (2), Memiş Ağa (2), Muhammed Hâce (1), Mustafâ (1), Musallî Efendi (1), Na'lî (3), Nazım (3), Recep Ağa (3), Sa'dullâh (1), Sâlih Ağa (2), Şeydâ Hâfız

(1), Őeydazde (1), Őevk (1), Tab' (4), Şive (1), Veli Mustafa (1), Zaharyâ (Krk) (2).

The works in the journal consist of poems written in the tradition of classical Turkish poetry and folk poetry. Considering the classifications made on journals, the journal, which consists of verse texts in terms of form, shows the feature of a "multilingual journal" as a result of the presence of Turkish, Persian and Arabic lyrics in terms of language. In terms of content, it can be said that it is a "music journal". When evaluated according to the classification of lyric journals, we assume that the work is a "complete journal" and consists of non-religious lyrics in terms of subject. No information was found about who the compiler of the journal was. It is understood from the compilation of his works by specifying the maqam, method and shape that the compiler has classical music form knowledge. It has been determined that most of the works in the journal are registered in the Turkish Classical Music notation archive.

Ek-1⁸ Güfte Mecmuasında Tespit Edilen Eserler Listesi ⁹

Tablo 2. Güfteler, Makamlar ve Usuller

Eser Sıra No	Varak No.	Şair	Bestakâr	Güftenin İlk Mısrası	Makam	Usul	Formu	Bestekârı	Repertuar No.
1.	1b	-	-	Seyr eyle o billûr beden tâze Frengî	Râst	Haffif	Beste	Tab'î Mustafa Efendi	10009
2.	1b	-	Hâfız	Arz etmedigim yâra meger yâre mi kaldı	Râst	Firengiçin	Beste	Ahmet Efendi (Kaptanzâde)	542
3.	1b	-	-	Ey mâh-ı men der-mektebest an der-serîr-i muntazır	Râst	-	Semâi-i Ağır	Abdülkâdir-i Merâgi	4174
4.	1b	-	-	Nâvek-i gamzen [ki] her dem bagrımı pür-hûn eder	Râst	Düyek	Beste	Dede Efendi	7901
5.	1b	-	-	Âmed nesim-i subh-dem tersem ki ârâzeş küned	Râst	Düyek	Beste	Abdülkâdir-i Merâgi	436
6.	2a	-	Bekir Ağa	Jâleveş bir gonca-i ra'nâya düşdi gönlümüz	Râst	Haffif	Beste	Osep Ağa (Ebeyan)	6800
7.	2a	-	-	Der-âguş etmek olmaz hâleveş ol mâh-sîmâyı	Râst	Nîm Devir	Beste	-	-
8.	2a	-	-	Oynar yürekde ritm-i çeng ü çegânenen vâv	Râst	Semâi-i Yürük	-	Dede Efendi	8574
9.	2a	-	Tab'î	Tutsam sarılıp o güzeli beççeter öpsem	Râst	Semâi	Semâi	-	-
10.	2a	-	-	Gelse o şûh meclise nâz u tegâfûl eylese	Râst	Semâi	Semâi-i Yürük	Hâfız Post	4830
11.	2b	-	Na'îf	Kâkülün mâye-yi sevdâ-yı cünûn oldı bana	Râst	Evfer	Beste	-	-
12.	2b	-	Itrî	Gördüm leb-i meygûnunu divâneye döndüm	Râst	Evfer	Beste	-	-
13.	2b	-	Mustafa	Alsam seni âgûşuma doyunca <i>tene tendir</i>	Râst	Semâi	Semâi	-	-
14.	3a	-	-	Yüz verme o gîsûya müdârâdan elin çek	Râst	-	Nakş-ı Semâi	-	-
15.	3a	-	-	Bir rehâvi dilber için gönlümüz agâz eder	Râst	Semâi	Semâi	-	-
16.	3a	Nâfîz	-	Reng-i mevc-î âb-ı zümürütten boyanmış câmesi	Râst	Çenber	Beste	Zaharya	8847
17.	3a	-	-	Duramaz işler tâ cigerde hancerinin yâresi	Râst	Semâi	Semâi	Zekâî Dede	3592
18.	3a	-	Hâfız	Çeşm-i mestim nedir ol gamze-i fettân nedir	Râst	Semâi	Semâi	-	-
19.	3b	-	Hâce	Âhu biyâ mirzam âhu biyâ	Râst	Semâi	Semâi	Abdülkâdir-i Merâgi	220
20.	3b	-	Muhammed Hâce	İmşeb ki rûhâş çerâg ez-rûşen bûd hey ahâ yâr-ı men	Râst	-	Nakş-ı Semâi	Abdülkâdir-i Merâgi	6666
21.	4a	-	-	Künc-i firkatde kodun tenhâ beni	Râst	-	Şarkî	-	-
22.	4a	İzzet	-	Seyreyleyip sîmîn teni	Râst	-	Şarkî	Tâhir Ağa	10011
23.	4b	Mahfî	-	Öpsem seni doyunca	Râst	-	Şarkî	Dede Efendi	-
24.	4b	Zihni(?)	-	Meclise gel dil-rübâ	Râst	-	Şarkî	Tanbûrî Mustafa Çavuş	7518
25.	5a	-	-	Bir dil-ber-i şîrîn-edâ bir nâzenîn dil-rübâ	Râst	-	Şarkî	-	-
26.	5a	-	-	Bir fedâkârun gamı kıldı giryân âlemi	Râst	-	Şarkî	-	-
27.	5a	Celâl	-	Cemâlınden cüdâ olmak benim cânâ celâlimdir	Râst	-	Şarkî	-	-
28.	5a	Dede Efendi	-	Dil bir güzele meyl etdi hele fâş etme ele	Râst	-	Şarkî	Dede Efendi	3359
29.	5b	-	-	Murg-ı dil çeşm-i şeh-bâzım nev-şîkâr oldı	Râst	-	Şarkî	-	-
30.	5b	-	-	Bu gece bende bendür dimende	Râst	-	Şarkî	-	-
31.	6a	Bahâ Bey	-	Zülfünün târî şua'ı bâsırâmdır şânesi	Râst	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi (Ketânî)	11734
32.	6a	Şemseddîn Sivâsî	-	Düşdi gönlüm sana şimdi ey perî	Râst	-	Şarkî	Ali Ağa (Kemanî)	3699
33.	7a	-	Itrî	Ne bülbülüz ne giriftâr-ı reng [ü] bû oluruz	Râst	Semâi	Semâi	Itrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	7953
34.	7a	Veysî (Kadı Üveys Efendi)	Hâfız	Biz âlûde-i sâgar-ı bâdeyüz	Râst	Semâi	Semâi	Hâfız Post	2412
35.	7a	Sırrî (Şeyh)	Hâfız	Dile mâye-i safâdır hatt-ı rûy-ı yâr dirler	Râst	Semâi	Semâi	Hâfız Post	3384
36.	7a	-	Hâfız	Çekmiş yüzüne nikâb-ı işve	Râst	Semâi	Semâi	Taşcızâde Recep Çelebi	2930
37.	7b	-	Hâfız	Ey derde salan dil-ber gel derdime dermân ol	Râst	Semâi	Semâi	-	-
38.	8a	-	-	Bir İngiliz dil-beri sâde nâmlıca	Rehâvî	-	Şarkî	-	-
39.	9b	Nabî	-	Pây-ı yâre düşmege agyârdan nevbet mi var	Pençgâh	-	Beste	Itrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	8718
40.	9b	Sünbülzâde Vehbi	-	Edenler dûr cânândan beni cânında bulsunlar	Pençgâh	-	Beste	-	-
41.	10a	-	-	Nakş-ı suhen hatt-ı rûy-ı dil-ber-i hûbest	Pençgâh	Düyek	Nakş	-	-
42.	10a	-	-	Tene ten ten ten tenen nâ tene tel lel lâ ten nî	Pençgâh	Devr-i Kebîr	-	-	-
43.	11b	-	Hâce	Eger ze-guy-ı tû bûy-i bustân âyed	Nikrîz	Türkî-i Darb	Kâr	-	-
44.	11b	-	Receb	Aşk elinden âşık[ı] bir câm-ı sahbâ söyledir	Nikrîz	Muhammes	Beste	Zekâî Dede	653
45.	11b	-	Itrî	Tutalım kurtula cân gamze-i hûn-rîzinden	Nikrîz	Bereşân	Beste	-	-
46.	12a	-	Enfî	Melûl olmak nedir ey şarâb-ı ergavân yok mı	Nikrîz	Çenber	Beste	-	-
47.	12a	-	Itrî	Erbâb-ı sûz eylese de hande bir zemân	Nikrîz	Haffif	Beste	Rif'at Efendi (Hâfız - Molla)	3893
48.	12a	-	-	Ayş eyleyelim bu gece cânâne bizimdir	Nikrîz	Semâi	Semâi	-	-
49.	12a	Haylî	-	Gark eyledi hûn-âbe sirişküm beni cânâ	Nikrîz	Remel	Beste	-	-
50.	12a	-	Na'îf	Nûş eyledigim aşk ile hûn-ı ciger olsun	Nikrîz	Semâi	Semâi	-	-

⁸ Şiir mecmualarının özellikleri göz önünde bulundurularak geliştirilmiş olan MESTAP içerik tablosu güfte mecmualarının özelliklerine göre uyarlanmıştır.⁹ Tablo mecmuada adı geçen güfteler, makamlar ve usuller dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca TRT TSM nota arşivinde yer alan söz yazarları, repertuar no. ve bestekâr isimleri de tabloya eklenmiştir.

51.	12b	İsmail Asım Efendi	-	Meclis-i meyde sâkiyâ bana ne gül ne lâle ver vâý	Nikrîz	Yürük-i Semâî	Yürük-i Semâî	Kassamzâde Mehmet Efendi	7524
52.	13b	Nâbî	-	Gel ey nesim-i sabâ hatt-ı yârdan ne haber	Isfahân	Zencîr	Beste	Itrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	4726
53.	13b	Nâfiz	Kürkçü (Zaharya)	Leyle-i zülfün dil-i mecnûn olur dîvânesi	Isfahân	Çenber	Beste	Zaharya	7402
54.	13b	-	-	Çeşm-i siyehin sevmede yârin hazer etdin	Isfahân	Remel	-	-	-
55.	13b	-	-	Yâ Rab kime feryâd edeyim aşkın elinden	Isfahân	-	Semâî-i Ağır	Dede Efendi	11015
56.	14a	-	-	Ey nesim-i seher cânda yerin var senin var	Isfahân	Semâî	Semâî	Tanbûrî İzak Efendi	4209
57.	14a	-	Buhûrî	Bu mevc-i perîşânıma hiç fâsıla yok mı	Isfahân	Semâî	Semâî	-	-
58.	14a	Fuzûlî	İbrâhim Ağa	Âh eyledigim vâh eyledigim serv-i hırâmân içündür	Isfahân	Yürük Semâî	-	Dede Efendi	191
59.	14a	Bâkî	İbrâhim Ağa	Karâr etmez gönül mürg[ı] bu bâgun degme şâhında	Isfahân	-	Nakş-ı Semâî	Zaharya	7033
60.	14b	-	-	Düşdi gönül yandı nâra	Isfahân	-	Şarkî	Şâkir Ağa	3706
61.	15a	-	-	Dil girifte turra-i müjgânına ey meh-cebîn	Isfahân	-	Şarkî	-	-
62.	15a	-	-	Aldı gönlüm bir cefâkâr	Isfahân	-	Şarkî	İsak Efendi (Tanbûrî)	332
63.	16a	-	-	Ey nev-nihâl-i bâg-ı nâz	Hicâz	-	Şarkî	-	-
64.	16a	Fâ'ik	-	Ey şûh-ı mehveş	Hicâz	-	Şarkî	-	-
65.	16a	-	-	Ben bilmedim bana n'oldı	Hicâz	-	Şarkî	-	-
66.	16b	Fâ'ik	-	Sana ey şûh-ı sîm-ten	Hicâz	-	Şarkî	-	-
67.	16b	-	-	Güzel gel aklım aldın	Hicâz	-	Şarkî	Dede Efendi	5845
68.	17b	Bağdatlı Es'ad Efendi	-	Çînin gîsûsuna zencîr-i teselsül didiler	Sûz-i Dilârâ	Haff	Beste	Sultan III. Selîm (İlhamî)	3052
69.	17b	Sâbit	-	A gönül cür'a miskâl penâh eyleyim vâý	Sûz-i Dilârâ	Semâî-i Ağır	-	Sultan III. Selîm (İlhamî)	97
70.	17b	Sultan III. Selîm (İlhamî)	-	Kemân-ı aşkını çekmek o şûhun haylî müşkilmiş	Sûz-i Dilârâ	Devr-i Kebir	Beste	Sultan III. Selîm (İlhamî)	7101
71.	17b	Bağdatlı Es'ad Efendi	-	Âb u tâb eyleme bu şeb hâneme cânân geliyor	Sûz-i Dilârâ	Semâî-i Yürük	-	Sultan III. Selîm (İlhamî)	4
72.	18a	-	-	Cihân görmüş degildir böyle bir vakt-ı neşât-efzâ	Sûz-i Dil	-	Şarkî	-	-
73.	18a	-	-	Cânâ gönül verdim sana	Sûz-i Dil	-	Şarkî	Dede Efendi	-
74.	19a	-	-	Kalem ile kâğıda kim hürmet etse	-	-	-	-	-
75.	19a	-	-	Sıdkla bendesi ol Hazret-i Mevlânânın	-	-	-	-	-
76.	19b	Mehmed Es'ad Efendi	-	Nergisi hayretle koydu çeşm-i fettânın senin	Mâhûr	-	Beste	-	-
77.	19b	Nedîm	-	Çilleden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana	Mâhûr	-	Beste	Mehmet Ali Çelikbaş	17447
78.	19b	-	-	Bir safâ kesb eyle kim meyhâneler reşk eylesin	Mâhûr	-	Beste	Ahmet Efendi (Natî Dâmâdı)	2237
79.	19b	-	Âhenî(?)	Tagıtma ey sabâ ol zülf-i müşk âsâ-yı dildârı	Mâhûr	Sakil	Beste	-	-
80.	19b	Fuzûlî	Enfî	Bülbül-i dil gülşen-i ruhsârın eyler ârzû	Mâhûr	Çenber	Beste	-	-
81.	20a	-	-	Söylen ol âfete dünyâyı harâb eylesün	Mâhûr	Semâî	Semâî	-	-
82.	20a	-	-	Bülbül gibi feryâd [u] figânım seherîdir	Mâhûr	Semâî	Semâî	Dede Efendi	2649
83.	20a	Süleyman Dâniş	Bekir Ağa	Sarsam miyânın ey gül-i ter yâsemen gibi vâý	Mâhûr	Semâî	Semâî	Ebû Bekir Ağa	9241
84.	20a	-	Bekir Ağa	Leb [ü] izârını öpdür amân amân perî gel gel gel gel serv-i nâzım gel	Mâhûr	Semâî	Semâî	-	-
85.	20b	-	-	Hoşnûtda sânsî yokdur şûh ferdim var benim	Mâhûr	-	Şarkî	-	-
86.	20b	-	-	Ben gönlümü verdüm sana	Mâhûr	-	Şarkî	-	-
87.	21a	-	-	Görünce reşk eder serv-i hırâman	Mâhûr	-	Şarkî	Hâfiz Mehmet Efendi (Balıkçı)	5370
88.	21a	-	-	Ayıblaman beni dostlar saçı Leylâya bend oldum	Mâhûr	-	Şarkî	Klârnetçi, İbrahim Efendi	872
89.	21b	Enderûn î Vâsif	-	Kim görse ol la'-i melûli	Mâhûr	-	Şarkî	Tâhir Ağa	7215
90.	21b	-	-	Bende oldum sen cânâna	Mâhûr	-	Şarkî	-	-
91.	22a	Karacaoğlan	-	Sabâh olsun ben şu yerden gideyim	Mâhûr	-	Şarkî	İbrâhim Ağa	9000
92.	22a	-	-	Sabâh oldu dan yerleri atıyor	Mâhûr	-	Şarkî	-	-
93.	22b	Âtıfî	-	Gül-nihâl-i işve dil-sûz var mı hüsnün ânına	Mâhûr	-	Şarkî	Kanuni Halit Bey	5683
94.	22b	-	-	Dagların başında fener mi yanar	Mâhûr	-	Şarkî	-	-
95.	23b	-	Şeydâzâde	Nâme-resânım olsa kebûter kebâb olur	Dügâh	Haff	Beste	-	-
96.	23b	-	Es'ad Efendi	Nigâha hirelenür çeşm-i âfitâb sana	Dügâh	-	Beste	-	-
97.	23b	-	Tab'î	Berg-i gül ey gonca-fem sen gibi ter-dâmen midir	Dügâh	Devr-i Kebîr	Beste	Tab'î Mustafa Efendi	1563
98.	23b	Vecdî	Memiş Ağa	Lutf-ı felek ki illere âbî şarâb eder	Dügâh	Darbeyn	Beste	-	-
99.	23b	-	Es'ad Efendi	Sînemde tâze şerhaların reşk-i bâg olur	Dügâh	-	Beste	-	-
100.	24a	Tâhir Efendi (Halifezâde)	-	Bilindi bûseye yok yârin izni gül memeden	Dügâh	Düyek	Nakış	Tâhir Efendi (Halifezâde)	1650
101.	24a	-	-	Hâl-i siyâhi gerden-i nâzik-terindedir	Dügâh	Semâî-i Yürük	-	Hacı Sâdullah Ağa	5934
102.	24b	Hâfiz	-	Dil mest olur huşyâr iken	Dügâh	-	Şarkî	Hâfiz Mehmet Efendi (Ketânî)	3437

103.	25a	Sıdkî	-	Hafta geçmez kûyına mihmân eden sensin beni	Segâh	Muhammes	Beste	-	-	-
104.	25a	-	-	Gözlerim yaşına meyletse n'ola ol gül-izâr	Segâh	-	Beste	-	-	-
105.	25a	-	-	Ruhların cânâ senin gülzâr şeklin göster[ir]	Segâh	Çenber	Beste	-	-	-
106.	25a	-	Memiş Ağa	Dûr olan gönümden ey dil lâlezârî n'eylesün	Segâh	Devr-i Revân	Beste	-	-	-
107.	25a	Nazîm	Nazîm	Nâle etmezdim mey-i aşkınla bî-hûş olmasam	Segâh	Çenber	Beste	Yahyâ Efendi	Nazîm	7825
108.	25a	-	Nazîm	Cânâ yolunda ölmeye lâyük degil miyim	Segâh	Sakil	Beste	-	-	-
109.	25b	-	Receb	Bu demde bülbül-i şûrîde efgân eylemez n'eyler	Segâh	Nim Devir	Beste	Muâllim Hakkı Bey	İsmail	2484
110.	25b	-	-	Ey dil ruh-ı cânânı der-âgûş-ı hayâl et	Segâh	-	Beste	-	-	-
111.	25b	-	-	İste maksûdun gül-i femden zebânın duymasın	Segâh	-	Beste	-	-	-
112.	25b	-	-	Lal-i lebinle bâde-i berdûz(?) mest olur	Segâh	Sakil	Beste	-	-	-
113.	26a	Nefî	Koca Osmân	Ey tûtî-i mucize-güyem ne desem lâf degil	Segâh	Semâ-i Yürük	-	Itrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	-	10723
114.	26a	Nihâfî	-	Etdi o güzel ahd u vefâ müjdeler olsun	Segâh	Semâ-i Yürük	-	Ebû-Bekir Ağa	-	3965
115.	26a	Fâ'iz	-	Doyunca sarılsam sana pîrâhenin olsam	Segâh	Semâf	Semâf-i Ağır	-	-	-
116.	26a	-	-	On kere dedim sana sakın sevme dokuz yâr	Segâh	Semâf-i Yürük	-	-	-	8521
117.	26b	-	-	Şâh-ı nevres meclis-ârâ hûb-hısâl	Segâh	-	Şarkî	-	-	-
118.	26b	Sultan III. Selîm (İhamî)	-	Nedir keyfsizliğin ben de bileyim	Segâh	-	Şarkî	Hâfız Abdullah Ağa	-	8170
119.	27a	-	-	Gönül bir şûh-ı devrâna	Segâh	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi	-	5176
120.	27a	-	-	Vefâ yokdur akar sudan	Segâh	-	Şarkî	Tanbûrî Mustafa Çavuş	-	10970
121.	27a	-	-	Pek begendim cânım seni	Segâh	-	Şarkî	-	-	-
122.	27b	-	-	Bir güzel aldatdı beni	Segâh	-	Şarkî	Dede Efendi	-	2033
123.	27b	Sâbit	-	İşittim ben rûy-ı gülzâr	Segâh	-	Şarkî	Şâkir Ağa	-	6759
124.	28b	-	-	Nigâha ruhsat olmuş n'eyleyim ol âfitâbımdan	Hüseynî	Çenber	Beste	Zaharya (Kürkçü)	-	8331
125.	28b	Bâkî	-	Eylesün vaslını dermân dil-i bîmâra meded	Hüseynî	Çenber	Beste	-	-	-
126.	28b	-	-	Seninçün hâb-ı râhat çeşm-i giryânımla düşmendir	Hüseynî	Zencîr	Beste	Ebû-Bekir Ağa	-	9599
127.	28b	-	-	İrince subha dem ol çeşm-i seheri uyandırdım	Hüseynî	Devr-i Revân	Beste	-	-	-
128.	29a	Nedîm	Bekir Çavuş	Dili raks-âver eder sabredemem mâ-hasali	Hüseynî	-	Beste	-	-	-
129.	29a	-	-	Şöyle virân eyledi gam hâtır-ı nâ-şâdımı	Hüseynî	Dü-yek	Beste	-	-	-
130.	29a	-	-	Sabâ varırsan o zülf-i dü-tâya yüz süreriz	Hüseynî	Berefsân	Beste	-	-	-
131.	29a	-	-	Yıkarsan hâtırım her dem sebbsiz bî-mürevvetsin	Hüseynî	Nîm-Devr	Beste	-	-	-
132.	29b	-	-	Yüz sürmege cân pâyına çokdur nigerândır	Hüseynî	Remel	Beste	-	-	-
133.	29b	Rızâyî	-	Kûyında gönül yâr-ı gül-endâmını buldı	Hüseynî	Evsat	Beste	-	-	-
134.	29b	-	-	Tûl-i emelde kaldı gönülüm zülf-i yâr ile	Hüseynî	Semâf	Semâf	-	-	-
135.	29b	-	-	O hat kim safha-i pâk-i ruh-ı cânâna yazmışlar	Hüseynî	Çenber	Semâf	-	-	-
136.	29b	-	-	Sevdâ-yı hatn bana berât ile verildi	Hüseynî	Sakil	Semâf	-	-	-
137.	29b	-	-	Lezzetde olsa la'lin ser-çeşme-i zülâle	Hüseynî	Semâf	Semâf	-	-	-
138.	30a	-	Dilhayât	Sabr [u] sâmanım harâb etdikce istignâları	Hüseynî	Hafif	Beste	-	-	-
139.	30a	Bâkî	-	Yârdan cevri [ü]cefâ lutf [u] kerem gibi gelür	Hüseynî	Semâf	Semâf	-	-	-
140.	30a	-	-	Dök dîdeden eşk-i teri sermâyesiz olmaz	Hüseynî	Yürük Semâf	Yürük Semâf	Tab'î Mustafa Efendi	-	3532
141.	30a	-	-	Bir güzelin sevdâsı var başımda	Hüseynî	Semâf	Semâf	(Ferhad şarkısı)	-	2044
142.	30b	-	-	Nice şerh etsem dil gamın hâre mi var	Hüseynî	-	Şarkî	-	-	-
143.	30b	Sâmî	-	Sevdi dil bir mug-beçe şûhı seni	Hüseynî	-	Şarkî	Tâhir Ağa	-	9787
144.	31a	-	-	Rehâ bulmadım zülfün telinden	Hüseynî	-	Şarkî	Dede Efendi	-	8835
145.	31a	-	-	Senin gibi güzel olmaz	Hüseynî	-	Şarkî	-	-	-
146.	31a	-	-	Ey şa[h]-ı cihân şimdi güzel[]ikde meselsin	Hüseynî	Semâf	Şarkî	-	-	-
147.	31b	Râsim	-	Hasretinle gülşen-i bezm olmasın bî-âb [u] tâb	Hüseynî	Devr-i Revân	Şarkî	-	-	-
148.	31b	-	-	Hüsn[ün]de var iken bu âfitâbın	Hüseynî	-	Şarkî	Kemânî Efendi	Rızâ	6527
149.	32a	Âşık Ömer	-	Yine üftâdeler başladı zâra	-	-	Şarkî	-	-	-
150.	33b	-	-	Nâka-i Leylî nedâred ser beher hâr âvered	Sabâ	Haff	Nakış	Abdülali Efendi (Hâce-i Sâni)	-	7852
151.	33b	-	-	Câm-ı gam nûş etmede bir yâr-ı hem-dem bulmadık	Sabâ	Devr-i Kebir	Beste	-	-	-
152.	33b	Cevrî	-	Ey gülî-zâr hâlîme bakmaz mısın dahı	Sabâ	Haff	Beste	-	-	-
153.	33b	Veysî (Kadı Üveys Efendi)	-	Meyl eylese agyâra anı sanma vefâdır	Sabâ	Remel	Beste	Abdi Efendi (Tulum)	-	7706
154.	33b	-	-	Bu kadar lerze nedendir dil-i sûzânımda	Sabâ	-	Beste	-	-	-
155.	34a	-	-	Gel benim tenim içinde gizli cânım pâresi	Sabâ	-	Şarkî	-	-	-
156.	34a	-	-	Sevdi cânım şimdi bir nevres fidân	Sabâ	-	Şarkî	Kömürcüzâde Hâfız Mehmet Efendi	-	9786
157.	34b	-	-	Gûş eyle gel bülbülleri	Sabâ	-	Şarkî	Dede Efendi	-	5567
158.	34b	-	-	Gönül düşdi güzel sana	Sabâ	-	Şarkî	-	-	-
159.	35a	-	Şevkî	Ey gül-nihâl-i işve-zâr	-	-	Şarkî	-	-	-
160.	35a	-	-	Aldı gönülüm bir cefâkâr	-	-	Şarkî	İsak Efendi (Tanbûrî)	-	332
161.	35b	-	Mahmud Ağa	Nedir bu gonca dehen sende ey gül-i ahmer	Sabâ Zemzeme	Remel	Beste	Hacı Sâdullah Ağa	-	8158
162.	35b	-	-	Gel şâh-ı cihânım gidelim gülşene biz de	Sabâ Zemzeme	Semâf-i Yürük	Semâf Yürük	Hacı Sâdullah Ağa	-	4846

163.	35b	-	Sa'dullâh	Ebrûsına vesme ruhuna gâze mi çekmiş	Sabâ Zemzeme	Zencîr	Beste	Küçük Mehmet Ağa	3738
164.	36a	Şâkir	-	Buyur evreng-i sultânım	Sabâ Zemzeme	-	Şarkî	-	-
165.	36a	-	-	Bâg-ı hüsnün dil-rübâsı	-	-	Şarkî	-	-
166.	36b	Tâhir	-	Ey nevrete gül bana	-	-	Şarkî	-	-
167.	36b	Vasîf	-	Sen[in] gibi sîmîn melek	-	-	Şarkî	Nûman Ağa	9366
168.	37a	İzzet	-	Gizli sevdim cân [u] dilden kimseye fâş etmedim	-	-	Şarkî	Tâhir Ağa	4986
169.	37a	-	-	Aşkınla ben ey nâzenîn	-	-	Şarkî	Dede Efendi	728
170.	37b	-	-	Gördüğümle ey gül-beden	Sâzkâr	-	Şarkî	Markar Ağa	5289
171.	37b	-	-	Bülbülâsâ rûz [u] şeb kârım nevâ	Sâzkâr	-	Şarkî	Dede Efendi	2641
172.	38a	-	-	Düşdi gönül çâre nedir bî-vefânın aşkına	Sâzkâr	-	Şarkî	-	-
173.	38a	Vâsîf	-	Gel ey şûh-ı ser-efrâzım	Sâzkâr	-	Şarkî	Denizoğlu Ali Bey	4736
174.	38b	-	-	Sen ey mâh-ı melek-sîmâ	Sâzkâr	-	Şarkî	-	-
175.	38b	-	-	Serv-i sehî bî-mânendim	Sâzkâr	-	Şarkî	Numan Ağa	9706
176.	39a	-	-	Yine gül gülistân oldu	Sâzkâr	-	Şarkî	Miskâlî İsmet Ağa	11469
177.	39a	Sifâtî(?)	-	Nâr-ı aşka yanmayanlar ta'n ederler âhıma	Sâzkâr	-	Şarkî	-	-
178.	39b	Ahmet İzzet Efendi	-	Etdi eser aşk cânıma	Pesendide	-	Şarkî	Hâfız Abdullah Ağa (Şeydâ)	3962
179.	39b	Âşık Ömer	-	Gönlümün matlûbı rûh-ı revânım	-	-	-	-	-
180.	40a	Âşık Ömer	-	Kaçma benden ey güzel destâna vermem ben seni	-	-	-	-	-
181.	40b	Âşık Ömer	-	Ey dirîgâ sevdiğim rûh-ı revânım gelmedi	-	-	-	-	-
182.	41a	Leylâ Hanım	-	Bülbül gibi her şâm [u] seher nâlelerim var	-	-	Şarkî	Emin Ongan	2650
183.	41a	-	-	Gönlüm aldın âl ile ey bî-vefâ	-	-	Şarkî	Küçük Hoca	5031
184.	41b	-	Zaharyâ	Âşîkâr eyle şîkâr-ı semt-i vuslatsâza çık	Bayâtî	Çenber	Beste	-	-
185.	41b	Yahyâ Nazîm Efendi	-	Yâr degil cân-ı mey açıldı gül-i bâg-ı tarab şimdi	Bayâtî	Nim-Devir	Beste	Yahyâ Nazîm Efendi	3189
186.	41b	-	-	Rûşen olmaz şâm necm-i subh-ı vuslat n'eylesün	Bayâtî	Çenber	Beste	-	-
187.	41b	-	-	Cânâ seni ben mihr [ü] vefâ sâhib[i] sandım	Bayâtî	-	Nakış	Sinan Mikail	2738
188.	42a	Abdülazîz Efendi (Hekimbaşı)	-	Söyle güzel rûh-ı musavver misin	Bayâtî	-	Nakış	Abdülazîz Efendi (Hekimbaşı)	10190
189.	42a	-	-	Âşık-ı miskîni durmaz çeşm-i cânân agladır	Bayâtî	Taksîm	-	-	-
190.	42a	-	Sâlih Ağa	Dil-i âşıkların bend etmede bir pehlevânsın sen	Bayâtî	-	Semâî	Hacı Salih Efendi	3416
191.	42a	-	-	Gel ey bülbül figân-ı âşîka feryâd andırma	-	-	-	-	-
192.	42a	Yahyâ Nazîm Efendi	-	Nâle etmezdim mey-i aşkınla pür-cûş olmasam	Bayâtî	Çenber	Beste	Yahyâ Nazîm Efendi	7855
193.	42b	-	-	Cânâ seni ben mihr ü vefâ sâhib[i] sandım	Bayâtî	-	Nakış	Sinan Mikail	2738
194.	42b	-	Musallî Efendi	Meclisimiz gûşe-i meyhânedir ey yâr yâr	Bayâtî	Semâî	Nakış	-	-
195.	42b	-	-	Kanda kaldı ey melekveş nâzenîn	Bayâtî	-	Şarkî	-	-
196.	42b	-	-	Âsâr-ı safâ var gene çeşm-i siyehinden amân	Bayâtî	-	Semâî	-	-
197.	43a	-	-	Bu şeb yine bir cevri-ı cefâkâra kapıldım	Bayâtî	-	Şarkî	-	-
198.	43a	Vâsîf	-	Şimdi gönlüm düşdi bir nevres güle	Bayâtî	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi (Balıkçı)	10456
199.	43b	Neş'et	-	Ey cefâ-cü cevri mâil dil-rübâ küsdüm sana	Bayâtî	-	Şarkî	-	-
200.	43b	Tanbûrî	-	Haylî demdir dîvâneyim ol yâra	Bayâtî	-	Şarkî	-	-
201.	44b	-	Receb Ağa	Esrâr-ı keşfe gamzeleri nâza başladı	Uşşâk	Sakil	Beste	-	-
202.	44b	-	Hâfız	Tâb-ı mey ile açmış o meh-pâre sînesin	Uşşâk	Sakil	Beste	-	-
203.	44b	-	Itrî	Mübtelâyım bir perîye dilsitânım kim bilir	Uşşâk	Çenber	Beste	Zekai Dede	7801
204.	44b	-	Çorbacızâde	Ney nevâ eyler kemân inler döger def sînesin	Uşşâk	Hafîf	Beste	Mustafa Efendi (Çorbacızâde)	8264
205.	44b	Bâkî	-	Zülfünü görsem izârın üzre ey hûr-ı cemîl	Uşşâk	Çenber	Beste	Rifâat Efendi (Hâfız Molla)	11729
206.	45a	-	-	Kanda varsa âşık-ı bî-çâre cânânın arar	Uşşâk	Taksim	-	-	-
207.	45a	Nâ'ilî	-	O çâr-sûda ki nakd-i niyâza bakmazlar	Uşşâk	-	-	-	-
208.	45a	-	-	Câm-ı la'lin sun pey-â-pey hâtır-ı mestâne yap	Uşşâk	Çenber	Beste	Zaharya	2708
209.	45a	-	-	Uşşâk senin hüsnüne hayrân olsun	Uşşâk	Muhammes	Beste	-	-
210.	45a	Âşık Ömer	-	Gül gül yüzüne âşık olan gülşeni n'eyler	Uşşâk	-	-	Emin Akan	5629
211.	45b	Nûri Ağa (Klârnetçi)	-	Pâdişâh-ı işvesin iklim-i hüsn ü ân senin	Uşşâk	Nakş-ı Semâî	Nakış Semâî	Halifezâde Tâhir Efendi	8702
212.	45b	-	-	O sîm-beden cânâde degişmekden usanmaz	Uşşâk	Yürük-i Semâî	Yürük Semâî	Tab'î Mustafa Efendi	8501
213.	45b	Arif Abdülbâkî Efendi	-	Haylî dem zencîr-i aşkın hüsnünün meftûnuyum	Uşşâk	Semâî- Ağır	-	Ebû Bekir Ağa	6167
214.	46a	Cevrî	-	Gâhî ki eder turesi dâmânını çide	Uşşâk	Ağır Semâî	Nakış	Kara İsmail Ağa	4503
215.	47b	Vâsîf	-	Sen[in] gibi bir sîmîn bilek	Hicâzkâr	-	Şarkî	Nûman Ağa	9366
216.	47b	-	-	Cân ile ben ey dil-rübâ	Hicâzkâr	-	Şarkî	Şâkir Ağa	2771
217.	48a	-	-	Yok misli bir şâh-ı cihân	Hicâzkâr	-	Şarkî	-	-
218.	48a	Sâbit	-	Küçüksuda senin ey yâr	-	-	Şarkî	Markar Ağa	7342
219.	48b	-	-	Bî-mürüvvet pür-cefâsın	-	-	Şarkî	Zeki Mehmed Ağa	-
220.	48b	-	-	Meylin kime söyle bana	-	-	Şarkî	-	-
221.	49a	-	-	Cânâ gönül verdim sana	-	-	Şarkî	-	-
222.	49a	-	-	Gel sen etme lecc agyârdan vazgeç	-	-	Şarkî	Ahmet Ağa	4117


223.	49b	-	-	Tâ kim hattın ey mâh-cebînîm yüze çıktı	Nühüft	Darb-ı Fetih	Beste	Seyyid Mehmet Nuh	10535
224.	49b	-	Bekir Ağa	Mest etdi beni müşk odı kâkül-i hoş-[bû]	Nühüft	Remel	Beste	Ebû Bekir Ağa	7630
225.	49b	-	Bekir Ağa	Yâr o şûh olsa bana mihrîbân murâdımca	Nühüft	Zencîr	Beste	Ebû Bekir Ağa	8541
226.	49b	-	-	Gubâr-ı pâyına çeşmim cihâniyân müştâk	Nühüft	Ağır Semâî	-	-	-
227.	50a	-	Bekir Ağa	Şitâb-ı bâd-ı sabâ sû-be-sû çemen-be-çemen	Nühüft	Ağır Semâî	Nakış	Ebû Bekir Ağa	10467
228.	50a	-	-	Baht-ı siyehde şehen-şâh-ı cihânım sen iken	Nühüft	Taksîm	-	-	-
229.	50a	-	Bekir Ağa	Seyr edüp aks-i ruhun câm-ı safâ-memlûda	Nühüft	Semâî	Semâî	Ebû Bekir Ağa	10002
230.	50b	-	-	Sözü cânlar bağışlar câna bir cânânımız vardır	Nühüft	Semâî	Semâî	-	10244
231.	50b	-	-	O nühüft gamzelerden begim bunu kim recâ ederdi	Nühüft	Semâî	Semâî	Ebû Bekir Ağa	8526
232.	51a	Yahyâ Nazîm Efendi	-	Benim âfet-i cihânım	Nühüft	-	Şarkî	Dellalzâde	1428
233.	51a	Sâbit	-	Düşündükde nedir böyle	Nühüft	-	Şarkî	Subhi Ezgi	3723
234.	51b	-	-	Hâli hindû gîsûsı şeb-bû	-	-	Şarkî	-	-
235.	51b	Gevherî	-	Ey efendim niçün böyle	-	-	-	-	-
236.	52a	-	-	Bir bakışla gönlüm aldın âfet-i devrân mısın	-	-	-	-	-
237.	52a	Sâbit	-	Görüp hüsnü o dil-berde	Ev-cârâ	-	-	Kemânî Ethem Ağa	5382
238.	52b	Fitnat Hanım	-	Olmada diller rübûde gamze-i câdûsuna	Hümâyûn	Haffî	Beste	Abdülhalim Ağa	8477
239.	52b	-	-	Mübtelâyım haylî demdir bî-vefâya	Hümâyûn	-	Şarkî	Kemençeci Usta Yani	7804
240.	53a	Vâsîf	-	Dil harâb-ı aşkıma sensin sebep ber-bâdıma	Hümâyûn	-	Şarkî	Tanbûrî Ali Efendi	3403
241.	53a	-	-	Hicrinle gel yakdın teni	-	-	Şarkî	Kanuni Hacı Arif Bey	6429
242.	53b	-	-	Sormadım bir kerre hâl-i perîşânım [benim]	-	-	Beste	-	-
243.	53b	Vâsîk	-	Ey dil-ber-i âlî-himem	-	-	-	-	-
244.	54a	Fâ'ik	-	Benim ey şûh-ı sîm-ten	-	-	Şarkî	-	-
245.	54a	İzzet	-	Aldın dil-i nâ-şâdımı	-	-	Şarkî	Ali Bey(Enderûnî)	338
246.	54b	Ahmet Muhtar Efendi	-	Yâr piyâleler ki ruhsâr-ı âla ter getirir	Nevâ	Zencîr	Beste	İtrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	8789
247.	54b	-	-	Gönlümü vîrân edip a'dâyı dil-şâd eyleme	Nevâ	Çenber	Beste	Zekâî Dede	5137
248.	54b	-	Hâfız Post	Dil verdim ol perîye nihân gördüğüm gibi	Nevâ	Sakîl	Beste	Hâfız Post	3460
249.	54b	Şeyhülislâm Yahyâ	Hâfız Post	Fasl-ı bahar erdi güle bülbül mülâkîdir yine	Nevâ	Fahte	Beste	-	-
250.	55a	-	-	Gül yüzlülerin şevkine gel nûş edelim hey	Nevâ	Semâî	-	Tab'î Mustafa	5732
251.	55a	Tanburî Mustafa Çavuş	-	Muntazırım teşrifîne	Nevâ	-	Şarkî	Tanbûrî Mustafa Çavuş	7751
252.	55b	-	Gümrük Kâtibi Hüseyin Efendi	Gitdikçe şehâ âfet-i devrân olacaksın	Nevâ	Yürük Semâî	-	-	-
253.	55b	İzzet	-	Cemâlınden senin derdim	-	-	Şarkî	-	-
254.	56a	-	-	Çokdur gönülde dâg-ı melâlim	-	-	Şarkî	Dede Efendi	3079
255.	56a	İzzet	-	Hiç yok mı meylin ey perî	-	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi (Balıkçı)	6465
256.	56b	-	-	Düşmesin miskîn gönüller zülf-i anber-bûlara	Hicâz	Çenber	Beste	Zaharya	3687
257.	56b	Bâkî	-	Düşe zülfünde[n] arâk ruhsâr-ı cânân üstüne	Hicâz	Muhammes	Beste	Halil Efendi (Cerrahpaşa Müezzini)	3690
258.	56b	Vâsîf	-	Tâ-be-key sûz-ı gamınla derdli sînem daglayım	Hicâz	Darb-ı Fetih	Beste	Mehmet Efendi (Küçük İmam)	10540
259.	56b	-	-	Tâkat mı gelir sevdiğim ol işve vü nâza	Hicâz	Yürük Semâî	Yürük Semâî	Tab'î Mustafa Efendi	10563
260.	57a	-	İsmâ'îl Ağa	Be güzel sana manend yâr bulamadım	Hicâz	Semâî	Nakış	-	-
261.	57a	-	-	Her güzel taht-ı melâhat mülkünü sultânıdır	Hicâz	Taksîm	-	-	-
262.	57a	-	-	Seyr eyle o gül rûyu ki nev-âfet-i cândır	Hicâz	Yürük Semâî	Yürük Semâî	Hacı Salih Ağa	10010
263.	57a	Mehmet Riyâzi Efendi	-	Ey çeşm[i] âhû hicr ile tenhâlara saldın beni	Hicâz	-	-	Dede Efendi	4046
264.	57b	-	-	Kul oldum bir cefâkâra cihân bağında gül-femdir	Hicâz	Semâî-i Ağır	-	İbrâhim Ağa	7291
265.	57b	-	-	Erbâb ile sûz-ı güdâza alışıkıdır	Hicâz	Yürük Semâî	Yürük Semâî	Ebû Bekir Ağa	3894
266.	58a	Vâsîf	-	N'eyledi gör bana ol mâh-ı mehi	Hicâz	-	Şarkî	Zekâî Dede	7824
267.	59a	-	-	Çokdur gönülde dâg-ı melâlim	Hicâz	-	Şarkî	Dede Efendi	3079
268.	59a	-	-	Ziyâ verdi ruhun bezm-i cihâna	Hicâz	-	Şarkî	-	-
269.	59b	-	-	Aşkınla ben ey nâzenîn	Hicâz	-	Şarkî	Dede Efendi	728
270.	59b	-	-	Koklayaydım yanagından	Hicâz	-	Şarkî	-	-
271.	60a	Kemânî	-	Gönül verdim o dildâra	Hicâz	-	Şarkî	Numan Ağa	5269
272.	60a	Kemânî	-	Raks ederken sen ez-kazâ	Hicâz	-	Şarkî	-	-
273.	60b	-	-	Dolanır dağı dolanır	Hicâz	-	Şarkî	İbrâhim Efendi (Kıpti)	3513
274.	60b	-	-	Bâg-ı hüsnün dil-rübâsı	Hicâz	-	Şarkî	-	-
275.	61b	-	-	Ney gibi inlersin ey dil mübtelâlık var gibi	Acem Aşîrân	Çenber	Beste	Zekâî Dede	8263
276.	61b	Tâhir	-	Ârzû etsem aceb mi zülf-i yâra şâneves	Acem Aşîrân	Çenber	Beste	-	-
277.	61b	-	-	Yine bir serv-kad dil-ber alıpdır bu dil ü cânı	Acem Aşîrân	Çenber	Beste	-	-
278.	61b	Enverî	-	N'eyleyem sahn-ı çemen seyrini cânânım yok	Acem Aşîrân	Çenber	Beste	Hacı Sâdullah Ağa	7833

279.	62a	-	-	Bir kere iltifâtın ile hürrem olmadık	Acem Aşîrân	Kürdî	Beste	Zekâî Dede	2109
280.	62b	-	-	Ey devâ-yı derd-i pinhân ey âşüfte-hâl	Acem Aşîrân	-	Şarkî	-	-
281.	62b	Rasimî	-	Açıldı ser-te-ser güller	Acem Aşîrân	-	Şarkî	Sultan II. Mahmut (Adlî)	41
282.	63a	-	-	Oldum aşkınla üftâde bir güli	Acem Aşîrân	-	Şarkî	-	-
283.	63a	-	-	Galatanın şems [ü] meh-rû	Acem Aşîrân	-	Şarkî	-	-
284.	63a	-	-	Hak vermesin sana keder	Acem Aşîrân	-	Şarkî	-	-
285.	63b	Aff	-	Ey dil-berân içre melek	Acem Aşîrân	-	Şarkî	-	-
286.	63b	-	-	Bu hasret kalmasın bende	Acem Aşîrân	-	Şarkî	Hâfız Abdullah Ağa	2540
287.	64a	Sâkıb	-	Lutf eyle cânım söyle nedir bu	Acem Aşîrân	-	Şarkî	Şâkir Ağa	7414
288.	64a	-	-	Uyup agyârdan yana	Acem Aşîrân	-	Şarkî	Zeki Mehmet Ağa	10825
289.	64b	-	-	Pek cefâ-cûsun sana yokdur bedel	-	-	Şarkî	Kemanı Rızâ Efendi	8723
290.	64b	-	-	Nûş eyleyüp zehre kandım	-	-	Şarkî	-	-
291.	64b	Mihri	-	Mâildir ol şûh lutf [u] atâya	Hüseynî Aşîrân	-	-	-	-
292.	65a	Mihri	-	Ey şeh-i kerem-kân-ı atâ	-	-	Şarkî	-	-
293.	65b	Sultan III. Selîm	-	Bir pür-cefâ hoş dil-ber[dir]	Acem Bûselik	-	Şarkî	Sultan III. Selîm	2222
294.	65b	-	-	Tutuşdu şule-i derd siyâhım	Acem Bûselik	-	Şarkî	-	-
295.	66b	Münîr	Mahmud Ağa	Gönül ey mâh-rû aşkınla ârâm etmeden kaldı	Müstear	Çenber	Beste	Abdülhalim Ağa	5209
296.	66b	-	Halîm Ağa	Mânend-i hâle kol dolasam âfitâbıma	Müstear	Haff	Beste	Gevrekzâde Mustafa Ağa	7473
297.	66b	Ârif	-	O nev-reside nihâlîm ne serv-kâmet olur	Müstear	Semâî	-	Ebu Bekir Ağa	8518
298.	66b	-	Bekir Ağa	Sana dil mâh-ı tâbânım yakışdı	Müstear	Semâî	Nakış	Dellalzâde İsmail Efendi	9147
299.	67a	Tanbûrî	-	Begenirsen al yanına nazar eyle gerdânına	Müstear	-	Şarkî	Tanbûrî Mustafa Çavuş	1253
300.	67a	-	-	Ol benim nâzlı yârim severim kimseler bilmez	Müstear	-	Şarkî	Şâkir Ağa	3986
301.	67b	Râgıb	-	Hükm-i takdîrde hûş-yâr ile gâfil birdir	Destur	-	-	-	-
302.	67b	Mihri	-	Ol meh-i bâlá-cemâle	-	-	-	-	-
303.	67b	Mihri	-	Bakarsın âşık pendine	-	-	Şarkî	Ahmet Ağa	1134
304.	68a	Mihri	-	Yok nazîrin hiç senin ey gül-izâr	-	-	Şarkî	-	-
305.	68a	Mihri	-	Bak hâlîme gel nev-hırâmım	Râst	-	Şarkî	-	-
306.	68a	Ziya Paşa	-	Takdîr-i Hudâ kuvvet-i bâzû ile dönmez	-	-	-	-	-
307.	68b	-	Bekir Ağa	Ol gonca-femin cümleten endâm[ı] güzeldir	Hüzzâm	Remel	Beste	-	-
308.	68b	Nefî	-	Âşıkta ta'n etmek olmaz mübtelâdır n'eylesin	Hüzzâm	Çenber	Beste	Abdulaziz Efendi	571
309.	68b	-	-	Senin'çün etdi[gi]miz âh u zârı biz biliriz	Hüzzâm	Haff	Beste	-	9597
310.	68b	-	Halîm Ağa	Her kaçan kim gülşende ol kadd-i dil-cû kopar	Hüzzâm	Çenber	Beste	-	-
311.	69a	-	Tab'î	Kim sevmez idi cânâ yakın bir güzel olsa	Hüzzâm	Düyek	Nakış	-	-
312.	69a	Sultan Mahmud	Bekir Ağa	Bırakmam kayd-ı zulfün lâyıık-ı zencîr olursam da	Hüzzâm	-	Beste	-	-
313.	69a	-	Şeydâ Hâfız	Güle revnak getürür şimdi begim seyr-i çemen vâý	Hüzzâm	Yürük Semâî	-	-	-
314.	69b	-	Tab'î	Bizde bu hasret ile feryâd kalır mı bilmem	Hüzzâm	Semâî	Semâî	Kemanı Corci Efendi	2416
315.	69b	-	-	Çekerdim ol şûh[un] aşkın vefâdâr olduğun bilsem	Hüzzâm	Taksim	-	-	-
316.	70a	Vâsıf	-	Hâlîmi bin kerre takrîr eylesem sultânıma	Hüzzâm	-	Şarkî	Dede Efendi	5955
317.	70a	-	-	Gül yüzlü bir şûh-ı cihân	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
318.	70b	-	-	Aşkınla şimdi giriftâr	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
319.	70b	-	-	Gel nâzenînim dil-rübâ uşşâkına etme cefâ	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
320.	71a	-	-	Nigâhınla mesrûr oldum	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
321.	71a	Tanbûrî	-	Böyle güzel sevilmez mi	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
322.	71b	-	-	Bir Urum dil-bere oldum mübtelâ	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
323.	71b	Tıfî	-	Bir mâh-rû şûh âşûb-ı devrân	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
324.	72a	-	-	Hak onu güzel yaratmış	Hüzzâm	-	Şarkî	-	-
325.	72a	Nûrî	-	Âşıkına peyvestesin	Hüzzâm	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi	585
326.	73b	-	-	Mânend[i] ne etdi zuhûr	Arabân	-	Şarkî	Sultan II. Mahmud (Adli)	7474
327.	74a	Dâniş	-	Sana takrîr-i hâl etdim	Arabân	-	Şarkî	Şâkir Efendi	9118
328.	74a	-	-	Efendim kadrini bildim	Arabân	-	Şarkî	İbrâhim Efendi (Kipti)	3761
329.	74a	Hâfız	-	Bir nigâ[h]la oldum meftûn	Arabân	-	Şarkî	-	-
330.	75b	-	-	Pâdişâhım lutf edip mesrûr [u] şâd eyle beni	Bayâtî Arabân	Çenber	Beste	Hacı Sâdullah Ağa	8250
331.	75b	-	-	Raks eyleyicek nâz ile ol âfet-i Mısırî	Bayâtî Arabân	Ağır Semâî	-	Hacı Sâdullah Ağa	8821
332.	75b	-	-	Bülbül-i dil ey gül-i ra'nâ senindir sen benim	Bayâtî Arabân	Haff	Beste	Hacı Sâdullah Ağa	2660
333.	75b	-	-	Diller nice bir çâh-ı zenahdânına düşsün	Bayâtî Arabân	Yürük Semâî	-	Hacı Sâdullah Ağa	3435
334.	76b	-	-	Dün gece bezme bir çeşmi âfet	-	-	Şarkî	-	-
335.	76b	Dâniş	-	Efsûn okur uşşâkına ol gamze-i câdû	-	-	Şarkî	Şâkir Ağa	3771

336.	76b	Keçecizâ de İzzet Molla	-	Zülfünder benim baht-ı siyâhım	-	-	Şarkî	Dede Efendi	11725
337.	77a	Sa'îd	-	Şâhım nice ben olmayım eltâfına meftûn	-	-	Şarkî	Mustafa Ağa (Kemani)	-
338.	77a	-	-	Beste-leb turma efendim böyle	Hicâz	-	Şarkî	-	-
339.	77b	-	-	Yeter ey tıf-ı dil-bâzım hey	Uşşâk	-	Şarkî	-	-
340.	77b	-	-	Resm-i vakârı hep sende bulsun	Uşşâk	-	Şarkî	-	-
341.	78a	Sâkıb	-	Ey lebi gonca gâddar[ı] sevsen	Tâhir	-	Şarkî	Şakir Ağa	4171
342.	78a	Sâkıb	-	Görmüş degildir emsâlin eslâf	Büselik	-	Şarkî	-	-
343.	78b	-	-	O şehin gamze-i hûn-pâşına kurbân olayım	Büselik Aşîrân	Çenber	Beste	-	-
344.	78b	-	Velî Mustafa	Cânım zikrin ol perîyi sîneye çekerim	Büselik Aşîrân	Yürük Semâî	-	-	-
345.	78b	-	-	La'lin emdir hikmetin sorma dil-i şeydâ bilir	Büselik Aşîrân	Çenber	Beste	Zaharya	7364
346.	78b	-	Na'lî	Ey bü'l-heves-i aşkın ile sana ne oldu	Büselik Aşîrân	Semâî	Semâî	-	-
347.	79a	Rif'at Efendi (Hafız-Molla)	-	Açıl ey gonca-dehânım sana gül gül dediler	Büselik Aşîrân	Yürük Semâî	-	Rif'at Efendi (Hafız-Molla)	44
348.	79a	-	-	Gördüm o perî-peyker[i] aklım gideyazdı	Büselik Aşîrân	Semâî	-	-	-
349.	79a	-	-	Nişân-ı bûseye sîmin yerin arar buluruz	Büselik Aşîrân	Yürük Semâî	-	-	-
350.	79b	Sâkıb	-	Serv [ü] sanavber kadd ü şehâlin	Büselik Aşîrân	-	Şarkî	-	-
351.	79b	Sâkıb	-	Etme efendim etme hicâbı	Acem Aşîrân	-	Şarkî	-	-
352.	80a	Sâkıb	-	Çokdur bana lutfun şehâ	Irâk	-	-	-	-
353.	80a	Sâkıb	-	Ey serv-i nâz u reftâr-ı bâlâ	Bestenigâr	-	Şarkî	Kazasker Mustafa İzzet Efendi	4247
354.	80b	Nâzım	-	Ey şeh-i mümtâz-ı mülk-i hüsn ü ân	Hüseynî Aşîrân	-	Şarkî	Nûman Ağa	4272
355.	80b	-	-	İzmîrin çokdur güzeli	-	-	Şarkî	-	6792
356.	81a	Nûrî	-	Beni cevri harâb etdi	Hüseynî Aşîrân	-	Şarkî	Şakir Ağa	1406
357.	81a	Fâ'ik	-	Vechin bu câya verdi nûr	Hüseynî Aşîrân	-	Şarkî	Kemani Ali Ağa	-
358.	81b	-	-	Yalvardım evvel efendim tez gel	Hüseynî Aşîrân	-	Şarkî	-	-
359.	81b	Fâ'ik	-	Âlemde sag ol ey verd-i ranâ	Tâhir	-	-	-	-
360.	82a	-	-	Sen beni terk eyledin ey melek	-	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi (Balıkçı)	9313
361.	82a	-	-	Bir nev-civânın hüzn ü melâli	-	-	Şarkî	-	-
362.	82b	-	-	Lebleri kandım	Büselik	-	Şarkî	-	-
363.	83a	Sihri	-	Bak ne âfetdir anı görseñ hele	Büselik	-	Şarkî	Dede Efendi	-
364.	83a	-	-	Bu dil seni pek begendi	Büselik	-	Şarkî	Kemenceçi Usta Yani	2487
365.	83b	-	-	Gönlüm aldı bir nev-civân	Büselik	-	Şarkî	-	-
366.	83b	-	-	Dil sana şimdi bendedir	Büselik	-	Şarkî	Tanburî İzak Efendi	3446
367.	83b	-	-	Dün gece bezm-i safâya	Büselik	-	Şarkî	-	-
368.	84a	Keçecizâ de İzzet Molla	-	Zülfünder benim baht-ı siyâhım	Büselik	-	Şarkî	Dede Efendi	11725
369.	84a	-	-	Edâ ile revişleri aklımı perişân etdi	Büselik	-	Şarkî	Dede Efendi	3740
370.	84b	Sâkıb	-	Ey cefâ-cü dâd elinden	-	-	Şarkî	Şakir Ağa	4039
371.	84b	Besîm	-	Bezm-i uşşâka niçün gelmezsin	Sûznâk	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi	1601
372.	85a	-	-	Bend oldu dil bir şûh-ı cihâna	-	-	Şarkî	Dede Efendi	1360
373.	85a	Sâdık	-	Gördün uşşâkı bilmezsin	-	-	Şarkî	-	-
374.	85b	-	Nazîm	Her kaçan câm-ı mey alsam elime rindâne	Nigâr	Çenber	Beste	-	-
375.	85b	Rif'at	Hâfız Rif'at	Görse pür tâbe[nde] rûy-ı âtesinin âfitâb	Nigâr	Muhammes	Beste	-	-
376.	85b	Remzî	Itrî	Gamzen ki ola sâkî çeşm-i siyeh-mest	Nigâr	Darp-ı Fetih	Beste	Itrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	4532
377.	85b	-	Sâlih	Sevgidim tâze civânım dedigim işte budur	Nigâr	Semâî	Semâî	-	-
378.	86a	-	-	Ey tahtı hezârân el-âmân sâhib	Nigâr	Sofyân	Beste	-	-
379.	86a	-	-	Gözümden hâk-i pâyin gitdi giryân olduğum kaldı	Nigâr	Taksîm	-	-	-
380.	86a	Fitnat Hanım	Abdülhalîm	Güller kızarış şerm ile ol gonca gülünce	Nigâr	Semâî	Nakış	İbrahim Ağa	5662
381.	86a	-	-	Bir serv-i sehî bir melek-sîmâ bir meh-i âfet	Nigâr	-	Şarkî	-	-
382.	86b	-	-	Bir sevdâ geldi başıma	-	-	Şarkî	Dede Efendi	2250
383.	86b	-	-	Meclise geldi civân yâr	-	-	Şarkî	-	-
384.	87a	-	-	Pek güzeldir ol meh-i hayret-fezâ	-	-	Şarkî	-	-
385.	87a	-	-	Ey gül-i bâg-ı bahâr gülşenim	-	-	Şarkî	-	-
386.	87b	Dürrî	Kisedâr Emîn Efendi	Bu gülşen içre ki bir gonca-i nihân açılır	Şehnâz	Zencîr	Beste	-	-
387.	87b	-	-	Cânım diyerek bir gece cânâna sarılsam	Şehnâz	Semâî	-	-	-
388.	87b	-	Hayrî	Sanma kim leyle-i zülfün elem-i båd-ı hevâ	Şehnâz	Haffî	Beste	Küçük Mehmet Ağa	9206
389.	87b	-	Hâfız	Yed-i beyzâyı seyrân eyleyenler nûrdur derler	Şehnâz	-	-	-	-
390.	88a	-	-	Nice bir âh etmeyim dostlar bir acâyib dil var	Şehnâz	-	Şarkî	-	-

391.	88a	-	-	Gelmez oldu sevdiğim hiç yanıma	Şehnâz	-	Şarkî	Hacı Mehmet Efendi (Balıkcı)	4813
392.	88b	Pertev	-	Ey gül tebessüm bilmez misin [sen]	Şehnâz Bûselik	-	Şarkî	Tahir Ağa	4125
393.	88b	-	-	Ey dil-ber-i şîrîn-edâ	Şehnâz Bûselik	-	Şarkî	Hâfız Mehmet Efendi	4069
394.	89a	-	-	Süzer mestâne gözünü	-	-	Şarkî	-	-
395.	89a	-	-	Gönül meyl etdi bir meh-cemâle	-	-	Şarkî	-	-
396.	89b	-	-	Kaçan Ferhâda Şîrîn cûy-ı şeh emr etdi taş üzre	Irâk	Nîm Devir	Beste	-	-
397.	89b	Nâ'ilî	Enfî	Dil-i âşüfte kim ol anberîn-gîsûya bağlanmış	Irâk	Devir	Beste	-	-
398.	89b	-	-	O mehves[in] yine yâd-ı ruhiyla âh etdim	Irâk	Zencîr	Beste	-	-
399.	89b	-	Hâce	Men furtinâr iştîyâkî habîbî ve lev atî ve ihtirâkî segâh	Irâk	Düyek	Kâr-ı Nâtık	-	-
400.	90a	Sâbit	Enfî	Efendim fasl-ı bahâr oldu lâlezâra buyur	Irâk	Zencîr	-	-	-
401.	90a	-	Itrî	Âlemi açdı safâ verdi yine revnak-ı gül	Irâk	Haffî	Beste	-	-
402.	90a	Ârif	Bekir Ağa	Sen bunla nakd-i aklım her gâh alır mısın	Irâk	Haffî	-	-	-
403.	90a	-	Itrî	Senin gibi bana ihsân[ı] çok bir pâdişâh olmaz	Irâk	Sakil	-	-	-
404.	90a	-	Itrî	Âşık-ı miskîn durmaz çeşm-i fettân agladır	Irâk	Muhammes	-	-	-
405.	90b	-	Itrî	İç kanımı gözünle şarâb istemez misin	Irâk	Haffî	Beste	-	-
406.	90b	-	Enfî	Murg-ı cânî edelim âteş-i gamda biryân	Irâk	Muhammes	Beste	Sadık Ağa	7806
407.	90b	Nabî	Hâfız	Urulmuş hançer-i ser-tîz çeşm-i yâre besbelli	Irâk	Devr-i Revân	Beste	-	-
408.	90b	-	Rif'at	Dile zülfün gibi bir zill-i himâyet düşmez	Irâk	Haffî	Beste	-	-
409.	90b	Rüşdî	A'mâ	Ne meyl-i nahl eyler ne seyr-i gülsitân ister	Irâk	Nîm-Devir	Beste	-	-
410.	91a	-	Hasan Ağa	Dil ki şem'-i ruha cânâna ola pervâne	Irâk	Çenber	Beste	Enfî Hasan Ağa	3432
411.	91a	-	-	Mest olup etmiş girîbânın küşâde tâ-be-kâf	Sultânî Irak	Çenber	Beste	Tıraki (Petraki, Teyraki)	7649
412.	91a	-	-	Dil-rübâlar derdiledir böyle nâlân olduğum	Irâk	-	Beste	-	-
413.	91a	-	-	Her şeb nigeranest mehi nev tâb-ı berâyi	Irâk	-	Nakış	Abdülkâdir-i Merâği	6334
414.	91a	Bâkî	İmâm	Ruhsârına hatt-ı anber-efşân	Irâk	Semâî	-	-	-
415.	91b	-	-	Gönül âdâb-ı bezm-i işreti fagfûrdan görmüş	Irâk	Devr-i Revân	Beste	Zekâî Dede	5154
416.	91b	-	-	Etdi hâkister-i aşk âteş-i gayretde beni	Irâk	-	Beste	-	-
417.	91b	Vâsîf	İsmâil Ağa	Bir elif çekdi gine sîneme cânâ[n] bu gece	Irâk	Semâî	-	Hacı Sadullah Ağa	1891
418.	92a	İzzet	-	Ey nev-resîde gül bana	Irâk	-	Şarkî	-	-
419.	92b	-	-	Çün tâze ruhun şekli çemende güle düşdü	Evc	Semâî	-	Muallim İsmail Hakkı Bey	3105
420.	92b	Gubârî	-	Bûs eyler iken dâmenini pâyına düşdüm	Evc	Semâî	-	-	-
421.	92b	-	-	Eylemezdim azm-i seyr-i gülşenin senin	-	-	Şarkî	-	-
422.	93a	-	-	Düşüp ruhsâra al-târ-ı gîsû	-	-	Şarkî	Kemânî Rızâ Efendi	3732
423.	93a	-	-	Beni görme çevre lâyık	-	-	Şarkî	Denizoğlu Ali Bey	1413
424.	94a	Tıfî	-	Şimdi gönlüm bir gül-i ruhsârın oldu mâ'ili	Evc-ârâ	-	Şarkî	-	-
425.	94a	Vâsîf	-	Revnak-ı bezm-i cihânsın	Evc-ârâ	-	Şarkî	-	-
426.	94b	Nazîf	-	Ey güzeller serve[r]i	Evc-ârâ	-	Şarkî	Dede Efendi	4723
427.	94b	-	-	Ey gonca-i bâg-ı cefâ	Evc-ârâ	-	Şarkî	-	-
428.	94b	-	-	Yosma civânımsın benim	Evc-ârâ	-	Şarkî	-	-
429.	95a	-	-	Aldın dil-i nâ-şâdımı	Arazbâr	-	Şarkî	Ali Bey (Enderînû)	338
430.	95a	-	-	Bir hoş dil-ber seyr eyledim	Arazbâr	-	Şarkî	Klârnetçi İbrahim Efendi	2067
431.	95a	Tanbûrî	-	Hiç uyudmaz beni derdim	Arazbâr	-	Şarkî	Tanbûrî Mustafa Çavuş	6464
432.	95b	Miskâlî	-	Gene gül gülistân oldu	Arazbâr	-	Şarkî	Miskâlî İsmet Ağa	11469
433.	95b	-	-	Ben benim bir bagrı yanık	Arazbâr	-	Şarkî	-	-
434.	95b	-	-	Hüsn ü meh-tâb bir nev-civân	Arazbâr	-	Şarkî	-	-
435.	96a	-	-	Ol meh bana neler etdi	-	-	-	Ali Efendi (Yüzükcü)	1204

Trade Openness and FDI from Turkey: Does It Matter for Economic Growth in African Countries?

Ismael Mohammed NASİR 

Ph.D. Candidate, Necmettin Erbakan University/Social Sciences Institute, Economics Program, Konya, Türkiye, ismepeace@gmail.com.

Abdulkadir BULUŞ 

Professor Dr. Necmettin Erbakan University/Faculty of Political Science, Department of Economics, Konya, Türkiye, akadirbulus@gmail.com.

Mustafa GÖMLEKSİZ 

Assistant Professor, Dr. Necmettin Erbakan University/Faculty of Political Science, Department of Economics, Konya, Türkiye, mgomleksiz@yahoo.com.

Article Info	ABSTRACT
<p>Article History</p> <p>Received: 24.03.22 Accepted: 22.06.22 Published: 30.06.22</p> <p>Keywords: Foreign Direct Investment, Trade Openness, Economic Growth, Panel ARDL, Turkey, Africa.</p> <p>Jel Codes: F21, F43, O47, C23.</p>	<p>International trade and foreign direct investments are beneficial for the economies based on several reasons. Foreign direct investments (FDI) trigger capital formation, competitiveness and economies of scale, and the emergence of new technologies arising from foreign knowledge and, therefore, the development of high value-added goods and services in the host countries. According to economic theory, openness to trade is also vital for development in terms of efficient allocation of resources, increasing productivity, and utilization of comparative advantages. In recent years, African countries have received considerable FDI from Turkey, along with notable progress in openness to trade. This dramatic increase suggests the question of whether the country-specific inflow of FDI with trade openness affects economic growth in Africa.</p> <p>The study investigates the impact of FDI inflows from Turkey and trade openness on economic growth in selected African countries. We use the panel ARDL method with Pooled Mean Group and the Mean Group estimators and panel VECM Granger causality method in a panel of eight African countries for the period 2006-2017. Firstly, our results show that FDI inflows from Turkey and trade openness are significant determinants of economic growth in African countries in the long run. Secondly, net FDI flows excluding Turkey have a significant negative effect on economic growth. The latter result can be attributed to an insufficient level of human capital, productivity, and infrastructure in these countries. Lastly, we find a unidirectional causality relationship running from trade openness to economic growth in the long run.</p>
<p>Makale Bilgileri</p> <p>Makale Geçmişi Geliş: 24.03.22 Kabul: 22.06.22 Yayın: 30.06.22</p> <p>Anahtar Kelimeler: Doğrudan Yabancı Yatırım, Ticari Açıklık, Ekonomik Büyüme, Panel ARDL, Türkiye, Afrika.</p> <p>JEL Kodları: F21, F43, O47, C23.</p>	<p>ÖZ</p> <p>Uluslararası ticaret ve doğrudan yabancı yatırımlar, çeşitli nedenlerle ülke ekonomileri için fayda sağlamaktadır. Doğrudan yabancı yatırımlar (DYY), sermaye oluşumunu, rekabet gücünü, ölçek ekonomilerini, yabancı bilgidен kaynaklanan yeni teknolojilerin ortaya çıkışını ve dolayısıyla ev sahibi ülkelerde katma değeri yüksek mal ve hizmetlerin ortaya çıkışını teşvik etmektedir. Ekonomik teoriye göre, ticari dış açıklık kaynakların etkin dağılımı, verimlilik artışları ve ticarete karşılaştırmalı üstünlüklerin sağlanması bakımından büyüme için hayati önem taşımaktadır. Son dönemde, Afrika ülkeleri, ticarete açıklıkta kayda değer bir artışla birlikte Türkiye'den önemli miktarda DYY almıştır. Bu çarpıcı artış, doğrudan yabancı yatırım akışının ticari dış açıklık ile birlikte Afrika'daki ekonomik büyümeyi etkileyip etkilemediği sorusunu önemli hale getirmektedir.</p> <p>Bu çalışma, seçilmiş Afrika ülkelerinde Türkiye kaynaklı DYY girişlerinin ve ticari dış açıklığın ekonomik büyüme üzerindeki etkisini araştırmaktadır. Çalışmada, 2006-2017 yılları arasında sekiz Afrika ülkesinden oluşan bir panel veri setinde Panel ARDL yöntemine dayalı Havuzlanmış Ortalama Grup ve Ortalama Grup tahminçileri ve Panel VECM Granger nedensellik testi kullanılmaktadır. Sonuçlar ilk olarak, Türkiye kaynaklı DYY girişlerinin ve ticari dış açıklığın Afrika ülkelerindeki uzun dönem ekonomik büyümenin önemli belirleyicileri olduğunu göstermektedir. İkinci olarak, Türkiye dışındaki DYY akımlarının ekonomik büyüme üzerindeki etkisi önemli ölçüde negatif bulunmuştur. Bu sonucun muhtemel nedenleri arasında, ele alınan ülkelerdeki beşeri sermaye, verimlilik ve altyapı yetersizlikleri gösterilebilir. Son olarak analizde, uzun dönemde ticari açıklıktan ekonomik büyümeye doğru tek yönlü bir nedensellik ilişkisine rastlanmıştır.</p>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)."

1. Introduction

The most notable feature of globalization in the world economy is increasing international trade and FDI flows across several countries. In the context of Africa, the economic effects of openness to trade and FDI in host countries are broadly examined in several studies (Borensztein et al., 1998; Sukar et al., 2006; Ayanwale, 2007; Shimul, 2009; Alege and Ogundipe, 2013; Gui-Diby, 2014; Gizaw, 2015; Zahonogo, 2016; Zekarias, 2016; Adegboye et al., 2017; Awolusi et al., 2017; Güngör et al., 2017; Sakyi and Egyir, 2017; Sunde, 2017; Moyo and Khobai, 2018). Most of these studies emphasize the vital role of both factors in the process of economic growth.

IMF (1993) defines the FDI as “the investments made to acquire a long-run interest in enterprises operating outside of the economy of the investor.” FDI has been one of the elements regarded as the primary driver of economies, particularly in developing nations, for the previous several decades (Alzaidy et al. 2017). FDI can enable capital formation in the host countries by accessing more financial resources and integrating into global supply chains (World Economic Forum, 2013). FDI also triggers technical, managerial, and organizational know-how, greater access to high technology capital goods, and the development of high value-added products and services (Caves and Caves, 1996; Branstetter, 2006; Chudnovsky and Lopez, 2008). Thus, FDI is relevant for the emergence of new technologies arising from foreign knowledge diffusion and increased competitiveness resulting from an expansion in international trade (OECD, 2002). In addition, some previous findings indicate that the effect of FDI varies by country-specific conditions related to human capital level, institutional quality, and infrastructure (Borensztein, 1998; Alege and Ogundipe, 2013). In other words, the development level of countries can have somewhat a distorting effect on FDI.

According to economic theory, trade openness is another element that influences economic growth. The trade-led growth approach refers that international trade is vital for economic growth. However, the new theories of growth emphasize the accelerating effect of international trade via various mechanisms in the growth process (Romer, 1990; Grossman, 1991; Young, 1991). In this respect, trade openness can promote growth by increasing efficiency in resource allocation and improving productivity through the diffusion of technology and knowledge absorption (Rivera-Batiz and Romer, 1991). Thanks to the increased level of knowledge and technology, firms can be encouraged to invent new and distinct ideas, resulting in an increase in R&D activities and innovations (Coe and Helpman, 1995; Grossman and Helpman, 1991). The positive impact of openness can also arise from channels such as the utilization of comparative advantages, increasing economies of scale, and exposure to competition (Sachs *et al*, 1995; Petrakos and Arvanitidis, 2007). Moreover, it is asserted that in certain scenarios, the relationship between trade openness and FDI can promote economic growth. Accordingly, a greater level of openness enables more investment inflows. At the same time, the increasing volume of trade, especially in importing capital goods with superior technology, is affected by higher FDI inflows and export revenues (Osabuohien, 2007; Villanueva, 2008).

The global stagnation in FDI flows and its negative reflections on growth rates have been a long-run policy concern for developed and transition economies (UNCTAD, 2018). Since foreign investment is an essential tool for sustainable development and persistent cross-country growth differences worldwide, the issue has gained more importance, particularly in developing nations. In this context, African countries have received considerable FDI from Turkey over the last decade.

According to the Turkish Foreign Economic Relations Board (DEİK), North African countries have become more attractive to many Turkish investors from several sectors. Furthermore, Turkey's economic and political advances in Sub-Saharan Africa promote a sustainable investment environment. Recently, Ethiopia has been the biggest investment destination of Turkey in Africa and attracted nearly half of the continent's investment with the amount of about \$2.5 billion of a sum of \$ 6 billion, while Kenya and Sudan obtained a spot on the outbound investment index and have become a popular destination for Turkish investments (DEİK, 2018; ENA, 2018; Fabricius, 2021).

Turkish FDI differs from other fellow countries' FDI in Africa and Ethiopia. Accordingly, Turkey is the top African investor in terms of job creation, with 16,593 jobs in 2014, compared to China (10,811 jobs) and India (6,193 jobs) (FDI intelligence, 2015). Turkey is also the second-largest investor in Ethiopia with its cutting-edge textile industries and cable manufacturing enterprises (Getachew, 2021). More than 150 Turkish firms are involved in Ethiopia's construction, manufacturing, agriculture, and chemicals sectors. As a result, the companies have created employment for more than 30,000 Ethiopians (AA, 2020). In addition, Turkish entrepreneurs created 78,000 employment in Africa, while Turkish construction firms surpassed \$55 billion in several projects. The dramatic increase in Turkish FDI suggests the question of whether the FDI inflows affect economic growth in Africa. However, most of the previous studies in Africa have made little or almost no attention to country-specific datasets of host countries (Anadolu Agency, 2018, 2020).

This study investigates the impact of FDI inflows from Turkey and trade openness on economic growth in selected African countries. Our dataset consists of a panel of eight African countries for the 2006-2017 period, based on the available data sources for Turkish FDI. In the analysis, we use the panel ARDL method to examine short and long-run relationships between variables and the panel VECM Granger causality test.

The remainder of the paper is divided into five sections. Section 2 presents the current state of FDI flows and international trade in Africa. Section 3 introduces an overview of related literature, while the dataset and empirical method are given in section 4. Section 5 reports the empirical findings, and the last section concludes the paper.

2. The Current State of FDI Flows and International Trade in Africa

According to World Investment Report (UNCTAD, 2018), FDI inflow to Africa increased by \$ 4,989 billion in 2017 compared to \$ 36,783 billion in 2006 (Table 1). Although the recent shrinking in Africa, FDI inflows amounted to \$ 41,772 billion in 2017. The 21 percent decline in the 2016-2017 periods can be attributed to the volatility of oil prices and the deteriorating impacts of the commodity crash, which saw flows drop, particularly in bigger commodity-exporting nations in the time under consideration.

East Africa's FDI inflow increased dramatically by \$ 7,625 in 2017 compared to \$ 2,394 billion in 2006, which is the highest in the African continent. Ethiopia achieved a remarkable increase of \$ 3,041 billion at the same time in the region. Furthermore, East Africa, Africa's fastest-growing region, received \$7,625 billion in FDI in 2017. Ethiopia received almost half of this total, with \$3.6 billion down by 10% compared to 2016, and is now Africa's second-largest FDI recipient.

FDI to Kenya raised by \$672 million in 2017 compared to 2016 in the region. FDI flows to West Africa increased by \$4,270 billion in the 2006-2017 period and amounted to \$11,307 billion in 2017. A dramatic increase of \$2,619 billion occurred in Ghana in the same period, while FDI flow to Nigeria decreased by \$1395 billion in 2017 in the region. Recently, West Africa's FDI fell by 11 percent to \$11.3 billion compared to \$12,694 billion in 2016, owing to the remaining depression in Nigeria's economy. Nigeria's FDI inflow decreased by 21% to \$3.5 billion in 2017, and the FDI inflow in Senegal also fell by 13% to \$532 million in 2017 in the region. FDI to Central Africa increased by \$2,974 billion in 2017 compared to \$ 2,759 billion in 2006, decreased by 22 percent to \$5.7 billion in 2017 compared to \$7.3 billion in 2016, while FDI in Cameroon and Rwanda increased to \$672 and \$ 366 million, up 1.2% and 7% respectively at the same period in the region.

Table 1: FDI flows by Region and Selected Countries in Africa (2006-2017)

Region/ Country	FDI net flows (In million USD \$)				change in \$ (2006-2017)	% change (2016-2017)
	2006	2010	2016	2017		
Africa	36,783	43,571	53,190	41,772	4,989	-21%
North Africa	23,194	15,746	13,831	13,271	-9,923	-4%
Egypt	1,043	6,386	8,107	7,392	-2,651	-9%
Morocco	2,449	1,574	2,157	2,651	202	23%
Algeria	1,795	2,301	1,635	1,203	-592	-26%
Libya	2,064	1,909	3-	-	-	-
West Africa	7,037	12,008	12,694	11,307	4,270	-11%
Nigeria	4,898	6,099	4,449	3,503	-1,395	-21%
Senegal	220	266	472	532	312	-13%
Ghana	636	2,527	3,485	3,255	2,619	-7%
Central Africa	2,759	7,777	7,345	5,733	2,974	-22%
Cameroon	16	-1	664	672	656	1.2%
Rwanda	31	251	342	366	335	7%
East Africa	2,394	4,520	7,883	7,625	5,231	-3%
Ethiopia	545	288	3,989	3,586	3,041	-10%
Kenya	51	178	393	672	621	71%
Southern Africa	1,400	3,521	11,437	3,836	2,436	-66%
South Africa	527	-3,227	2,235	1,325	798	-41%
Angola	38	3,636	4,104	-2,255	-2,293	-155%

Note: -: NA.

Source: UNCTAD, (2012 & 2018).

In 2017, FDI inflow to North Africa decreased by \$9,923 billion compared to \$23,194 billion in 2006 and amounted to \$13,271 billion. However, FDI inflow to Morocco increased by \$202 million, while FDI inflow to Egypt and Algeria decreased. Moreover, FDI inflow to North Africa fell by 4 percent in 2017 compared to 2016; FDI inflows to Morocco increased by 23% to \$2.7 billion in 2017 compared to 2016, mostly due to significant investments in the automotive industry. Although the foreign direct investments in Egypt declined by 9% to \$7.4 billion in 2017, the country remained the biggest beneficiary in Africa. In Southern Africa, FDI flows increased to \$2,436 billion in 2017 compared to \$1,400 billion in 2006, while an unexpected decrease of \$2,293 billion occurred in Angola in 2017. In contrast, FDI dropped to \$3.8 billion by 66% in 2017 compared to \$3,836 billion in 2016. FDI inflows to South Africa dropped by 41% to \$1.3 billion in 2017 compared to \$2,235 billion in 2016 because of the underperforming commodity sector and political insecurity.

In recent years, international trade in African countries has also followed a negative trend. Despite the increased performance of Egypt for the 2006-2017 period, the total volume of international trade decreased to about \$101 billion in 2017 compared to \$130 billion in 2006. In the same period, the export performance of Algeria decreased from \$57.304 billion in 2006 to \$37.572 billion in 2017, while the import increased to \$37.572 billion in 2017 compared to \$25.357 billion in 2006 among northern African countries. Among West African countries, the export performance of Nigeria decreased to \$50.764 billion in 2017 compared to \$59.233 in 2006. Also, imports in Nigeria increased to \$50.850 billion in 2017 compared to \$35.911 in 2006. A dramatic increase in exports was achieved by Ghana with \$20.437 billion in 2017 compared to \$5.110 in 2006. However, exports in Ethiopia increased to \$6.636 billion in 2017 from \$2.198 billion in 2006. Ethiopia's imports increased to \$19.150 billion from \$5.276 billion in the same period. Finally, export of South Africa raised to \$103.835 billion in 2017 compared to \$79.217 billion in 2006, and imports increased to \$98.802 billion in 2017 in the same period.

Table 2. International Trade in African Countries (Billion, \$)

Country	2006		2010		2016		2017	
	Export	Import	Export	Export	Import	Import	Export	Import
Egypt	36.680	40.553	48.831	59.862	33.627	67.813	42.831	70.147
Morocco	19.415	23.856	27.045	36.999	34.261	45.198	38.864	49.664
Algeria	57.304	25.357	60.588	50.645	32.747	60.196	37.572	60.128
Libya	37.962	15.783	49.345	30.686	6.850	11.550	-	-
Tunisia	15.891	16.564	22.125	24.240	16.899	21.385	17.584	22.586
Sudan	5.930	9.630	11.646	11.372	4.638	8.918	5.614	9.749
Nigeria	59.233	35.911	82.699	70.853	38.413	46.960	50.764	50.850
Senegal	2.401	4.035	3.212	5.201	-	-	-	-
Ghana	5.110	8.286	9.437	13.925	17.470	20.536	20.437	22.123
Cameroon	4.865	4.653	5.608	6.371	6.247	7.075	6.545	7.267
Congo, Dem. Rep.	3.138	3.797	8.867	10.705	10.108	12.021	13.388	14.828
Ethiopia	2.198	5.276	4.644	9.911	5.906	19.909	6.636	19.150
Kenya	5.946	8.171	8.983	13.531	9.902	16.145	10.440	19.086
Tanzania	3.446	5.113	6.370	9.054	9.269	10.695	8.748	9.570
Uganda	1.736	2.986	3.468	6.178	4.828	6.403	4.989	7.076
South Africa	79.217	83.772	107.735	102.954	91.180	89.270	103.835	98.802
Angola	33.346	16.289	51.452	35.421	28.300	25.657	35.598	28.257
Botswana	5.297	3.364	5.346	6.525	8.241	6.667	6.957	5.905

Note: -: NA.

Source: World Bank, 2019.

3. Literature Review

Several studies have widely discussed the nexus between economic growth, FDI, and trade openness in Africa. However, the findings of these studies offer some mixed results. In a sample of 12 African countries, Sukar et al. (2006) investigate the effects of FDI, openness, and various macroeconomic parameters on economic growth from 1975 to 1999. Based on the results, FDI has a marginally significant effect on economic growth. The analysis also demonstrates that economic growth is driven by factors such as openness, macroeconomic policy, and domestic investments. Another study by Gizaw (2015) examines the relationship between FDI inflows and economic growth in Ethiopia in the period 1974 to 2013. The findings of the VAR model imply that economic growth has a unidirectional relationship with FDI. Similarly, Zekarias (2016) investigates the relationship between economic growth and FDI in a panel of 14 Eastern African nations from the year 1980 to 2013. The results of the GMM estimation within the context of a

conditional economic convergence model show that FDI has a positive and marginally significant effect on GDP growth.

A recent study by Zahonogo (2016) explores the growth impact of trade openness in 42 Sub-Saharan African countries from 1980 to 2012. The findings from PMG estimation reveal that the relationship between economic growth and trade openness is not linear, meaning that there is a trading threshold below which growing trade openness promotes economic growth and beyond which the trade effect on growth diminishes. The economic growth of South Africa as a function of FDI and exports is the subject of another study conducted by Sunde (2017). The results indicate that economic growth and FDI have unidirectional causation running from FDI to economic growth, while FDI and exports have unidirectional causation running from FDI to exports and bidirectional causation between economic growth and exports. The link between FDI, domestic investments, and growth in Nigeria from 1980 to 2015 is explored by Güngör (2017). The results of the VECM-based analysis indicate unidirectional causation between FDI and economic growth, confirming the FDI-led growth theory in Nigeria

Moreover, Adegboye et al. (2017) examine the association between economic growth and FDI in a pooled panel of 39 African nations for the period 1993 to 2012. The results of their LSDV model demonstrate that FDI is a significant determinant of economic growth for host African countries. Lastly, the link between economic growth and trade openness for 11 SADC (Southern African Development Cooperation) nations between 1990 and 2016 is investigated by Moyo (2018). The findings based on the ARDL-bounds test and PMG estimation indicate a long-run relationship between economic growth and trade openness in all countries except Tanzania, Swaziland, Mauritius, and Malawi. However, the results also reveal that trade openness has a long-run negative effect on economic growth. In contrast, Keho, (2017) examines the impact of trade openness on economic growth and shows a granger causality result indicating that trade openness boosts short- and long-term economic growth in Cote d'Ivoire. Besides, Gries and Redlin (2012) studied GDP growth and openness using panel cointegration tests and panel error-correction models (ECM) combined with GMM estimation to explore causality. Their results suggest a long-run relationship between openness and economic growth with short-run adjustments for both directions of dependency. The long-run coefficients show a positive causality from openness to growth and vice versa.

On the other hand, several studies present contradictory results regarding FDI, trade openness, and economic growth in Africa. In a sample of 69 developing nations, including African countries, Borensztein et al. (1998) conclude that FDI is profitable only if the host country has an adequate pool of human capital. However, Ayanwale (2007) argues that openness to trade and availability of human capital is not conducive to foreign direct investment in Nigeria over the period 1970 to 2002. Although the findings of the study imply an insignificant overall effect of FDI on the Nigerian economy, there is a partial positive effect on some sectors, such as communication and oil, while the effect of FDI turns negative in the manufacturing sector. Similarly, Shimul (2009) shows that there is no statistically significant association between FDI and economic growth in Bangladesh over the period 1993 to 2007.

Furthermore, Alege and Ogundipe (2013) find a negative impact of FDI on economic growth in the ECOWAS (Economic Community of West African States) region. They suggest that

the negative effect gets larger with the stage of underdevelopment. It depends on country-specific characteristics such as human capital, institutional quality, infrastructure, and some other factors. Another study conducted by Shawa et al. (2013) does not reach any causality relationship between FDI and economic growth in Tanzania. However, it is concluded that policies to attract FDI are crucial to increasing exports in Tanzania. Some recent studies on FDI and trade openness reach slightly different results in Africa. For instance, Gui-Diby (2014) investigates the effect of FDI on economic growth in a panel of 50 African nations from the period 1980 to 2009. The findings of the system-GMM estimation suggest that FDI had a negative influence on economic development during the period 1980-1994 and had a positive impact during the period 1995 to 2009. However, the findings also show that the lack of human capital in Africa did not negatively influence the role of FDI.

In another study, Sakyi (2017) conducts a system-GMM estimation in 45 African nations for the period 1990 to 2014. Based on two models with interaction factors, short- and long-run estimation results reveal that FDI has a considerable negative impact on economic growth in both the short and long runs. However, the interaction between both trade openness and FDI and the share of export in GDP and FDI on economic growth has a positive and significant effect on economic growth. Thus, it is concluded that the growth effect of FDI increases in direct proportion to a country's degree of openness to international trade. Moreover, Awolusi et al. (2017) studied the selected major African countries, including South Africa, Nigeria, Egypt, Kenya, and the Central African Republic, from 1980 to 2014. The results of OLS and dynamic panel estimations reveal that FDI has a limited or zero influence on economic growth in African nations. In addition, the findings show that FDI is more beneficial in promoting economic growth in South Africa rather than in other regions. As discussed above, the negative or limited growth effect of FDI on the growth of African countries can be attributed to insufficient human capital, sectoral differences in productivity gaps, institutional quality, inadequate infrastructure, and low volume of international trade.

4. Data and Methodology

The study explores the impact of FDI inflows from Turkey and trade openness on economic growth in a selected African nation. The dataset we use in the analysis consists of eight African countries (Algeria, Egypt, Ethiopia, Libya, Morocco, Senegal, South Africa, and Tunisia) between 2006 and 2017 (Figure 1). We consider the availability of FDI data for Turkey at the stage of country selection. In real terms, the Gross Domestic Product (GDP) as an indicator for economic growth is the dependent variable of our econometric model. The main explanatory variables of the model are FDI inflows from Turkey and openness to trade. In order to improve the model's predictive power, total net FDI flows excluding Turkey and population variables, which are other determinants of economic growth, are included in the model as control variables. Furthermore, all the economic variables are expressed in US Dollars (\$), and we take the natural logarithms¹ of all the variables in the model. Finally, econometric estimations are conducted with Eviews 10 and Gauss 10.

¹The logarithmic transformations of the series with negative and zero values are conducted by the " $\ln[(x_i - \text{minimum}(X)) + 1]$ " formula.



Figure 1. Selected African Countries

As given in Table 3, the data for real GDP, total FDI net flows excluding Turkey, trade openness, and the population is compiled from the (World Bank, 2019) World Development Indicators (WDI) database, while FDI data for Turkey is obtained from the Central Bank of the Republic of Turkey (CBRT, 2019) database. There are various definitions regarding the openness to trade in the literature. In line with the World Bank definition, we measure trade openness by the ratio of total trade (imports + exports) to GDP at current prices.

Table 3. Definitions and Sources of Variables

Variable	Abbreviation	Definition	Source
Real GDP	GDP	Gross Domestic Product in 2010 prices (\$)	World Bank (2019)
FDI from Turkey	FDI ^T	FDI inflows from Turkey (current, \$)	CBRT (2019)
Other FDI Flows	FDI ^O	Total FDI net flows excluding Turkey (current, \$)	World Bank (2019)
Trade Openness	OPN	(Imports + Exports) / GDP (current, \$)	
Population	POP	Total population (person)	

To examine the long-run relationship, we use the panel ARDL (Autoregressive Distributed Lag) method suggested by Pesaran et al. (1999) with the Pooled Mean Group (PMG) and the Mean Group (MG) estimators. The general form of our model is given in equation (1).

$$\ln GDP_i = \alpha_{0i} + \alpha_{1i} \ln FDI_i^T + \alpha_{2i} \ln FDI_i^O + \alpha_{3i} \ln OPN_i + \alpha_{4i} \ln POP_i + \varepsilon_i \quad (1)$$

The MG estimator does not impose any constraints on the parameters of the ARDL specification and derives the long-run parameters from the average of the long-run parameters obtained from individual ARDL estimates. On the other hand, the PMG estimator implies that long-run parameters are the same among cross-sections, allowing differentiation of error variance and

short-run parameters. Paseran et al. (1999) suggest the Hausman homogeneity test to choose between these two alternative estimators. The PMG is an effective estimator in long-run homogeneity, despite both MG and PMG being consistent (Paseran et al., 1999). The Panel ARDL form of our model is given in equation (2).

$$\begin{aligned} \text{Ln } GDP_{it} = & \alpha_i + \sum_{j=1}^p \beta_{1ij} \text{Ln } GDP_{it-j} + \sum_{j=0}^q \beta_{2ij} \text{Ln } FDI^T_{it-j} + \sum_{j=0}^k \beta_{3ij} \text{Ln } FDI^O_{it-j} + \sum_{j=0}^l \beta_{4ij} \text{Ln } OPN_{it-j} + \\ & \sum_{j=0}^m \beta_{5ij} \text{Ln } POP_{it-j} + \varepsilon_{it} \end{aligned} \quad (2)$$

Equation (2) can be written in error correction form to obtain short and long-run parameters. The error correction form of the panel ARDL model is defined in equation (3).

$$\begin{aligned} \Delta \text{Ln } GDP_{it} = & \alpha_i + \beta_{1i} \text{Ln } GDP_{it-1} + \beta_{2i} \text{Ln } FDI^T_{it} + \beta_{3i} \text{Ln } FDI^O_{it} + \beta_{4i} \text{Ln } OPN_{it} + \beta_{5i} \text{Ln } POP_{it} + \\ & \sum_{j=1}^{p-1} \beta_{6ij}^* \Delta \text{Ln } GDP_{it-j} + \sum_{j=0}^{q-1} \beta_{7ij}^* \Delta \text{Ln } FDI^T_{it-j} + \sum_{j=0}^{k-1} \beta_{8ij}^* \Delta \text{Ln } FDI^O_{it-j} + \sum_{j=0}^{l-1} \beta_{9ij}^* \Delta \text{Ln } OPN_{it-j} + \sum_{j=0}^{m-1} \beta_{10ij}^* \Delta \text{Ln } POP_{it-j} + \varepsilon_{it} \end{aligned} \quad (3)$$

In equation (3), the term " Δ " is the first difference operator, α_i is a drift term, and β_1 is the error correction coefficient (ECM). β_2 and β_5 represent the long-run relationships, while the $\beta_6 \dots \beta_{10}$ are the short-run coefficients. The optimal lag length is determined by the Akaike information criterion.

5. Empirical Findings

Before the estimation step, we firstly conduct some preliminary tests for cross-sectional dependence and homogeneity. In the context of cross-sectional dependence, Table 4 shows the results of CDLM1 (Breusch and Pagan, 1980), CD and CDLM2 (Pesaran, 2004), and Bias-adjusted CD (Pesaran and Yamagata, 2008) tests. According to the CD test results, it is concluded that there is no cross-sectional dependence in the panel of eight countries. We also examine the homogeneity of cointegration coefficients with the Delta test introduced by Pesaran and Yamagata (2008). Regarding the Delta test under the null hypothesis -H0: $\beta_i = \beta_j$ for each cross-sectional unit- against the alternative hypothesis - H1: $\beta_i \neq \beta_j$; $i \neq j$ -, results indicate a heterogeneous structure of slope coefficients. Based on the test results, we prefer first-generation estimation methods which take into account cross-sectional independence and heterogeneity in the following steps.

Table 4. Cross-sectional Dependence and Homogeneity Tests Results

Tests	Test Statistics	p-value
CD _{LM1} (Breusch and Pagan, (1980)	36.580	0.128
CD _{LM2} (Pesaran, (2004)	1.147	0.126
petr	0.261	0.397
Bias-adjusted CD test (Pesaran et al., 2008)	2.284	0.388
$\tilde{\Delta}$ (Pesaran and Yamagata, (2008)	1.941	0.026
$\tilde{\Delta}_{adj}$ (Pesaran and Yamagata, (2008)	2.645	0.004

Source: Author's calculations

We investigate the stationarity of variables by three tests that allow unit root testing across individual groups. In this regard, the results of Im, Pesaran, and Shin (2003), Maddala and Wu (1999), and Choi (2001) unit root tests are given in Table 5. The test results show that all the series have a unit root in level, while the first differences of them are stationary. Thus, it is concluded that the first order integrates all the variables, I(1).

Table 5. Panel Unit Root Test Results

Variables	Im, Pesaran, and Shin (2003)		Maddala and Wu (1999)		Choi (2001)	
	Intercept	Intercept and Trend	Intercept	Intercept and Trend	Intercept	Intercept and Trend
Level						
LnGDP	0.117 (0.547)	0.715 (0.763)	17.696 (0.342)	15.308 (0.502)	23.870 (0.092)	22.601 (0.125)
LnFDI^T	-1.078 (0.141)	-1.395 (0.082)	23.791 (0.094)	24.308 (0.083)	40.841 (0.000)	43.102 (0.000)
LnFDI^O	0.503 (0.693)	-0.098 (0.461)	11.268 (0.793)	14.403 (0.569)	25.978 (0.054)	32.675 (0.008)
LnOPN	-1.325 (0.093)	-0.559 (0.288)	25.492 (0.062)	22.934 (0.116)	26.913 (0.043)	22.101 (0.140)
LnPOP	0.028 (0.511)	0.303 (0.619)	27.628 (0.035)	50.410 (0.000)	24.652 (0.076)	27.315 (0.038)
First Difference						
ΔLnGDP	-2.516 (0.006)	-2.319 (0.010)	31.285 (0.012)	30.039 (0.018)	55.316 (0.000)	55.967 (0.000)
ΔLnFDI^T	-4.741 (0.000)	-2.585 (0.005)	53.428 (0.000)	44.843 (0.000)	97.364 (0.000)	75.464 (0.000)
ΔLnFDI^O	-3.460 (0.000)	-1.823 (0.034)	42.470 (0.000)	36.555 (0.002)	76.751 (0.000)	53.466 (0.000)
ΔLnOPN	-2.095 (0.018)	-1.719 (0.043)	54.461 (0.000)	30.415 (0.016)	49.979 (0.000)	30.612 (0.015)
ΔLnPOP	-4.544 (0.000)	-10.256 (0.000)	53.755 (0.000)	109.953 (0.000)	38.543 (0.000)	41.334 (0.000)

Notes: The p-values are in parenthesis. The optimal number of lags is determined by the Schwarz information criterion.

Source: Author's calculations.

The integrated series in the same order refers to the possibility of a long-run relationship. We investigate the cointegration relationship within our model by Pedroni (1999, 2004) and Kao (1999) tests which assume heterogeneity and cross-sectional independence. Pedroni (1999, 2004) suggests seven tests of cointegration, including whole panel (Panel v, Panel rho, Panel PP, and Panel ADF) and group (Group rho, Group PP, and Group ADF) statistics. According to Pedroni (2004), the group-rho statistic has more power if the number country is small, while the panel-v statistic is more suitable in a relatively large panel. The null hypothesis of these tests states that there is no long-run relationship between countries, while the alternative hypothesis claims a cointegration relationship in the panel. Similarly, Kao (1999) test examines the cointegration in residuals.

Panel cointegration test results are reported in Table 6. Considering our panel data set is relatively small, the group rho statistic of (Pedroni, 1999, 2004) test seems to be more preferable for interpreting. Furthermore, the group rho statistic in Table 4 is larger than the critical value of 1% significance level, indicating a long-run relationship in the model. Also, (Kao, 1999) ADF statistic confirms the presence of cointegration.

Table 6. Panel Cointegration Tests Results

	Test Statistics	
	Intercept	Intercept and Trend
Pedroni (1999)		
<i>Panel v</i>	0.839	0.565
<i>Panel rho</i>	1.507	2.281
<i>Panel pp</i>	-2.117	-2.938
<i>Panel adf</i>	-2.150	-2.562
<i>Group rho</i>	3.139	3.339
<i>Group pp</i>	-0.865	-2.183
<i>Group adf</i>	-0.523	-1.777
Kao (1999)		
<i>ADF</i>	-2.037 (0.021)	

Notes: The critical values for 1%, 5% and 10% significance levels are 2.33, 1.64 and 1.28, respectively. The p-value of the ADF statistic is in parenthesis.

Source: Author's calculations.

In the next step, we examine the long-run parameters of each variable in the model. For this purpose, we use the panel ARDL method (Pesaran, 1999) with PMG and MG estimators. Table 7 reports the results of PMG and MG estimations and the Hausman test.

Table 7. Results of PMG and MG Estimations

<i>Dependent: LnGDP</i>	Pooled Mean Group		Mean Group		Hausman Test
	Coefficient	Std. Error	Coefficient	Std. Error	
<i>Long run</i>					H ₀ : PMG
LnFDI ^T	0.002***	0.000	0.030	0.023	H ₁ : MG
LnFDI ^O	-0.054***	0.001	0.025	0.039	
LnOPN	0.238***	0.007	0.268*	0.145	$\chi^2(4)$: 7.390
LnPOP	2.503***	0.005	3.159***	0.790	(0.117)
<i>Error Correction term</i>					
Φ	-0.234	0.156	-0.935***	0.189	
<i>Short-run</i>					
Δ LnFDI ^T	0.031	0.031	-0.005	0.005	
Δ LnFDI ^O	0.030	0.021	-0.033	0.023	
Δ LnOPN	0.101	0.101	0.066	0.046	
Δ LnPOP	-0.823	5.798	6.711	7.771	
Constant	-3.578	2.622	-26.374	17.416	

Notes: *** and * denote significance at 1% and 10%, respectively. The p-value of Hausman test is in parenthesis.

Source: Author's calculations

In Table 7, the result of the Hausman test statistics shows that the PMG estimator is more appropriate within the model. When the long-run coefficients obtained by the PMG estimator are examined, it is seen that all variables are significant at a 1% significance level. In this respect, LnFDI^T and LnOPN and the control variable have a positive impact on economic growth in African countries. However, it is seen that the coefficient of LnFDI^O is negative in the considered period. In addition, the sign of the error correction term (φ), which explains whether there is a stable and converging long-run relationship between economic growth and explanatory variables, is negative but insignificant. Table 7 also indicates that short-run coefficients of PMG estimator based on error correction model are positive except LnPOP , but not significant.

Based on the results in Table 7, we investigate the short-run coefficients of the countries for PMG estimation. As given in Table 8, the short-run coefficients of LnFDI^T for Libya, Senegal, and South Africa are positive and significant, while the positive coefficient of Ethiopia is insignificant. The short-run coefficients of LnFDI^O are positive in Algeria, Ethiopia, Libya, Senegal, South Africa, and Tunisia but significant only for Algeria, Libya, South Africa, and Tunisia. However, the negative coefficient of LnFDI^O for Morocco is relatively small and significant. Table 8 also indicates that the short-run coefficients of LnOPN for Ethiopia, Libya, and South Africa are positive and significant, whereas the positive coefficients for Algeria and Egypt are insignificant. Besides, the short-run coefficients of LnPOP are positive and significant for Algeria, Libya, and Morocco, while the coefficients for Egypt, Senegal, and Tunisia are significantly negative.

Table 8. Short-run Country Coefficients of PMG Estimation

Variables	Algeria	Egypt	Ethiopia	Libya	Morocco	Senegal	South Africa	Tunisia
EC (φ)	-0.010 (0.210)	0.088 (0.047)	0.010 (0.957)	-0.546 (0.000)	-1.213 (0.000)	-0.165 (0.000)	0.029 (0.396)	-0.068 (0.777)
ΔLnFDI^T	-0.003 (0.097)	-0.001 (0.674)	0.003 (0.426)	0.246 (0.000)	-0.009 (0.000)	0.006 (0.005)	0.004 (0.014)	-0.001 (0.814)
ΔLnFDI^O	0.0004 (0.156)	-0.001 (0.686)	0.002 (0.876)	0.174 (0.000)	-0.006 (0.000)	0.040 (0.258)	0.006 (0.064)	0.022 (0.058)
ΔLnOPN	0.023 (0.711)	0.011 (0.390)	0.040 (0.081)	0.785 (0.000)	-0.139 (0.000)	-0.024 (0.414)	0.128 (0.000)	-0.013 (0.855)
ΔLnPOP	2.416 (0.064)	-8.605 (0.000)	6.673 (0.850)	20.177 (0.008)	16.031 (0.000)	-11.208 (0.003)	-0.874 (0.587)	-31.190 (0.003)
Constant	-.0128 (0.178)	1.826 (0.023)	0.124 (0.965)	-7.366 (0.000)	-20.584 (0.000)	-2.329 (0.000)	0.509 (0.360)	-0.629 (0.858)

Note: The p-values are in parenthesis.

Source: Author's calculations

As a result of the cointegration relationship, we further the examination towards the causality relationship. We use the Panel Vector Error Correction Model (VECM) to determine the causality relationship between variables, suitable for slope heterogeneity and cross-sectional independence. The VECM equations are given in below.

$$\begin{aligned} \Delta \text{LnGDP}_{it} &= \gamma_{1i} + \sum_p^k \gamma_{11p} \Delta \text{LnGDP}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{12p} \Delta \text{LnFDI}^T_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{13p} \Delta \text{LnFDI}^O_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{14p} \quad (4) \\ \Delta \text{LnOPN}_{it-p} &+ \sum_p^k \gamma_{15p} \Delta \text{LnPOP}_{it-p} + \varphi_{1i} \text{ECT}_{it-1} + \varepsilon_{1it} \end{aligned}$$

$$\Delta \text{LnFDI}^T_{it} = \gamma_{2i} + \sum_p^k \gamma_{21p} \Delta \text{LnFDI}^T_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{22p} \Delta \text{LnGDP}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{23p} \Delta \text{LnFDI}^O_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{24p} \text{ (5)}$$

$$\Delta \text{LnOPN}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{25p} \Delta \text{LnPOP}_{it-p} + \varphi_{2i} \text{ECT}_{it-1} + \varepsilon_{2it}$$

$$\Delta \text{LnFDI}^O_{it} = \gamma_{3i} + \sum_p^k \gamma_{31p} \Delta \text{LnFDI}^O_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{32p} \Delta \text{LnGDP}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{33p} \Delta \text{LnFDI}^T_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{34p} \text{ (6)}$$

$$\Delta \text{LnOPN}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{35p} \Delta \text{LnPOP}_{it-p} + \varphi_{3i} \text{ECT}_{it-1} + \varepsilon_{3it}$$

$$\Delta \text{LnOPN}_{it} = \gamma_{4i} + \sum_p^k \gamma_{41p} \Delta \text{LnOPN}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{42p} \Delta \text{LnFDI}^T_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{43p} \Delta \text{LnFDI}^O_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{44p} \text{ (7)}$$

$$\Delta \text{LnGDP}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{45p} \Delta \text{LnPOP}_{it-p} + \varphi_{4i} \text{ECT}_{it-1} + \varepsilon_{4it}$$

$$\Delta \text{LnPOP}_{it} = \gamma_{5i} + \sum_p^k \gamma_{51p} \Delta \text{LnPOP}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{52p} \Delta \text{LnFDI}^T_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{53p} \Delta \text{LnFDI}^O_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{54p} \text{ (8)}$$

$$\Delta \text{LnOPN}_{it-p} + \sum_p^k \gamma_{55p} \Delta \text{LnGDP}_{it-p} + \varphi_{5i} \text{ECT}_{it-1} + \varepsilon_{5it}$$

The term “Δ” in equations (4), (5), (6), (7), and (8) is the first difference operator. In contrast, the term “ECT” defines the error correction coefficient, which is one period lag of the residuals obtained from the cointegration equation. The short and long-run causality results of the panel VECM test are given in Table 9.

Table 9. Panel VECM Granger Causality Results

→	Short-run Causality (Waldχ ²)					Long run Causality
	ΔLnGDP	ΔLnFDI _T	ΔLnFDI _O	ΔLnOPN	ΔLnPOP	
ΔLnGDP		0.024 (0.877)	0.002 (0.964)	0.083 (0.773)	0.904 (0.342)	-0.113
ΔLnFDI ^T	0.122 (0.727)		0.378 (0.539)	0.020 (0.888)	0.239 (0.625)	-0.730
ΔLnFDI ^O	0.126 (0.723)	3.035 (0.082)		0.005 (0.946)	0.379 (0.538)	0.879
ΔLnOPN	1.485 (0.223)	0.037 (0.848)	0.134 (0.714)		4.386 (0.036)	0.982**
ΔLnPOP	6.557 (0.010)	0.297 (0.586)	0.063 (0.802)	0.173 (0.678)		-0.005

Notes: The p-values are in parenthesis. ** denotes significance at 5%.

Source: Author’s calculations

Finally, the panel VECM Granger causality test results in Table 9 show a unidirectional causality relationship running from LnPOP to economic growth in the short run. Also, it is seen that LnFDI^O is the Granger cause of LnFDI^T in the short run. This result can be interpreted as the attracting effect of total FDI flows in African countries on Turkish FDI. According to long-run causality test results, LnOPN is the Granger cause of economic growth at a 5% significance level. Thus, a causal relationship between openness and economic growth arises in the long run rather than the short run.

6. Concluding Remarks

This study investigates the effect of trade openness and FDI inflows from Turkey on economic growth in African countries. We use the Panel ARDL method with PMG and MG estimators and the Panel VECM Granger causality method in a panel of eight countries between the period 2006 and 2017. The results of the PMG estimation reveal that FDI inflows from Turkey have a positive impact on the economic growth of African countries in the long run. The results also indicate that trade openness is another long-run determinant of African economic growth. These results correspond to previous studies as well as discussions in economic theory. However, the effect of net FDI flows excluding Turkey on economic growth is significantly negative in the considered period. As stated in various studies (Borensztein, 1998; Ayanwale, 2007; Shimul et al., 2009; Alege, 2013; Awolusi, 2017; Gui-Diby, 2014; Sakyi, 2017; Shawa, 2013), the latter result can be attributed to insufficient level of human capital, productivity gaps, lack of infrastructure and low level of trade in most African countries. It is also concluded that the African countries still have some limitations in attracting effective FDI to achieve a sustainable growth trend.

The VECM Granger causality analysis shows that there is a unidirectional causality relationship running from trade openness to economic growth in the long run. This result is also in line with some previous studies (Keho, 2017; Gries, 2012; Moyo, 2018; Sukar et al., 2006) conducted in different countries. Our results have an important policy implication for African countries' long-run growth efforts. Openness to trade can enhance economic growth in terms of increasing efficiency in resource allocation, rising competitiveness, improving productivity with foreign technology and knowledge, and utilization of comparative advantages and scale economies. Besides, trade openness may enable long-run growth through international economic integration. Lastly, the results of our analysis also indicate that the FDI net flows excluding Turkey are the Granger cause of FDI inflows from Turkey in the short run. This result can be interpreted as the attracting effect of total FDI flows in African countries on Turkish FDI.

References

- Adegboye, F. B., Ojo, J. A., & Olokoyo, F. O. (2017). Foreign direct investment and economic development in Africa. *Journal of Internet Banking and Commerce*, 22(1).
- Alege, P., & Ogundipe, A. (2013). Sustaining Economic Development of West African Countries: A System GMM Panel Approach.
- Alzaidy, G., Ahmad, M. N. B. N., & Lacheheb, Z. (2017). The impact of foreign direct investment on economic growth in Malaysia: The role of financial development. *International Journal of Economics and Financial Issues*, 7(3), 382–388.
- Anadolu Agency (2020, January 17). *Mutual growth drives Turkish investment in Ethiopia* <https://www.aa.com.tr/en/africa/mutual-growth-drives-turkish-investment-in-ethiopia/1705411#>.
- Anadolu Agency (2021, February 15). *Turkey eyeing more investments in Ethiopia: Envoy*. <https://www.aa.com.tr/en/africa/turkey-eyeing-more-investments-in-ethiopia-envoy/2144828>.
- Anadolu Agency, (2018, February 27). *Anadolu Agency, Turkey reaping rewards of 'Opening to Africa*. <https://aa.com.tr/en/africa/turkey-reaping-rewards-of-opening-to-africa/1075334>).

- Awolusi, O. D., Adeyeye, O. P., & Pelsler, T. G. (2017). Foreign direct investment and economic growth in Africa: a comparative analysis. *International Journal of Sustainable Economy*, 9(3), 183-198.
- Ayanwale, A. B. (2007). FDI and Economic Growth: Evidence from Nigeria. African Economic Research Consortium, Research Paper No.165.
- Borensztein, E., De Gregorio, J., Lee, J.W. (1998). How does a foreign direct investment affect economic growth? *Journal of International Economics*, 45(1), 115-135
- Branstetter, L. (2006). Is foreign direct investment a channel of knowledge spillovers? Evidence from Japan's FDI in the United States. *Journal of International economics*, 68(2), 325-344.
- Breusch, T. S., & Pagan, A. R. (1980). The Lagrange multiplier test and its applications to model specification in econometrics. *The review of economic studies*, 47(1), 239-253.
- Caves, R. E., & Caves, R. E. (1996). *Multinational enterprise and economic analysis*. Cambridge university press.
- Chudnovsky, D., & López, A. (2008). Foreign investment and sustainable development in Argentina.
- Coe, D. T., & Helpman, E. (1995). International R&D spillovers. *European Economic Review*, 39(5), 859-887. [https://doi.org/10.1016/0014-2921\(94\)00100-E](https://doi.org/10.1016/0014-2921(94)00100-E).
- DEIK (2018). *Yurt Disi Yatirim Endeksi 2018*, Retrieved from <http://www.deik.org.tr/uploads/endeks-2018-2.pdf>, Aralık, 2018.
- Ethiopian News Agency (ENA) (2018, April 25). *Ethiopia is the largest investment destination for Turkey in Africa*. <https://www.ena.et/en/?p=86>, 2018.
- Fabricius, P. (2021). Making Turkey great again - ISS Africa., Institute for policy studies, <https://issafrica.org/iss-today/making-turkey-great-again>
- FDI, Intelligence, (2015). The Africa investment report 2015. fDI Intelligence. Financial Times. http://forms.fdiintelligence.com/africainvestmentreport/files/The-Africa-Investment-Report%202015_download.pdf.
- Gizaw, D. (2015). The Impact of Foreign Direct Investment on Economic Growth: The case of Ethiopia. *Journal of Poverty, Investment and Development*, 15, 34-47.
- Grossman, G. M., & Helpman, E. (1991). *Innovation and economic growth in the global economy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gries, T., & Redlin, M. (2012, June). Trade openness and economic growth: a panel causality analysis. In *International conferences of RCIE, KIET, and APEA*, March (pp. 16-18).
- Gui-Diby, S. L. (2014). Impact of foreign direct investments on economic growth in Africa: Evidence from three decades of panel data analyses. *Research in Economics*, 68(3), 248-256.
- Güngör, H., & Ringim, S. H. (2017). The linkage between foreign direct investment, domestic investment, and economic growth: evidence from Nigeria. *International Journal of Economics and Financial Issues*, 7(3), 97-104.
- IMF, (1993). *Balance of Payment Manual*, fifth edition. IMF. Retrieved from <https://www.imf.org/external/np/sta/bop/bopman.pdf>
- Kao, C. (1999). Spurious regression and residual-based tests for cointegration in panel data. *Journal of Econometrics*, 90, 1-44.
- Keho, Y. (2017). The impact of trade openness on economic growth: The case of Cote d'Ivoire. *Cogent Economics & Finance*, 5(1), 1332820. <https://doi.org/10.1080/23322039.2017.1332820>.


- Levine, R. (1997). Financial development and economic growth: Views and agenda. *Journal of Economic Literature*, 35(2), 688-726.
- Lucas, R.E. (1988). On the mechanics of economic development. *Journal of Monetary Economics*, 22(1), 3-42.
- Maddala, G. S., & Wu, S. (1999). A comparative study of unit root tests with panel data and a new simple test. *Oxford Bulletin of Economics and statistics*, 61(S1), 631-652.
- Moyo, C., & Khobai, H. (2018). Trade openness and economic growth in SADC countries.
- OECD (2002). *Foreign Direct Investment for Development Maximising Benefits, Minimizing Costs*. Retrieved from <https://www.oecd.org/investment/investmentfordevelopment/1959815.pdf>: OECD.
- Osabuohien, E. S. (2007). Trade openness and economic performance of ECOWAS members- reflections from Ghana and Nigeria. *African Journal of Business and Economic Research*, 2(2_3), 57-73.
- Pedroni, P. (1999, 2004). Critical Values for Cointegration Tests in Heterogeneous Panels with Multiple Regressors. *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, November Special Issue, 653-669.
- Pesaran, H. M. (2008). A Bias-adjusted LM Test of Error Cross-section Independence. *Econometrics Journal*, 11(1), 105-127.
- Pesaran, M. H., & Yamagata, T. (2008). Testing slope homogeneity in large panels. *Journal of econometrics*, 142(1), 50-93.
- Pesaran, M. H., Shin, Y., & Smith, R. P. (1999). Pooled mean group estimation of dynamic heterogeneous panels. *Journal of the American statistical Association*, 94(446), 621-634.
- Petrakos, G., & Arvanitidis, P. (2008). Determinants of economic growth. *Economic alternatives*, 1(1), 12-30.
- Rivera-Batiz, L. A., & Romer, P. M. (1991). International trade with endogenous technological change. *European economic review*, 35(4), 971-1001.
- Romer, P. (1990). Endogenous Technological Change. *The Journal of Political Economy*, 98(5), 71-102.
- Sachs, J. D., Warner, A., Åslund, A., & Fischer, S. (1995). Economic reform and the process of global integration. *Brookings papers on economic activity*, 1995(1), 1-118.
- Sakyi, D., & Egyir, J. (2017). Effects of trade and FDI on economic growth in Africa: an empirical investigation. *Transnational Corporations Review*, 9(2), 66-87.
- Shawa, M. J., & Shen, Y. (2013). Causality relationship between foreign direct investment, GDP growth and export for Tanzania. *International Journal of Economics and Finance*, 5(9), 13-19.
- Shimul, S. N., Abdullaha, S. M., & Siddiqua, S. (2009). An examination of FDI and growth nexus in Bangladesh: Engle Granger and bound testing cointegration approach.
- Sukar, A., Ahmed, S., & Hassan, S. (2007). The effects of foreign direct investment on economic growth: The case of Sub-Sahara Africa. *Southwestern Economic Review*, 34, 61-73.
- Sunde, T. (2017). Foreign direct investment, exports, and economic growth: ARDL and causality analysis for South Africa. *Research in International Business and Finance*, 41, 434-444.
- TCMB (2019). *FDI inflows from Turkey*, Central Bank of the Republic of Turkey Electronic Data Distribution System. <https://evds2.tcmb.gov.tr/index.php>.
- UNCTAD (2018). *World Investment Report, Investment, and New Industrial Policies*. Retrieved from UNCTAD's website: www.investmentpolicyhub.unctad.org.

- Villanueva, D. (2008). *Macroeconomic Policies for Stable Growth*, World Scientific Publishing, Singapore.
- World Bank (2019). *World Development Indicators Database*. Retrieved from <https://databank.worldbank.org/data/source/2?series=BM.GSR.GNFS.CD&country=&savedlg=1&l=en#>.
- World Economic Forum, (2013). *Foreign Direct Investment as a Key Driver for Trade, Growth, and Prosperity: The Case for a Multilateral Agreement on Investment*. Geneva, Switzerland: World Economic Forum.
- Young, A. (1991). Learning by doing and the dynamic effects of international trade. *The Quarterly Journal of Economics*, 106(2), 369-405.
- Zahonogo, P. (2016). Trade and economic growth in developing countries: Evidence from sub-Saharan Africa. *Journal of African Trade*, 3(1-2), 41-56.
- Zekarias, S. M. (2016). The impact of foreign direct investment (FDI) on economic growth in Eastern Africa: Evidence from panel data analysis. *Applied Economics and Finance*, 3(1), 145-160.

Konya'da Eğitim ve Din Hizmetlerine Hayırsever Katkısı: Onsun Ailesi Örneği

Yakup KAYA 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tarih, Konya, Türkiye. ykaya@erbakan.edu.tr

Halil İbrahim ÇELİK 

Dr. Öğretim Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih, Konya, Türkiye. hicelik@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 02.03.2022

Kabul: 22.06.2022

Yayın: 30.06.2022

Anahtar Kelimeler:

Kemal Şükrü Onsun Vakfı, Vakıf, Eğitim, Hayırseverlik, Konya

Toplumların eğitim, sağlık ve ibadet gibi ihtiyaçlarının karşılanması, toplumun örgütlü yapısı olan devletin görevi olarak değerlendirilmektedir. Bu genel yargıya karşın tarih boyunca toplumda ekonomik durumu daha iyi birey ya da ailelerin kamu hizmetlerinin sağlanması için bağış yapması yaygın bir uygulama olarak bilinmektedir. Dinî kurallar ve gelenekler, hayırseverliği sürekli olarak teşvik etmişlerdir. Türk toplumlarında eğitim kurumları, ibadethaneler ve sağlık hizmetlerinin hayırseverler tarafından finanse edilmesi İslam dininin teşvik edici ve yönlendirici yaklaşımı ve devletin desteği ile kurumsal bir yapı kazanmıştır. Vakıf adı verilen bu kurumsal yapı sayesinde kamu hizmetlerinin daha nitelikli olması mümkün olmuştur. Türk-İslam kültürünün önemli merkezlerinden birisi olan Konya, Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde hayırseverlerin bağışları ile kamu hizmetlerinin sürdürülmesini ifade eden vakıfların en güçlü olduğu şehirlerin arasında yer almıştır. Konya, Türkiye Selçuklu Devleti döneminden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar vakıf uygulamalarında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte hayırseverlik konusunda bazı aileler öncü ve örnek bir rol üstlenmiştir. Cumhuriyet döneminde vakıflara ilişkin kanun düzenlemeleri ile birlikte bu örneklik devam etmiştir. Onsun ailesi Konya'da eğitim ve ibadet hizmetlerinin hayırseverler eli ile yürütülmesi işine, kurmuş oldukları vakıflar aracılığıyla ya da doğrudan bağış yapmak suretiyle katkı sağlamışlardır. Onsun ailesinin inşa edilmesine katkı sağladığı okullar ile cami ve kütüphane hâlen Konya'da hizmet vermeyi sürdürmektedir. Sadece devletin bir göreviymiş gibi algılanan sosyal yatırımların, hayırsever bireyler eliyle yapılması, hem sınırlı kamu kaynaklarının daha verimli kullanılmasına imkân sağlamakta hem de toplumsal barışa katkı sunmaktadır. Çalışma toplumun sosyal yatırımlara katkı sağlamasını motive etmeyi amaçlamaktadır.

Beneficiary Contribution to Education and Religious Services in Konya: The Example of the Onsun Family

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 02.03.2022

Accepted: 22.06.2022

Published: 30.06.2022

Keywords:

Foundation of Kemal Şükrü Onsun, Foundation, Education, Philanthropy, Konya

It is the duty of the state, which is the organized structure of the society, to meet the needs of societies such as education, health and worship. Despite this general conception, it has been known as a common practice throughout history that individuals or families with higher economic status donate to provide public services. Moreover, religious rules and customs have consistently encouraged the philanthropy of the wealthy. The funding of educational institutions, places of worship and health services by philanthropists in Turkish society has turned out to be an institutional format with the encouraging and directing approach of the religion of Islam and the support of the state. Thanks to this institutional complex called the foundation, it has been probable to offer public services more qualified. Konya, one of the important centres of Turkish-Islamic civilization, was among the cities where foundations referring the continuation of public services with the donations of philanthropists were the strongest during the Seljuk, Ottoman and Turkish Republic periods. Konya played a significant role in foundation practices from the period of the Anatolian Seljuk State to the establishment of the Turkish Republic. During this period, some families played a pioneering and exemplary role in philanthropy. This mode of practice continued with the legal regulations in regard to foundations in the Republican period. The Onsun Family contributed to the work of building education and worship services by philanthropists in Konya, through the foundations they established or by making direct donations. The schools, mosque and library that the Onsun family contributed to the construction still continue to serve in Konya. The social investments, which are perceived as only a duty of the state, through benevolent persons both enables more competent use of limited public resources and contributes to social peace. The study aims to motivate the society to contribute to social investments.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Türklerin İslam dinini benimsemesinden sonra kurulan Türk-İslam devletlerinde, toplum hizmeti gören kurumların inşası ve carî giderlerinin devlet bütçesinden karşılanmasından ziyade hayırsever zenginler ve üst düzey devlet görevlilerinin bağışları ile gerçekleştirildiği bilinmektedir. Selçuklulardan Osmanlı Devleti'ne tevarüs eden ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde de devam eden bu uygulamaların genel adına vakıf adı verilmiştir. Eğitim kurumlarının, dini müesseselerin ve sosyal hizmet kurumlarının hem inşası hem de hizmetlerinin devamı çoğunlukla vakıflar aracılığıyla yürütülmüştür. *Vakıf* Arapça kökenli bir kelime olup, sözlük anlamı; alıkoyma, durdurma, bağlama, durak ve hareket etmeme demektir. Kavram olarak ise *vakıf*, bir mülkün toplum yararına ebedi olarak tahsis edilmesi, mülkün gelirlerinin hayır işlerine ayrılması anlamlarında kullanılmaktadır (Sak, 2012:1; Erken, 2012: 75; Günay, 1995:475). Kökenleri Dört Halife Dönemi'ne kadar ulaşan vakıf uygulaması en genel anlamı ile bir malın satış, bağış ya da mirasa konu olmadan halkın yararına ilelebet kullanılmasını ifade etmektedir (Öztürk, 1995: 20; Hatemi, 1993:197-225). Vakıf kavramı ile ifade edilen bu hayır uygulaması, Türk topraklarında Osmanlı Devleti döneminde eğitim, sağlık ve dinî hizmetler gibi birçok sosyal alanda uygulanmıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti, siyasi varlığını kaybetmiştir. İstiklal Harbi'nin zaferle sonuçlanması ile Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Cumhuriyet döneminde de vakıflar aracılığıyla yürütülen hayır kurumları yeni yasal düzenlemeler ve sınırlamalar ile birlikte varlıklarını devam ettirmiştir (Ergin, 1977: 88; Baltacı, 1993: 15, 123, 127; Aydın, 2012: 41-54). Konya, Osmanlı Devleti döneminde olduğu gibi Cumhuriyet devrinde de kamu hizmetlerinin hayırseverler tarafından kurulan vakıflar aracılığı ile yürütülmesine öncülük eden önemli şehirlerden birisi olarak görülmektedir. Şehirde Osmanlı Devleti döneminde hizmet veren vakıfların istatistik bilgileri bu tespiti güçlendirmektedir. Diğer yandan Cumhuriyet döneminde Osmanlı Devleti'nden tevarüs eden vakıfların sayılarının azalmasına ve ekonomik büyüklüklerinin küçülmesine karşın, varlıklarını ve hizmetlerini devam ettirdikleri görülmektedir (Arabacı, 2017: 14-17). Günümüzde hâlen hizmetlerini sürdüren vakıfların temelde İslam medeniyetinin bir müessesesi olarak geliştiğini de ifade etmek gerekmektedir (Köprülü, 1983: 356-374; Aydın, 2012: 41-54; Öz, 2006: 133-135). İnsanlığın düşünebildiği hukuk müesseselerinin insanlık için en hayırlısı olarak tanımlanan vakıfların Konya'da Osmanlı Devleti'nden tevarüs edenlerin yanı sıra Cumhuriyet döneminde yenilerinin de kurulduğu bilinmektedir (Berki, 1946: 43-44; Sak, 2005: 20).

Hayırseverlik kurumu olarak vakıflar, temel insan hakkı olarak değerlendirilen eğitim, sağlık, ibadet ve sosyal katılım alanlarına yoksulların erişiminin sağlanması için devlet bütçesine hayırsever zenginlerin bir katkısı olarak değerlendirilmelidir. Bu katkı aynı zamanda sosyal ve ekonomik problemlerin çözümlenmesinde ve sosyal barışın sağlanmasında önemli bir işleve sahiptir. Zenginler ile yoksullar arasındaki gelir adaletsizliğinin büyümesi ve devletin ekonomik imkânlarının yoksullar lehine düzeltme yapmaya elverişli olmaması durumunda hayırseverlik, toplumsal barışı sağlayan bir denge işlevi görür. Hayırseverlik Türkiye'de çoğunlukla dinî ve vicdanî bir motivasyonla gerçekleşmektedir. İnsanlara yardım etmek, toplumun ihtiyaçlarını gidermek, geride faydalı bir eser bırakmak ve bu yolla öldükten sonra hayırla anılmak şeklindeki gayeler vakıfların oluşturulmasındaki temel etkenler arasında yer almaktadır (Eroğlu, 2020: 6; Aytaç vd. 2020: 211-227). Hayırseverlik bireysel bir erdem olarak anlaşılmasına karşın, esasında hem motivasyon kaynağı hem de sosyal sonuçları itibari ile toplumsal bir kapsama sahiptir. Devletin kutsal bir güç değil, insanların yaşamını kolaylaştıracak bir organizasyon olarak anlaşılması ise devlet hizmetlerine sivil katılımı daha da güçlendirmektedir (Eroğlu, 2020: 9). Vakıf kültürü, İstiklal Harbi sonrasında yeni bir devlet olarak örgütlenen Türkiye Cumhuriyeti için de olumlu yönde bir katma değer üretilmesine imkân tanımıştır. Uzun bir savaş dönemi yaşayan Türk milletinin yaralarının sarılması ve yaşam kalitesinin yükseltilmesi sadece devlet imkânları ve mevcut mali-sosyal yapı ile gerçekleştirilemezdi. Bu nedenle Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Türk devletlerindeki vakıf mirası, kanunlar çerçevesinde yeniden tanımlanarak sosyal yapının bir parçası şeklinde varlığını korumuştur.

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılaplar çerçevesinde vakıf müessesesinin

işleyişi, mülkiyet ve hukukî statüsü bakımından da düzenlemeler yapılmıştır. Vakıf teşkilatının hem mahiyetini hem de işleyişini değiştiren yenilikler 3 Mart 1924 tarihli Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması hakkındaki kanun ile birlikte gerçekleştirilmiştir. Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılması ile yerine kurulan Vakıflar Genel Müdürlüğüne bağlanan hayır kurumları, 17 Şubat 1926 tarihli ve 743 numaralı Medeni Kanun düzenlemesi ile yasal isimleri de değiştirilmiştir. Kanun düzenlemesi ile vakıf kavramı yerine *tesis* kavramı kullanılması karara bağlanmıştır (Resmi Ceride, S. 339; Berki, 1969: 1-7). Yasa ile düzenlenen isim değişikliğine ve yeni devlet anlayışına uygun düzenlemelere karşın, hayırseverlerin bağışları ile kamu hizmetlerinin görülmesini esas alan temel anlayışın millet hafızasında devam ettiği görülmektedir (Şenel, vd. 2009: 123-141). Yeni düzenlemeler esas alınarak Türkiye'nin diğer vilayetlerinde olduğu gibi Konya'da da hayır müesseseleri kurulmuştur. Çalışmada 1926 tarihli Medeni Kanun'a göre kurulan hayır kurumlarından birisi olan Kemal Şükrü Onsun Tesis (1967 yılı itibari ile vakfı) Cumhuriyet devrinde Konya'da kurulan hayır kurumlarının örneklerinden birisi olarak incelenmiştir. Kemal Şükrü Onsun Tesisinin değerlendirilmesinde, bu tesisin esnaf kökenli olmayan ve Cumhuriyet bürokrasisi içerisinde birisi tarafından kurulan bir hayır kurumu olması da etkili olmuştur. Diğer yandan Onsun ailesinin tesis aracılığı ile yaptırdığı cami ve müştemilatı dışında, okul yapımına önem vermesi ve Konya'nın Selçuklu ilçesinde aile fertlerinin isimlerini taşıyan üç ayrı okulun yapılmasına öncülük etmesi de bu ailenin incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Çalışmada Medeni Kanun'a göre kurulan tesisler hakkında genel bir değerlendirme yapılmış, ardından Kemal Şükrü Onsun Tesis senedi ve bu senede göre yapılan çalışmalar incelenmiştir. Vakıflar, Selçuklu Müftülüğü ve Milli Eğitim arşivlerinden yararlanılmış, Konya basınında Onsun ailesi ve oluşturdukları hayır kurumları ile ilgili haberler değerlendirilmiştir. İlgili hayır kurumunun faaliyetleri halen devam etmektedir. Bu nedenle vakıf mevcut mütevelli heyeti ile görüşmek için vakıflar, diyanet ve milli eğitim görevlileri aracılığı ile randevu alınmaya çalışılmış ancak Ankara'da ikamet eden vakıf mütevellisi ile hem ilgililerin sağlık durumları hem de pandemi koşulları nedeni ile doğrudan bir görüşme mümkün olmamıştır. Konya'da hâlen aktif olarak hizmet veren dört hayır kurumunun inşasına öncülük eden Onsun ailesinin, şehrin eğitim ve dinî hizmetlerine katkısının incelenmesiyle, bundan sonraki hayır kurumlarına öncülük edecek hayırseverlere de çalışmanın örneklik teşkil etmesi beklenmektedir.

1. TÜRK MEDENİ KANUNU'NA GÖRE TESİSLER

1.1. Yasal Çerçeve

Vakıf müesseselerinin yerini almak üzere 4 Ekim 1926'da yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu'nun 73 - 81. maddeleri ile "Tesis" adı verilen yeni hayır kurumlarının yasal çerçevesi düzenlenmiştir. Kanun ile hayır sahibinin ikametgâhının bulunduğu mahalde resmi senet ya da vasiyet yolu ile tesis olarak isimlendirilen hayır kurumu teşekkülüne imkân sağlanmıştır. Tesislerin vilayetteki asliye mahkemesi tarafından tecil edilmek suretiyle tüzel kişilik kazanması karara bağlanmıştır. 17 Şubat 1926 tarihli kanun ile kurulacak tesislerin; kanuna, ahlaka ve millî menfaatlere aykırı olmamasına, siyasi düşünce, ırk ve cemaatleri destekleme amacı gütmemesine ilişkin düzenleme yapılmış ve bu şartlara uymayan tesislerin tescil edilmemesi kararlaştırılmıştır. Tesislerin senetlerinde; tesisin gayesi ve bu gayeyi gerçekleştirmek için tahsis edilen mal ve akarlar ile tesislere ait teşkilat yapısının gösterilmesine ilişkin düzenlemeler kanun ile düzenlenmiştir (Resmi Ceride, S. 339; Kaya vd., 2021: 491; Dönmez, 1991: 85-86). Bu hayır müesseseleri vakıf müesseselerinden bazı yönleri ile farklı özellikler taşımaktadır.

1.2. Tesislerin Özellikleri

Tesis kelimesine sözlükte kurma, meydana getirme, temel atma, kuruluş ve kurum anlamları verilmektedir (Doğan, 1981: 1300). Medeni Kanun'da ise tesis kavramı olarak, "*başlı başına mevcudiyeti haiz olmak üzere, bir malın belli bir gayeye tahsisidir*" ifadesi tanımlanmıştır (Resmi Ceride, S. 339). Medeni Kanun'daki tanım esasen vakıf kavramının tanımı ile benzeşmektedir. Vakıf kavramının muhtevasında bulunan dini gayeler dışında kalmakla birlikte kamu hizmeti ifası bakımından benzerlikler bulunmaktadır. Ancak bu benzerliklere karşın Medeni

Kanun ile yapılan düzenlemenin vakıfların sadece isim değişikliği ile sınırlı olmadığı, kuruluş felsefesi bakımından da değişiklik yapıldığı anlaşılmaktadır. 1926 öncesi kurulan vakıfların senetlerinde Allah'a ve peygambere övgü cümlelerine yer verilirken tesis senetlerinde bu ifadeler yer almamış, bunların yerine Türkiye Cumhuriyeti'ne övgü nitelikli ifadeler kullanılmıştır (Tuyan, 2009: 14). Osmanlı Devleti dönemi vakıf senetlerinde İslam Hukuku esas alınarak yapılan "ebedilik" özelliği Medeni Kanun'a göre kurulan tesislerde şart olmaktan çıkarılmıştır. Bu düzenleme ile de tesislere süreli olarak kurulabilme imkânı sağlanmıştır (Tuyan, 2009: 24). Tesisler de vakıflar gibi yoksulluğun azaltılması, sosyal dengenin sağlanması ve kamu hizmetlerinin sürdürülmesi için ekonomik durumu iyi olanların mallarının gönüllü olarak bağışlanması esasına dayandırılmıştır. Medeni Kanun'a göre tesislerin genel anlamda kâr amacı bulunmamaktadır. Tesis bünyesindeki mülklere ait akarların (gelirlerin) yine kamu yararına harcanması öngörülmüştür (Akyıldız vd., 2017:141-157; Berki, 1959:286-289; Kaya vd., 2021: 492).

Tesis senetlerinden ve kanun hükümlerinden anlaşıldığına göre, akıl sağlığı yerinde bir bireyin talebi ile devamlı bir amacın, bu amacı gerçekleştirmek üzere harcanması hedeflenen bir malın, bu malın yönetimini ve harcanmasını gerçekleştirecek bir tüzel kişiliğin sağlanması ile tesis oluşturulabilir. Tüzel kişilik kazanan tesislerin senedinde belirtilen amaçlarına uygun yönetim organı, malların kullanımı ve mütevellilerin kimliklerinin açıkça belirtilmesi gibi hükümler getirilmiştir. Amaçları ve kuruluş gayeleri bakımından tesislerin millet menfaatine aykırı olmaması, genel ahlak, adaba ve kanunlara aykırı olmaması şartları getirilmiştir. Kanun, tesislerin siyasi düşünce, ırk ve cemaat ayrımı yapamayacaklarını da hüküm altına almıştır. (Resmi Ceride, S. 339). Tesislerin kurulmasına ilişkin senet, kurucusunun başvurusu ile noter tarafından hazırlandıktan ve şahitler huzurunda imzalandıktan sonra mahkeme kararı ile tescil edilerek tesisin kuruluşu tamamlanmış oluyordu. Bir tesisin kuruluşu ancak Resmî Gazete'de ilan edilerek kesinlik kazanmaktaydı. Resmî Gazete ilanı ile birlikte tesis kuruluşuna konu olan mülkler hakkındaki tescil ilanı tapu idaresine ve ilgili diğer devlet kurumlarına bildirilerek tesis malları hakkında suiistimal yapılması engellenmeye çalışılmıştır. Asliye mahkemesi tarafından tesise konu olan mülklerin işlemlerinin tesis adına tescili ile tesis senedine göre kurulan müteveli heyeti tesise konu malların tesis senedinde belirtilen hükümlere göre kullanılmasında yetkili hale geliyordu. Tesis mütevellisi ve idare heyeti, tesis mallarının tesis senedi hükümlerine göre kullanılmasından Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne karşı sorumlu tutulmuştur. Genel müdürlük tesis idaresini, bağışa konu mülklerin ve akarların tesis amaçlarına uygun olarak kullanılıp kullanılmadığı yönünden denetleme yetkisine sahiptir. Tesis idaresinin senette belirtilen koşulları yerine getirmemesi durumunda, hem tesis mallarının muhafazası hem de hizmetlerin devamı için Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün talep etmesi durumunda asliye mahkemeleri tesis idaresini değiştirme ya da düzenleme için girişimde bulunabilmekteydi. Her yıl tesis idareleri gelir ve harcamalarını teftiş makamlarına bildirmek ve sicil kayıtlarını tutmakla yükümlü tutulmaktaydı. Eğer bir tesis, senette belirtilen amaçlarını yerine getiremez ve gelirlerinin sürdürülmesi mümkün olmazsa tesis kanuna göre dağıtılarak mal varlığından geriye kalanlar vakıflar müdürlüğüne diğer tesislere dağıtılması ve tesis idaresinin vakıf müdürlüğü tarafından sürdürülmesi öngörülmüştür (Resmi Ceride, S. 339). Yasa ile belirtilen bu tedbirlere karşın zaman zaman tesislerin birçok ihmal ve tecavüze maruz kaldıkları da görülmüştür. Vakfedenin hedeflediği amacın aksine bu mal ve akarlar; suiistimaller ve zamanın yetkilerinin yanında devlet yöneticilerinin uygulamaları neticesinde de hasar görmüş ya da tümüyle telef olmuştur. Kamu mülkü olmaları yönü ile tesislerin idareleri üzerinde devletin denetim yetkisi bulunmaktaydı (Berki, 1969:335-340; Öz, 2006: 133-135).

1926'dan sonraki isim değişikliği döneminde de tesislerin kamu hizmetlerini görme ve sosyal ihtiyaçları giderme bakımından önemli bir işleve sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu yeni düzenlemelere uygun olarak 1926-1967 yılları arasında Türkiye'de tesis adı ile 202 hayır kurumu oluşturulmuştur. 1926-1967 döneminde eğitim, sağlık ve din hizmetleri ile ilgili hayır kurumları oluşturma noktasında önceki dönemlere kıyasla önemli bir azalma olduğu görülmektedir. Belirtilen yıllarda nicelik bakımından önemli bir azalma görülmekle birlikte, Konya'da hayır kurumlarının faaliyetlerini sürdürmüş olması da dikkate değer bir durumdur. Dönemin

ekonomik, sosyal ve siyasi koşulları dikkate alındığında bu azalmanın nedenleri anlaşılabilir (Tuyan, 2009: 12; Öztürk, 1995: 291-296). Konya'da ise 1926-2018 tarihleri arasında 157 yeni vakıf kurulmuştur. 1926-1967 tarihleri arasında tesis (vakıf) olarak kurulanların sayısı ise on yedidir (Arslan, 2019: 184-196). Bu hayır kurumlarından Kemal Şükrü Onsun Tesisi, diğer on yedi tesis içerisinde farklı bir örnek oluşturması ve günümüze kadar faaliyetlerini sürdürebilmiş olması bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir.

2. KEMAL ŞÜKRÜ ONSUN TESİSİ (VAKFI)

Kemal Şükrü Onsun Tesisi, 1926 tarihli Türk Medeni Kanunu'na göre Konya'da kurulan 17 tesisten birisidir. Tesisi kuran ve adını veren Kemal Şükrü Onsun, Ankara Ticaret Mahkemesi hâkimliğinden emekli hukukçudur. Konya doğumlu olan Kemal Şükrü Bey'in annesinin adı Şükriye, babasının adı Şükrü Efendi'dir. Mübaccel Hanım ile evlenmiştir. Kamu görevinden emekli olduktan sonra avukat olarak İstanbul'da çalışmıştır. Aile kökenleri nedeniyle Konya ile irtibatını sürdüren Kemal Şükrü Onsun, İstanbul'da avukatlık görevini sürdürürken Konya'da bir hayır kurumu inşa etmek gayesi ile Kemal Şükrü Onsun Tesisi'ni kurmuştur. Ailesi Konya'da eğitim kurumlarına yönelik bağışları ile tanınmaktadır. Tesis kuruluşu için ilk başvuru İstanbul'da yapıldığından dolayı tesisin senedi İstanbul-Kadıköy noterliğinde düzenlenmiştir. Kemal Şükrü Onsun tesis senedinde, "gayesi tamamen dini olan, Konya'da İslam dininin inkişafına ve güçlenmesine ve ibadetlerin muntazam yapılması gayesi ile" kurduğunu ifade etmektedir. 4 Haziran 1963 tarihli tesis senedinde bu amaçları gerçekleştirebilmek için Konya'da cami inşa edilmesi hedeflenmiştir. İnşa edilecek caminin arsa, inşaat vs. masraflarının tesis tarafından karşılanması, inşaat tamamlandıktan sonra cami görevlilerinin (imam-hatip, hademe) tesis idaresi tarafından tayin edilmesi planlanmıştır. Kemal Şükrü Onsun tesis senedinde, cami görevlilerinin devlet tarafından atanabileceğini, yapılacak cami ile ilgili yasal düzenlemeler yapılması durumunda tesis senedinin buna engel oluşturmayacağını, tesis idaresinin öncelikle kendisinde, vefatından sonra eşi Mübaccel Onsun ve Kızı Şükriye Kemal Onsun'a ait olacağını, onların vefatından sonra ise tesis idaresinin reşit erkek evlatları var ise öncelikle onlara, erkek çocuk olmadığı takdirde reşit kız çocuklarına verilmesini, kendisinin vefatından sonra tesis idaresinin denetlenmesinin ise kardeşi Ömer Onsun tarafından yapılmasına ait hususları kayıt altına alınmıştır. (K. T. D. B. A. Dosya No: 743; K.V. B. M.A.).

Kemal Şükrü Onsun, tesisin kuruluşu ve inşaatın başlaması için 1.000 lira¹ başlangıç sermayesi vermiştir. Cami inşaatı, imam-hatip evi yapımı ya da satın alınması, cami tamirati gibi işler için ise ileride gerekli meblağları peyderpey tesise aktaracağını taahhüt etmiştir. Bu para ile yapılacak olan caminin adı "Kemal Şükrü Onsun Tesisi Camii Şerifi" olarak isimlendirilecektir. İnşa edilecek camide her vakit namazından sonra hanımı ve kendisinin ataları ve evlatları ile caminin yapımına hizmet edenler için dua edilmesi ve her yıl Ramazan ayında hatim indirilmesi ve mevlit okutulması talep edilmiştir. Ayrıca cami ve külliyesinin satılması, hibe edilmesi, diğer bir tesis ile birleştirilmesi yine tesis senedi ile kesin olarak yasaklanmıştır. Tesisin gelirlerinin yıllık ihtiyacın üzerinde olması halinde paranın milli bir bankada muhafaza edilmesi ve ihtiyaç durumunda sonraki yıllarda harcanması istenmiştir. İstanbul Kadıköy'de düzenlenmiş olan bu tesis senedi, Konya Asliye 2. Hukuk Hâkimliği tarafından 10 Haziran 1963 tarihli mahkeme kararı ile tescil edilmiştir. Tesisin mali gelirlerinin denetimi ve harcanması bakımından sıkı hükümler getirildiği görülen tesis senedinde, Kemal Şükrü Onsun -hâkimlik mesleğinin bilgi birikiminin de etkisi ile- ayrıntılı ve denetim esasının güçlü olduğu bir bütçe yönetim düzenlemesi belirlemiştir. Tesis senedi, yasa ile tesis isimleri vakıf adına dönüştürüldükten sonra 11 Ocak 1971 tarihinde, Konya Noterliği'nde tadel edilerek "vakıf senedi" adı ile yenilenmiştir. Bu tadelat ile camii yapmak görevinin yanında verem savaş dispanseri, kurs ve kütüphane binaları yapılması için de vakıf senedine hüküm konulmuştur. Vakıf senedinde yapılan tadelat, Konya Asliye Hukuk Mahkemesi tarafından 12 Ocak 1971 tarihli karar ile tescil edilmiştir (K. T. D. B. A. Dosya No: 743; K.V. B. M.A.; Kaya vd., 2021: 496).

¹ Tesisin başlangıç sermaye olarak bağışlanan 1000 liranın günümüz değeri altın kurları ile belirlenebilir. 04 Haziran 1963 tarihinde 1 Cumhuriyet atını 90,50 liradır. (Milliyet, "Altın kurları" 04.06.1963) Bu miktar (1000 / 90,50=11,05) 11,50 Cumhuriyet altını değerindedir. 2021 altın kuru ile yaklaşık 35.360 liraya karşılık gelmektedir.

3. ONSUN AİLESİNİN KONYA'DAKİ ESERLERİ

Kemal Şükrü Onsun tarafından kurulan tesis (vakıf), kuruluşundan günümüze değin hizmetlerini sürdüren faal vakıflardan birisi olmuştur. Vakıf tarafından doğrudan cami ve müştemilatı inşa edilmiş, vakıf senedinde isimleri geçen diğer aile üyelerinin katkılarıyla da Selçuklu ilçesinde üç okul inşa edilmiştir.

3.1. Cami ve Müştemilatı

Tarih sürecinde geçirdiği dönüşümlere karşın, din ve dindarlık toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik hayatını etkileyen önemli olgulardan birisidir. İnsanların hayatının yalnızca bu dünya ile sınırlı olmadığı inancı ve ahiret ile dünya yaşamı arasında olumlu ya da olumsuz bir ilişki bulunduğu bilgisi, insanlara dünya hayatında ahirete yönelik hazırlık yapma davranışı kazandırmıştır. Dinî metinler bu davranışları teşvik eden birçok emir ve öğüt ihtiva etmektedir. Dünyevi motivasyonları da olmakla birlikte insanlar ölüm sonrasına hazırlık amacı ile hayırsever davranışlarda bulunmaktadırlar. Bu hayırseverlik davranışları arasında ibadethane inşa etmek örneği sık görülen bir durumdur. İnşa edilen ibadethaneye inşa ettirenin adının verilmesi ve kıyamete kadar adının anılmasının sağlanması, kıyamete kadar kendisine dua edilmesi beklentileri insanların inançlarının bir parçası olarak hayırseverlik motivasyonu sağlamıştır (Eroğlu, 2020: 28). Türkiye'de cami inşası, Osmanlı Devleti'nden günümüze artarak vakıf ve dernekler aracılığı ile gerçekleşmiştir. Cumhuriyet döneminde cami binalarının inşası, bakımı, onarımı ve carî giderleri hatta zaman zaman görevlilerin maaşları vakıf ve derneklerin mali kaynakları ile karşılanmıştır (Onay, 2009: 43-80). Onsun ailesinin kurduğu tesis (vakıf) aracılığı ile inşa edilen cami ve eklentileri bu motivasyonun Konya kent merkezindeki önemli göstergeleri arasındadır. Cami inşası ve cami binası ile ilgili bilgiler Selçuklu İlçe Müftülüğü kayıtlarına göre değerlendirilmiştir.

Kemal Şükrü Onsun Tesisi'nin ilk senedindeki kuruluş amacı olarak ifade edilen cami inşaatına 1969 yılında başlanmış ve inşaat 1974 tarihinde tamamlanarak ibadete açılmıştır. Cami kubbeli olarak taş ve beton yapı malzeme ile inşa edilmiştir. Cami 1000 kişilik cemaat kapasitesine sahip olup 2500 m² arsa üzerine şadırvan, Kur'an Kursu ve gasilhane ile birlikte inşa edilmiştir. Caminin minaresi kardeşi Hâkim Ömer Onsun tarafından yaptırılmıştır. İnşaata ailenin diğer üyelerinin de katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Caminin inşaatının devam ettiği dönemde Kemal Onsun 1973 yılında belediye başkanlığı seçimleri için aday olmuş, ancak belediye başkanı seçilememiştir (Toruk 2003: 42-55). Cami ve müştemilatının mimarı Ömer Kirazoğlu'dur.² Cami şadırvanı klasik dönem Osmanlı mimarisi şadırvanlarına benzetilmek suretiyle dönemin inşaat malzemesi ile 1983 yılında inşa edilmiştir (Özyurt, 1991: 117-132). Caminin yapısı mimari araştırmalara konu olmuş ve dönemin diğer camileri ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir (Oral ve Başar, 2006: 143-155). Cami bahçesinin batı yönünde Kemal Şükrü Onsun tarafından türbe mezar inşa ettirilmiştir. Bu türbe mezara hanımı ve kendisinin defnedilmesini planlamıştır. Esasen cami bahçesine türbe inşa edilmesi Türk mimarisinde XII. Yüzyıldan itibaren uygulanan bir gelenektir. Ancak cami bahçesindeki türbeye defin işlemleri için yasal izin problemleri nedeni ile vefatlarından sonra Onsun çifti caminin bahçesinde bulunan türbe mezara defnedilmemiştir (Arat vd., 2015:1; Ek-1). 6 Ağustos 1975 tarihli ve 10453 sayılı Başbakanlık Kararnamesi ile önce cami bahçesindeki küçük binaya defin için izin verilmiştir (BCA, 30-18-01-02-338-16-13). Ancak Onsun çiftinin cami bahçesindeki türbe mezara defni için bakanlar kurulundan özel izin alınmasına ve tüm hazırlıklarının yapılmasına karşın, bakanlar kurulu kararı Danıştay tarafından iptal edilmiştir (Milliyet, 1977; Milliyet, 1997; Ek-2).

Günümüzde bu kısım kütüphane ve okuma salonu olarak kullanılmaktadır. Cami, ibadete açıldıktan sonra vakıf şartnamesinde belirtilen koşullara göre hizmet vermeye devam etmiştir.

² Mimar Ömer Kirazoğlu (1916-1989), İstanbul Teknik Üniversitesi mezunudur. Kanaat önderlerinden Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun kızı ile evlenmiştir. Meslek hayatı boyunca çeşitli kamu kurumlarında çalışmış, Klasik Osmanlı mimarisi ile ilgilenmiştir. 1959 yılında Süleymaniye Camisi'nin tadilatında şantiye şefliği yapmıştır. İstanbul başta olmak üzere birçok şehirde cami projelerinde görev almıştır. Mimar Ömer Kirazoğlu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, H. Kamil, "Kirazoğlu, Ömer", DİA, C, XXVI, ss. 60-61; Selçuklu Müftülüğü Arşivi.

Cami görevlilerinin ücretleri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından karşılandığı için vakıf tarafından görevlilere ayrıca bir ödeme yapılmamaktadır. Cami ve müstemilatının mülkiyeti Kemal Şükrü Onsun Vakfı'na aittir. Ayrıca Hacı Kemal Onsun Cami ve Kur'an Kursu Yaptırma ve Yaşatma Derneği hizmetlerin sürdürülmesine katkı sağlamaktadır. Vakıf senedine uygun olarak camide her yıl ramazan ayında vakfın bânisi Kemal Onsun ile onun ataları ve evlatları adına mevlit okutulmasına devam edilmektedir. 2008 yılında camide oluşan çatlaklar Selçuklu Kaymakamlığı'nın izni ile vakıf ve derneğin sağladığı malî kaynaklar ile tamir ettirilmiştir (Selçuklu Müftülüğü Arşivi).

3.2. Eğitim Kurumları

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde mekteplerin inşası ve cari harcamaları sadece bir devlet görevi olarak görülmemiş, aynı zamanda vakıflar ya da ferdi bağışlar aracılığı ile bir hayırseverlik ve sosyal sorumluluk olarak değerlendirilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bu düşüncenin devam ettiği anlaşılmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde ifade edilen hayırseverlik ve sosyal sorumluluk görevlerinin bir parçası olarak Türkiye'de temel eğitim kurumlarının inşası için kullanılan mali kaynaklar içerisinde hayırsever katkıları önemli bir yere sahiptir. Osmanlı Devleti'nde vakıf idarelerinde yapılan yenilikler çerçevesinde hayırsever katkısı ile okul inşa edilmesi işi bir geleneğe dönüştürülmüştür. Cumhuriyetin ilanından sonra ise temel eğitim kurumlarının inşası ve sürdürülmesi için ihtiyaç olan mali kaynaklarda hayırseverlerin katkısı artırılmaya gayret edilmiştir. Öğretmen maaşları ve işletme giderleri dışında okulların arsa, inşaat, onarım ve bakım gibi ihtiyaçları için hayırsever katkısı teşvik edilmiştir. 13 Nisan 1925 tarihli ve 616 sayılı Mektep Vergisi Kanunu gibi uygulamalar ile devletin eğitim bütçesi güçlendirilmeye çalışılmış, ancak bu kaynakların yeterli gelmeyeceği öngörülerek hayırseverlik teşvik edilmiştir. Bu çalışmalarda zenginleri motive edebileceği düşünülen dini, kültürel, sosyal ve geleneksel dinamikler hayata geçirilmeye çalışılmıştır (Soydan, 2013: 53-71; Karakatük, 2001:2-30).

Bu çalışmaların geleneğin sürmesine katkı sağladığı ve hayırseverler tarafından Osmanlı Devleti'ndeki süreçlerin de bir devamı olarak Cumhuriyet döneminde de millet tarafından okul binalarına katkının sürdüğü görülmektedir. Çalışmamıza konu olan Onsun ailesi mensupları tarafından Konya'nın Selçuklu ilçesinde üç okulun yapımına katkı sağlanmıştır. Bu okullar hâlen Şükriye Onsun İlkokulu, Hâkim Ömer Onsun İlkokulu ve Öğretmen Fethiye Onsun İlkokulu olarak eğitim öğretime devam etmektedir. Öğretmen Fethiye Onsun İlkokulu, Fethiye Onsun'un beş katlı kendisine ait binası ve öğretmenlik mesleği sırasındaki birikimlerini okul yapımı için bağışlamasından elde edilen mali kaynak ile Sakarya Mahallesi'nde sekiz derslik olarak inşa edilmiştir ("Okulumuz- Tarihçe, 2021; Millî Eğitim Müdürlüğü Arşivi). Okul inşası için şartlı olarak Millî Eğitim Gençlik ve Spor İl Müdürlüğü'ne bağışlanan Beyhekim Mahallesi'nde bulunan beş katlı apartman ile bahçesi ve beş milyon lira nakit para Konya Millî Eğitim Gençlik ve Spor Müdürlüğü tarafından 24 Haziran 1987 tarihinde il daimi encümeni kararı ile kabul edilmiştir. Bu bağıştan sonra Şükriye Onsun Hanım; Hâkim Ömer Onsun ve Şükriye Onsun ilkokullarının bahçesine çeşme yaptırmak için valilikten izin istemiştir. Verilen izin neticesinde bu okulların bahçelerine çeşme de yaptırılmıştır. İl Millî Eğitim Müdürlüğü arşivlerinde yer alan belgelere göre; bağış yapan Şükriye Onsun Hanım'ın bağış yaparken sağlık ve şuurunun yerinde olup olmadığına ilişkin hastane raporu alınmıştır. Rapor neticesinde Konya Valiliği yasal süreçleri tamamlayarak okulların inşasını ve okullara şartlı bağış hükümleri çerçevesinde Onsun ailesinin fertlerinin isimlerinin verilmesi işlemlerini tamamlamış ve iki okul eğitime açılmıştır. Hem kendi adına hem de Ömer Onsun adına okul yapılmasına vesile olan Fethiye Onsun öğretmenin maddi birikiminin neredeyse tamamını okul yapımı için harcamasının motivasyon kaynağını anlayabilmek için onun hayatı ve düşünce dünyası hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. 12 Mart 1915'te Konya'da dünyaya gelen Fethiye Onsun, Konya Kız Öğretmen Okulu mezunudur. Konya'da Hâkimiyeti Milliye ve Nakiboğlu ilkokullarında öğretmen olarak görev yaptıktan sonra 1977'de emekli olmuştur. Annesi ve erkek kardeşi adına okul yapılmasına maddi katkı sağlamıştır. 8 Haziran 2010 tarihinde İstanbul'da 93 yaşında vefat eden Fethiye Onsun, Üçler Mezarlığına defnedilmiştir. Cenazesine Konya Valisi, Selçuklu Kaymakamı, Millî Eğitim il ve ilçe yöneticileri ile

eğitim camiasından birçok kişi katılmıştır (Memleket, 2010; Merhaba, 2010). Fethiye öğretmenin cenaze törenine bu yoğun katılım, vakıf düşüncesinin ölümden sonra hayırla anılmak idealinin güzel bir örneği olarak anlaşılmalıdır.

Işıklar Mahallesi'nde bir arsa ise Onsun ailesi tarafından Hâkim Ömer Onsun adına okul yapılması için bağışlanmıştır. Bu bağışın karşılığı olarak 13 Eylül 1974 tarihinde vefat eden Ömer Onsun adını taşıyan ilkokul, Malazgirt Mahallesi'ndeki başka bir arsa üzerine İl Özel İdaresi bütçesinden inşa ettirilmiştir. Bu okula daha sonraki yıllarda bölgedeki nüfus artışı ile ortaya çıkan ihtiyacı karşılamak gayesiyle hayırsever katkıları ile ek binalar yapılmıştır (Yeni Konya, 1974; "Okulumuz, Hâkim Ömer Onsun",2021).

Şükriye Onsun İlkokul'u ise, Kemal Onsun, Ömer Onsun ve Fethiye Onsun'un anneleri Şükriye Hanım adına Selçuklu Şeyh Şamil Mahallesi'nde 1985-1990 yılları arasında sekiz derslikli olarak inşa edilmiştir. Okul 1990-1991 öğretim yılında eğitim ve öğretime açılmıştır. Adına evlatları tarafından okul yaptırılan, Sultan Selim Cami İmamı Sinan Zade Ömer Bey ve Aliye Hanım'ın kızı olan Şükriye Hanım, Mahalle Mektebi dışında eğitim almamıştır. Nüfus memuru Şükrü Bey ile evlenen Şükriye Hanım'ın üç çocuğundan ikisi hâkim, diğeri ise öğretmen olmuştur. Şükriye Hanım dönemin olumsuz şartlarına karşı üç evladını da iyi yetiştirmeyi başarmıştır. Onun çocukları Konya'ya 3 okul, 1 cami, kütüphane ve çok sayıda hayır kurumu kazandırmıştır ("okulumuz, tarihçe", 2021; Millî Eğitim Müdürlüğü Arşivi). Bu okulun yapım sürecine ilişkin bağışta bulunan Onsun ailesi ile milli eğitim müdürlüğü ya da valilik arasında protokol yapıp yapılmadığı bilgisine ulaşamamıştır. Okulların yapım süreci ile ilgili olarak Selçuklu İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü arşivinde kayıt bulunmamaktadır. 1970 yılından günümüze okul inşasından sorumlu birimlerin değişmesi, kapanması ya da devri gibi nedenlerle arşiv kayıtlarına ulaşmak mümkün olmamıştır. Diğer yandan okullara ihtiyaç nedeni ile kamu bütçesinden ek binalar yapılmıştır (Konya İl Millî Eğitim Müdürlüğü Arşivi). Her üç okulda da Onsun ailesinin kısa yaşam hikâyelerini anlatan yazı ve resimlerin bulunduğu köşeler düzenlenmiştir. Bu uygulama sayesinde okulların öğrencileri, velileri ve öğretmenleri okulların yapılmasını sağlayan kişileri hatırlamakta ve saygı ile anmaktadır.

SONUÇ

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yönetim anlayış ve kademelerinde köklü değişiklikler yaşanırken toplum geleneği ve hafızası dönemin koşullarına göre kısmî bir dönüşüm geçirerek varlığını muhafaza etmiştir. Hayırseverlik ve yardımseverlik varlıklı ailelerin ve üst düzey devlet görevlilerinin önemli ve övülen vasıflarından birisi olmayı sürdürmüştür. Ölümden sonra hayırla anılmak ideali, Türk milletinin önemli vasıflarından birisi olarak günümüze değin varlığını devam ettirmiştir.

İbadethane ve eğitim kurumu gibi hizmetlerin vakıf bilinci ile inşası ve hizmetlerinin sürdürülmesine yönelik çalışmalar sosyal sorumluluk bilincinin önemli göstergeleridir. Diğer yandan devletin görevi olarak değerlendirilen yatırımların hayırsever bireyler eliyle yapılması hem sınırlı kamu kaynaklarının daha verimli kullanılmasına imkân sağlamakta hem de toplumsal barışa katkı sunmaktadır. Bu toplum ikliminde Konya'da eğitim kurumları, ibadethaneler ve hastanelerde aile isimlerini görmek olağan bir durum haline gelmiştir. Bu yapı aynı zamanda sosyal adaleti ve barışı sağlayabilme işlevine de sahiptir. Hayırseverlik hem bireyin erdemi olarak hem de o erdemin sosyal sorunların çözümüne sağladığı katkılar bakımından değerlidir. Hayırseverlik sadece yardımı alan ya da yapılan hayırlardan yararlanan insanlar için değil, aynı zamanda hayır yapan için de önemli bir kazanımdır. İnsanın sosyal bir varlık olarak içinde yaşadığı toplum ve insanların ihtiyaçlarını gidermesi, onlara yardım etmesi bireysel mutluluğunu sağlamaya da katkı sunmaktadır. Bu nedenle hayırseverliğin, bireyin eğitim ve yetiştirilmesi sürecinde ve sosyal yaşamda bir erdem olarak güçlendirilmesi, mutlu bir birey ve sağlıklı bir toplum için önemlidir.

Onsun ailesi söz konusu bu özellikleri taşıyan önemli bir örnek olarak düşünülmelidir. Eğitilmiş ve eğitime önem veren bir aile olduğu anlaşılan Onsunların, Konya'da yaptırdığı ve yapımına vesile olduğu cami, okul ve kütüphane binaları hizmet vermeye devam etmektedir.

Onsun ailesi yaptıkları hayır kurumlarıyla, vakıf kültürüne göre hedefledikleri ölümden sonra da isimlerinin hayırla anılması düşüncesinin hayata geçirilmesini sağlamıştır. Camide her yıl Ramazan ayında aile için mevlit okutulmaya devam edilmesi bunun örneklerinden birisidir.

Bir eğitim neferi ve banisi olan Şükriye Hanım, evlatlarına daima hayırseverliği, fakirlere yardım etmeyi ve eğitime önem vermeyi tavsiye etmiştir. Bu anlayışla yetişen Şükriye Hanım’ın çocukları Konya’da dört ayrı hayır kurumu ihdas etmişlerdir. Onsun ailesinin günümüze millete hizmeti devam eden hayır kurumları Türk vakıf kültürünün ve geleneğinin önemli örneklerinden birisini teşkil etmektedir. Onsun ailesinin bu hayırseverlik hizmetleri, sosyal sorumluluk bilincinin Türk milletinin kültürel kodlarında hangi ölçüde yer ettiğini göstermesi bakımından da anlamlı ve önemlidir.

KAYNAKÇA

Arşiv kaynakları

T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), 30-18-01-02-338-16-13.

Konya Milli Eğitim Müdürlüğü Arşivi.

Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi, Kemal Şükrü Onsun Tesis Senedi ve Ekleri.

Resmi Ceride (RC), 4 Nisan 1926, S. 339.

Selçuklu İlçe Müftülüğü Arşivi.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Daire Başkanlığı Arşivi, (K. T. D. B. A.) Yeni Vakıflar, Dosya No: 743.

Telif Eserler ve Makaleler

Akyıldız, Yasin, Ali Rıza Abay, “Vakıf Müessesesinin Gelişimi Ve Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, C.VII, S. 15/141-157.

Arabacı, Caner, (2017). *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri (1900-1924)*, 2. Baskı, Konya: Ticaret Odası Kültür ve Eğitim Yayınları.

Arslan, Oğuzhan, (2019). “Türk Medeni Kanunu’na Göre Kurulan Vakıfların Ekonomik Yapısı ve Gelir Kaynakları”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.VI, S. 17/184-196.

Aydın, Vahdettin, (2011). “Türk Yönetim Tarihi Açısından Vakıfların Eğitim Yönetimine Katkısı”, *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 41-54.

Aytaç, Ömer, Gültekin Eroğlu, (2020). “Hayırseverliğin Değişen Yüzü ve Zenginlik: Geleneksel Hayırseverlikten Stratejik/Kurumsal Hayırseverliğe”, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.IX, S. I/211-227.

Baltacı, Cahit, (1993). “Osmanlı Eğitim Sistemi”, *Osmanlı Ansiklopedisi (Tarih-Medeniyet-Kültür)*, C. II, İstanbul: Ağaç Yayınları, İstanbul.

Berki, Ali Himmet, (1946). *Vakıflar*, İstanbul: Aydınlık Basımevi.

Berki, Ali Himmet, (1959). “Medeni Kanunda Tesis (Vakıf) III”, *Mukayeseli Hukuk Dergisi*, S. VI, Ankara, 286-289.

Berki, Ali Himmet, (1969). “Vakıflar ve Vakıfların Maruz Kaldığı Tecavüz ve İhmaller”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, S. VIII/335-340.

Berki, Şakir, (1969). “Vakfin Mahiyeti”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, S. VIII/1-7.

Doğan, D. Mehmet, (1981). *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Acar Matbaası.

Dönmez, Ali Rıza, (1991). *Cumhuriyet Devrinde Vakıflar (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara

Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.

Ergin, Osman N, (1977). *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, İstanbul.

Erken, Veysi, (2012). "Vakıfların Eğitim Sistemine Katkısı", *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 75-96.

Eroğlu, Gültekin, (2020). Türkiye'de Hayırseverlik Kültürü: Zengin Bağışçılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Günay, Hacı Mehmet, (1995). "Vakıf", *DİA*, XXXII, s. 475.

Hatemi, Hüseyin, (1993). "Osmanlılar'da Toprak Düzeni ve Vakıf Kurumu", *Osmanlı Ansiklopedisi (Tarih-Medeniyet-Kültür)*, C. V, İstanbul: Ağaç Yayınları.

Karakatük, Kasım, (2001) "Cumhuriyetin Kuruluşundan Planlı Döneme Kadar Eğitimin Finansmanı: 1923-1960", Ankara: *Milli Eğitim*, S. 149/ 2-30.

Kaya, Yakup, Çelik, Halil İbrahim; (2021). "Cumhuriyet Dönemi Konya Tesisleri", *Konya Vakıfları*, C. II, (Editör: Caner Arabacı vd.), Konya: Konya Ticaret Odası Yayınları, II/489-507.

Köprülü, Mehmet Fuat, (1983). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Onay, Ahmet, (2009). "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Camilerin Finansmanı", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. VII, S. 18/43-80.

Oral, Murat, Başar, Mehmet Emin; (2006). "Konya Kent Merkezinde Yer Alan Camilerin Mimari Özellikleri Açısından Analitik Değerlendirmesi", *Selçuk Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C. XXI, S. 2-3/143-155.

Öz, Tahsin, (2006). "Yurdumuzda Tesis (Vakıf)", Ankara: *Vakıflar Dergisi*, S. X/133-135.

Öztürk, Nazif, (1995). "Yeni Vakıfların Amaç Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, S. 25/291-296.

Öztürk, Nazif, (1995). *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Özyurt, Osman, (1991). "Teknik Yönleriyle Bazı Konya Camilerinin Şadırvanları ve Bunların Türk Şadırvan Mimarisindeki Yeri", Ankara: *Vakıflar Dergisi*, S. XXII/117-132.

Sak, İzzet, (2005). *Şer'îye Sicillerinde Bulunan Konya Vakıfları (1650-1800)*, Konya: Kömen Yayınları.

Sak, İzzet, (2012). *Kadı Sicilleri Işığında Konya'da Yapılan Vakıflar (1650-1910)*, Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Soydan, Tarık, (2013). "Osmanlı'dan Cumhuriyet Dönemine Türkiye'de Temel Eğitimin Gelişmesi ve Finansman Sorunu", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V, S. 8/53-71.

Şenel, Şennur Zehra Tuyan, (2009) "1926-1967 Yılları Arasında Türkiye Cumhuriyeti'nde Kurulan Tesisler (Vakıflar)", *Gazi Akademik Bakış*, C. III, S. 5/123-141.

Toruk, İbrahim, (2003). "1970-2000 Döneminde Konya'daki Siyasi Ortam" *Selçuk İletişim*, II-IV/42-55.

Tuyan, Zehra, (2009). *Cumhuriyet Dönemi Tesisleri (Vakıfları) 1926-1967*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Ankara.

Yavuz, Arat, Uğur Tuztaşı, Mehmet Uysal, (2015). "A Tomb Structure in Pursuit of Tradition in 20th Century Turkey and Its Story; the Tomb of Hacı Hâkim Kemal Onsun and His Wife", *World Academy of Science, Engineering and Technology International Journal of Architectural and Environmental Engineerin*, 9/10.

Yılmaz, H. Kamil, "Kirazoğlu, Ömer", DİA, C, XXVI/ 60-61.

Sürelî Yayınlar

Memleket, "Fethiye Onsun Vefat Etti!", 09.06.2010.

Merhaba, "Fethiye Onsun Gözyaşları ile Uğurladı", 09.06.2010.

Milliyet, "Bir Ailenin Yaptırdığı Camiye Gömülmesini Danıştay Önledi", 18.02.1977.

Milliyet, "Onsun Ailesinin Türbeye Gömülmesine İzin Veremedik", 19.02.1997.

Yeni Konya, "Hâkim Onsun'u Toprağa Verdik", 14.09.1974.

İnternet Kaynakları

"Okumuz, Tarihçe", <https://fethiyeonsun.meb.k12.tr/> (31.08.2021).

"Okulumuz, Hâkim Ömer Onsun", <https://hakimomeronsun.meb.k12.tr/> (31.08.2021).

"Okumuz, Tarihçe", <https://sukriyeonsunio.meb.k12.tr/> (31.08.2021).

Ek-1; Hacı Kemal Onsun Camisinin güney-batısında bulunan, türbe mezar olarak tasarlanan ve günümüzde kütüphane olarak kullanılan kısım.



Ek-2; Onsun Ailesi hakkında gazete haberi örnekleri

YIL : 35 - SAYI : 902
CUMARTESİ
1974

YENİ Konya
GÜNLÜK TARAFSIZ SİYASİ GAZETE

HAVA RAPORU

Regin şehrinde hava açık ve az bulutlu geçecek. Hava sıcaklığı 18-20 derece olacaktır. Hava sıcaklığına dikkat ediniz.

Kurucu ve Sahibi :
M. NACI GÖÇMEN

HER YENİ GÜN, BİR YENİ KONYA İLE BAĞLAR

YAZI İŞLERİ : 25 94
MATHAA - İLAN : 26 94

Milliyet
Halk Gazetesi

19 DUNYA

YIL 22 SAYI 1922

KURUCUSU: M. NACI GÖÇMEN

**CAHİN GAZİ
HACI HALİM HALİM ÖNSUN
HACI HALİM HALİM ÖNSUN
HACI HALİM HALİM ÖNSUN**

«Onsun ailesinin türbeye gömülmesine izin veremeyiz!»

«Onsun ailesinin türbeye gömülmesine izin veremeyiz!»

«Onsun ailesinin türbeye gömülmesine izin veremeyiz!»

Hakim Onsun'u toprağa verdik

ÖZETİ GEN ANKARALILAR GETİRDİ. LEN MEMLEKETİMİZ ÖZETİ. ÖNSUN. EN CENAZESİ DEN KAFU CAMİHİNDE. BELKAN CEMALDE NAKAZI İLE DÜNYA. LAN CEREMİ EYLEM MEZARLIĞI. DA ERZEDİ İSTRAHATYAHNINA TEN DE ERZEDİ.

Önsun gün Ankara'da ölen İsmailoğlu'nun Hakim Önsun ölümlerinde toprağa verildiği. Koculuca cenaze töreninden bir gün önce.

Hakim Önsun

EXTENDED ABSTRACT

Education, health, and religious services, which are fundamental needs of the individual and society, has been seen as necessary throughout human history. Meeting the community's needs such as education, health and worship have been considered as the primary duty of the state, which is the organized structure of the society. Despite this general acceptance, wealthy individuals or families have contributed to providing these essential public services through donations throughout history. In the history of humanity, donations from wealthy families and high-ranking government officials for the benefit of society have been an important feature and praised attribute. The idea of being commemorated with the charity after death has made these donations continuous. This idea has become more visible in the essential needs of society, such as education and health services and the construction and maintenance of religious institutions. Religion and traditions encouraged philanthropists to finance services such as education, health, places of worship, and water needs. The belief in a new life after death has led people to donate their properties to charities.

In Muslim societies, this charitable institution is called "vakıf". The practice of vakıf, whose origins date back to the first period of the Islamic religion, is defined in its most general sense as the use of a property for the benefit of the public without being subject to sale, donation, or inheritance. The financing of social services by philanthropists, whose existence was also known in the early Turkish culture in the Seljuk and Ottoman States, gained a more effective and institutional structure with the encouraging rules of the religion of Islam. In the period of the Republic of Turkey, the charities established during the Seljuk and Ottoman Empire periods continued their existence by restructuring. XX. century is the period of modernization in all aspects of Turkish history. In this period, outstanding innovations were developed in cultural institutions along with the political change in Turkey. With the establishment of the Republic of Turkey, there have been radical changes in the understanding of the state's administration. On the other hand, the traditions and institutions in the society's memory sustained their existence by being restructured according to the conditions of the period. Although the number of foundations inherited from the Ottoman Empire decreased and their financial capacity reduced during the Republican period, they persist in their existence and services. In this period, philanthropy, which has existed since the first periods of Turkish culture, was brought into a form suitable for the new state philosophy.

In this context, Konya, one of the crucial centers of Turkish-Islamic culture, was among the most vital cities with foundations expressing the continuation of public services with the donations of philanthropists during the Seljuk, Ottoman, and Turkish Republic periods. Since it was the capital of the Anatolian Seljuk State and a vital center during the Period of Beyliks and the Ottoman State, charity foundations called "wakf" continued in Konya. There are many examples of large families playing pioneering and exemplary roles in this continuum. In this social climate, it has become ordinary to see family names in educational institutions, places of worship, and hospitals in Konya. This structure, in addition, carries out the function of providing social justice and peace. Philanthropy is valuable both as the virtue of the individual and in terms of the contribution that virtue provides to the solution of social problems. Philanthropy is a substantial gain not only for people who receive aid or benefit from charity but also for those who are charitable. Meeting the needs of society and encouraging the people contributes to personal happiness because the human being is a social creature. For this reason, strengthening philanthropy as a virtue in the education process of the individual and social life is important for a happy individual and a healthy society. As a result of these thoughts, one of the excellent examples of the facilities established in Konya to meet the basic needs of the community by philanthropic families is the work of the Kemal Onsun family. The Onsun family contributed to the formation of education and worship services by philanthropists in Konya, through the foundations established in accordance with Articles 73 - 81 of the Turkish Civil Code, which came into force on October 4, 1926, or by making direct donations. With the donations of family members, they built one mosque, three educational institutions, one library, and one religious education institution in Konya. These donations of the Onsun family should be considered as a noteworthy example. The mosque, school, and library buildings that the intellectual and education-oriented family Onsun made them build are still serving today. The Onsun family, with the charitable institutions they have built, has made the idea of commemorating their names with charity, which they aimed according to the wakf culture, real. One of the examples of this is that every year, in Ramadan, for the family, the mawlid is read in the Kemal Onsun Mosque in Konya Selçuklu District. Şükriye Onsun Hanım, who was a lover of learning and had a school in the Konya Selçuklu district on behalf of her name, which was built by her children, always advised her children to be philanthropic people, to assist the poor, and to give importance to education. Şükriye Hanım's children, who grew up with this understanding, established four charitable institutions in Konya. The charitable institutions of the Onsun family, which continue to serve the nation today, constitute one of the significant examples of Turkish wakf culture and tradition. These philanthropic services of the Onsun

family are also meaningful and critical in showing the extent to which social responsibility awareness is embedded in the cultural codes of the Turkish nation. Making social investments, which are perceived as the state's duty, by philanthropic individuals also allows for more efficient use of limited public resources. On the other hand, it is seen that the philanthropy organizations institutionalized under the name of wakf contribute to social peace.

Nietzsche'nin Üstinsanına Karşı Stoa'nın Bilgesi

Azercan KESER 

Öğrenci, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe, Konya, Türkiye

azercankeser@hotmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 04.03.2022

Kabul: 28.06.2022

Yayın: 30.06.2022

Anahtar Kelimeler:

Üst-insan, Bilge,
Nietzsche, Stoacılık,
Oikeiösis, Güç
istenci.

Stoa etiği, kişinin kendi kendine yetebildiği ve kendi iç huzurunu sağlayabilir durumda olduğu bir etik anlayışı sunar. Bu ferdi etiğin temelinde ise oikeiösis kavramını görürüz. Kişinin, kendine yönelik bağlılığı, kendini sevmesi, kendiliğine yararlı olana doğal yönelimi olarak tanımlayabileceğimiz bu güdü günümüzde benmerkezci olarak adlandırılan temel içgüdülerimize benzerlik gösterir. Ancak Stoacılar bu güdüyü bireyin kendiliğinde sınırlı bırakmayarak yine bu güdüye uygun işleyen bir ötekiyle ilişki reçetesine dönüştürmüştür. Bireyde varolan bu güdü bir aidiyet düzlemi içerisinde genişletilerek yakın çevreden başlayarak tüm insanlığa yayılan kozmopolit bir yaklaşıma dönüşmektedir. Stoa düşüncesi irdelendiğinde, ötekiye öncelediği düşünülen bu kozmopolit tavrın nihayetinde yine oikeiösis'e yani kendini koruma ve kendine yönelik eyleme güdüsüne hizmet ettiğini görürüz. İnsanın temel bir güdüye sahip olduğu ve bu güdünün nihai hedefinin bireyin güce ulaşması olduğu konusunda hemfikir olan, aynı kaynaktan türeyip tamamen zıt bir tavra sahip bir başka etik yaklaşımı Nietzsche'nin felsefesinde görürüz. Nietzsche için güç istenci kişinin yaşamının temel amacı ve yapıp etmelerinin ana kaynağıdır. Bu bağlamda bir ilk güdüden yola çıkarak etik dizgeler oluşturma yönelimi açısından Stoacılık ve Nietzsche felsefesi aynı kaynaktan türemiş ancak tamamen zıt sonuçlara ulaşmış iki farklı etik öne sürmektedir.

Etik öğretilerin amacı bireye nasıl eylemesi gerektiğini belirleyerek tek tek bireylerin ve ardından toplumun ideal haline ulaşmasını sağlamaktır. Dolayısıyla bir etik sistem incelenirken en doğru yöntemin bu sistemlerin ideal insanları üzerinde yoğunlaşmak olduğu söylenebilir. Bu düşünceyle paralel olarak bu çalışmamızda Nietzsche ve Stoacılığın ideal insanları olan Üstinsan (Übermensch) ve Bilgeyi karşılaştırarak oikeiösis'e uygunluğun ya da güç istencinin, günümüz koşullarında hangi etik dizge ile sağlanabileceğini inceleyeceğiz.

The Sage of the Stoic Versus Nietzsche's Overman

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 04.03.2022

Accepted: 28.06.2022

Published: 30.06.2022

Keywords:

The Overman,
Sage, Nietzsche,
Stoicism,
Oikeiösis, The will
to power.

Stoic ethics offers an ethical understanding in which one is self-sufficient and able to provide inner peace. On the basis of this individual ethics, we see the concept of oikeiösis. This motive, which we can define as one's self-devotion, self-love, and natural orientation towards what is beneficial to oneself, is similar to our basic egocentric instincts today. However, the Stoics, not limiting this motive to the individual's self, offer a prescription for a relationship with others that works in accordance with the motive. The motive, existing in each individual, is expanded within a plane of belonging and turns into a cosmopolitan approach starting from the immediate environment and spreading to all humanity. When Stoic thought is examined, we see that this cosmopolitan attitude, which is thought to prioritize others, eventually serves oikeiösis, that is, the motive of self-preservation and self-directed action. In Nietzsche's philosophy, in spite of deriving from the same source, we see another ethical approach that agrees that man has a fundamental motive and that the ultimate goal of this motive is the individual's attainment of power. For Nietzsche, the will to power is the main purpose of one's life and the main source of doings. In this context, Stoicism and Nietzsche's philosophy suggest two different ethics that derive from the same source but have reached completely opposite results in terms of the tendency to create ethical systems based on the first motive.

The purpose of ethical teachings is to determine how the individual should act and to ensure that the individual and then society reach the ideal state. Therefore, when examining an ethical system, we could say that the most accurate method is to focus on the ideal people of the system. In parallel with this idea, we will examine the eligibility for oikeiösis or the will to the power can be provided by which ethical approach in today's conditions by comparing the ideal people of Stoicism and Nietzsche, "the overhuman" (Übermensch) and the Sage.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Felsefe tarihinde karşılaştığımız bazı etik kuramların ya da ahlaki öğretilerin nihai amacının örnek yahut ideal insanın ne tür niteliklere sahip olması gerektiği problemine cevap bulma çabasının ürünleri olduğunu gözlemleriz. İdeal insanın neliğini oluşturan Stoacılar bilge olarak adlandırdıkları ölçülü, adil, bilgeliğe sahip, cesur gibi klasik Antik Yunan erdemleriyle donatılmış ideal bir insan betimlemişlerdir. Bu erdemlerin gerekliliğine ulaşmak için de *oikeiōsis* güdüsünden yola çıkmışlardır. Nietzsche ise güç istencinden yola çıkarak klasik Yunan erdemlerinin karşısı olgularla bir etik anlayışı temellendirmiştir. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde Apolloncu (ölçülü, düzenli, akılcı) klasik tamahkârlıktan uzak ahlaki yaklaşımın karşısına sanattan yola çıkarak Dionysoscü içgüdüsel, karanlığa itilen güçleri öne sürmüştür. Stoacı düşünce, Yunan düşüncesinde yapıp etmeleri kişinin kendi yararı ile iliştiiren ve kaynağını aşkın unsurlar yerine içkin bir zeminde bulan nadir tavrıyla Nietzsche'nin eleştirdiği Yunan düşünürlerinden ayrılır. Stoa'nın yaklaşımını ve Nietzsche'nin felsefesinin tamamını şekillendiren güç istenci fikrinden yola çıkarak Apollon'un da Dionysos'un da hedefinin gücü ele geçirmek-analojik olarak *oikeiōsis*'e uygun yaşamak- olduğu kabulüne ulaşırız. Peki, hangi tavır günümüz koşullarında hedefe ulaşmakta daha başarılıdır? Çalışmamızda bu soruya yanıt aranmıştır.

Stoacılık ve Stoacı Bilge

Stoa okulu Kıbrıslı Zenon ile M.Ö. 300 yılında kurulmuş ve M.S. 2. yüzyıl sonlarında ise sonlanmıştır. Fakat felsefe tarihindeki etkileri hala varlığını güçlü bir şekilde korumaktadır. Stoacılar, erken dönemlerinde Platoncu ve Aristocu idealizme karşı bedenselci bir anlayış ortaya koyarlar. Süregelen aşkın felsefeye karşı içkin bir anlayış önerirler. Stoacılar felsefeyi üçe bölüp incelemişlerdir. Bu bölümler fizik, mantık ve etik olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmamızın içeriğini belirleyen Stoa düşüncesinin etik anlayışıdır. Stoa etiği, etiğin kaynağına yönelik aşkın temeller sunan düşünür ve ekollerden ayrılrsa da etik bir yaşamın unsurları olan adil olmak, bilgelik, cesaret ve ölçülülük erdemleri konusunda dönemindeki ahlak anlayışı ile paralellik göstermiştir.

Stoacılar etiği ayrımlar. Bu ayrımlar 8 ara başlıkla ifade edilebilir: İçgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek, en yüksek değer, ödevler, özendirme ve caydırmalar (Laertios, 2007: 329). Bu ayrımların ilki olan ve Stoacılık üzerine çalışan pek çok çağdaş düşünürü göre Stoa etiğinin temelini oluşturan kısım içgüdü bölümünde bulunan *oikeiōsis* kavramıdır. *Oikeiōsis* kavramı "kendine alma", "kendini sevme (öz sevgi veya ben sevgisi)", "kendine ait olma", "kendinin-kılma" anlamlarına gelir. *Oikos* "ev, yuva" anlamına gelmektedir ve *oikeiōsis* kavramı bu kavramdan türemiştir (Peters, 2004: 302). Bu kavramın tam karşısına ise allotriosis yani yabancılaşma kavramını koyabiliriz. Bir canlının ilk içgüdüsel kendini korumaktır. Çünkü doğa onu kendisine kendisiyle bağlamıştır. Onu yaratan doğa onu kendine yakın kılmış onu zararlı şeylerden uzak tutmuş ve ona ait olana yaklaşmasına izin vermiştir. "Onlara (Stoacılar) göre canlı bir varlığın ilk içgüdüsel, doğanın daha başlangıçta içine koyduğu kendini koruma içgüdüselüdür" (Laertios, 2007: 329). Tüm Stoacı düşünürlerde *oikeiōsis* kavramına doğrudan ya da dolaylı olarak bir göndermede bulunulduğunu görürüz.

"Doğa başından itibaren her canlı türüne kendisini, yaşamını ve bedenini koruma; kendisine zarar verecek gibi görünen her şeyi geri çevirme; beslenme ve barınma gibi, yaşam için gerekli olan her şeyi arama ve tedarik etme eğilimini bahsetmiştir." (Cicero, 2011, s. 7)

Çalışmamız adına örnek niteliğinde *De Officiis* adlı eserde Cicero'nun yukarıdaki pasajla *oikeiōsis* kavramına açık bir göndermede bulunduğunu gözlemledik.

Stoacılar, doğanın her canlı için *oikeiōsis* güdüsünü bahsettiğini belirtir. Canlı kendine uygun olduğu durumla bağdaşır ve bu bağdaşma yaşam boyu devam eder. Fakat bu güdünün nasıl bir yapı olduğunun bilgisinden ziyade o yapının bizde var olduğunun, kendinde mevcutluğunun etkileri vardır. Örneğin bir fare diğer canlılardan değil de kediden kaçması gerektiğini bilir. Bir boğa boynuzunu nasıl kullanması gerektiğini bilir. İnsan (bilge dışında), aklın ne olduğunu bilmez ama akla göre eylemeyi ve aklıyla neyi başarabileceğini bilir (Molacı, 2021b: 18). İnsanı diğer canlılardan ayıran doğası da akıl sahibi olması, *akleder* olmasıdır. Bu bağlamda akla uygun yaşamak, doğaya uygun yaşamaktır ve doğaya uygun yaşamak da etik bir yaşamın koşuludur.

Doğa kavramı Stoacılar arasında birçok olguyu kapsar niteliktedir. Antik Yunan düşüncesinde fazlasıyla önemli yere sahip bir diğer kavram olan *logos* kavramıyla benzer bir anlam barındırmakla birlikte doğa kavramının üç farklı kullanımı vardır. İlkinde tüm canlılığı içinde barındıran evrenden bahsedilirken ikinci tanımında solüğün oluşturduğu dört gerilim düzeyinden ikincisi olan bitkilerin doğasından bahsedilir. Üçüncü olarak ise erdem üzerine insan doğasından bahsederler. Bu doğanın insan zihni (*nous*) olarak ele alındığını görürüz. Stoacılık da her bir varlık biricik olduğu için bize bağlı olan ikinci bir doğadan söz edilir: “Khryssippos yaşarken izlememiz gereken doğa deyince hem ortak doğayı hem de bireysel olarak insan doğasını anlar; Kleanthes ise bireysel doğa değil, yalnızca ortak doğayı anlar; izlememiz gereken de bu doğadır” (Laertios, 2007: 330). Fakat çalışmamızda tek tek isimler üzerinden değil de Stoacılık çatısı altında topladığımız düşünce sistemini incelediğimiz için tüm bu uygunluk gerektiren doğa tanımlarını bir arada ele almaktayız. Bu bağlamda kişinin ahlaki bir yaşam sürebilmesi için tüm bu olguları kapsayan *doğaya uygun yaşaması* gerektiği sonucuna ulaşırız. Çünkü “bizim yapımız evrenin bir parçasıdır. Bu nedenle erek, yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın yasaklaya geldiği şeyleri yapmadan hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır” (Laertios, 2007: 330).

Stoacı Hierokles'de *oikeiōsis* düşüncesi diğer Stoacı filozoflara benzer tarzda “kendiyi bağdaşma”, “kendiyi yakınlık kurma” olarak ifade edildikten sonra o bunu bir aidiyet düzlemi içerisinde genişletir ve *oikeiōsis* düşüncesini toplumsal bir boyuta taşır (Molacı, 2021b: 31). “Etikten siyasete doğru ilerleyen bu izlek, akıl sahibi bütün varlıklara üstlenmeleri gereken yükümlülüğün doğasını hatırlatır. İçten dışa (kişiden topluma) doğru genişleyen yükümlülük Hierokles tarafından ‘eş merkezli çemberler’ ile betimlenir” (Molacı, 2020: 210).

“Her birimiz genellikle birbirinden farklı ve birbirine denk olmayan ilişkilere göre bazısı daha küçük, bazısı daha büyük, bazısı diğerlerini içeren, bazısı da diğerleri tarafından içerilen pek çok çember tarafından sınırlandırılırız. Her bir insanın kendi zihni çevresinde olan ilk ve en yakın çember, merkezdir ve bu çember bedeni ve bedeninin yararı için olan ne varsa onunla ilgilidir.”

(Hierokles'ten aktaran Molacı, 2020: 210)

İlk ve en yakın çemberimiz kişinin kendi zihni ya da daha doğru bir ifadeyle *nous* etrafında dönen çemberdir. Bu çember merkezdir. Kişi öncelikle kendine ait ve kendine yakındır. Her şey bir şekilde bu ilk çembere temas eder. Bu ilk çemberin etrafında birinci dereceden akrabaların yer aldığı ikinci bir çember vardır. Bunu üçüncü çember olarak eş dost, hısım takip eder. Daha sonra içinde yer alınılan kavmi kapsayan bir çember ile karşılaşırız. Ardından kent çemberi karşımıza çıkar ve bu kent çemberinden sonra da hepsini içine alacak şekilde bir başka daire olan insanlık dairesi ile gitgide genişleyen çemberler silsilesi tamamlanır. Böylece *oikeiōsis* toplumsallığa doğru evrilir. Stoacı düşüncede bu çemberler şeklinde ifade ettiğimiz *oikeiōsis* düşüncesinin, etik bir yaşam için bireyin önce kendisine faydalı, yararlı olan eylemler ile ötekiyi içeren yükümlülükler arasında kurulmaya çalışılan denge ve uzlaşımında kendini gösterdiğini belirtmek gerekir. Zira "yaşamda ahlaken doğru olan her şey yükümlülüğün yerine getirilmesinden, yanlış olan her şey ise yine yükümlülüğün es geçilmesinden kaynaklanır" (Cicero, 2020: 4). Cicero eserinde temel bir felsefi problemi tartışmaya açar: Yararlı olan ile ahlaken doğru olan çatışırsa ne olur? *De Officiis*'deki bütün felsefi ve ahlaki problemler bu temel problem etrafında kümelenir.

Cevaplanmak istenen problemin yanıtıyla *De Officiis* adlı eserin üçüncü kısmında karşılaşırız. Bu bölümde Cicero ahlaki olanın yararlı olandan her zaman ve her koşulda daha doğru ve hatta *yararlı* olduğunu savunur. Peki, *oikeiōsis* gibi bir içgüdüyü ve kişinin kendisiyle kendisine bağlandığı ve kendisini koruyan, yaşamda güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmesini sağlayan bir temel güdüden bahsederken nasıl ahlaki olanı yine *yararlı* olana önceleyeceğiz? Bu sorunu kitapta da yer alan etik ve ahlak felsefesinde önemli derin sorgulamalara iten Platon'un değindiği Gyges'in yüzüğü efsanesinden bahsederek daha anlaşılır hale getirebiliriz.

"Ağır yağışlardan ötürü toprak yarılmış, Gyges yarığa inmiş de hikâyenin anlattığına göre orada, yan tarafında kapı bulunan bir bronz at görmüş, kapı açılmış ve Gyges parmağında altından büyük bir yüzük taşıyan ölü bir insan bedeniyle karşılaşmış. Yüzüğü çıkarıp eline almış, (kendisi de kralın çobanı olduğundan) çobanlar meclisine dönmüş. Yüzüğün kaşını parmağına geçirince, kimseye görünmez olmuş, kendisi ise her şeyi görebiliyormuş; yüzüğü çıkarıp yerine koyunca görülebilir oluyormuş. Yüzüğün kendisine verdiği bu fırsattan yararlanan Gyges kraliçeye saldırıp yine yüzüğün yardımıyla, efendisi olan kralı öldürmüş ve bu suçları işlerken kimse onu görememiş olsa da engel olarak gördüğü herkesi ortadan kaldırmış. Bu şekilde, yüzüğün yardımıyla Lydia'nın kralı olmuş" (Cicero, 2020: 125).

Herhangi bir kişinin böyle bir yüzüğü olsa, kişi, yüzüğün olmadığı durumdan daha fazla yanlış bir şey yapma kaygısında olmaz. Ancak erdemli bir insan olmak için yegâne motivasyon ahlaken doğru olan tutumlardır, saklı olanlar değil. Buradan yola çıkarak Cicero'nun beden var kalınması için ahlaka uygun eylemeyi koşul sunduğunu görürüz. Stoacıların *oikeiōsis* gibi bir güdüden bahsedip yine de intiharı yeri geldiğinde gerçekleştirilmede tereddüt etmemesinin nedenini ahlaki olanı, yararlı olana tercih etmenin daha *yararlı* olduğu kabulünde görüyoruz. Kişisel yaşantımızda da bu dinamiği açık deneyimlemekteyiz. Eylemlerimizden bazılarını - ahlaken doğru kabul edilmeyen ya da olmayan- gerçekleştirirken içimizde gizlenme, o an orada yok olma ya da kimsenin görmediği şekilde gerçekleştirmeye yönelik bir duygulanımla

karşılaşırız. İçinde yaratılış mitlerinden, günümüze kadar hala etkisini güçlü bir şekilde hissettiren ve yönlendiren utanç duygusunun da bulunduğu bu duygulanım, kişinin ruhuna zarar verici bir olgu olarak görünmektedir. O yüzden o an bize yararlı gelen eylemimizin ahlaken doğru olana tercih edilmesi uzun vadede ruhta başlattığı çürümeyle daha zararlı bir etkide bulunacaktır.

Stoacı düşüncenin tüm nüvelerini içinde barındırması bakımından örnek olarak ele aldığımız Cicero, bu eserinde yükümlülüklerin kaynağıyla birlikte neden gerekli olduğunu açıklarken aynı zamanda genel bir Stoa etiği örneği sunmuştur. Kısaca özetlemeye çalıştığımız Stoa düşüncesinde adalet, ölçülülük, cömertlik gibi ötekini merkeze alan etik tavırların son tahlilde bireyin kendi yararına hizmet ettiğini görürüz. Stoa etiğinin nihai amacını “adil, cömert, bilge ve ölçülü olmalıyız çünkü ötekinin bu yaklaşımlar sonucu erdeme yönelmesi, güçlenmesi benim güçlenmem, benim güçlenmem kentimin ve insanlığın güçlenmesi ve yine kentimin ve insanlığın güçlenip erdemli bir yaşama yönelmesi benim güçlenmeme neden olacaktır” şeklinde yorumlayabiliriz. Böylelikle bilge, tüm bu işleyişin farkında olup sürekli kendini sınayarak, *oikeiōsis*'e uygun eyleyerek en güçlü varlık olacaktır.

Bilge, Seneca'nın Stoa felsefesi adına *dokunulmaz* olarak nitelediği ve ne yapılsa yapılsın zarar verilemediği kişi olarak açıkladığı, neredeyse tanrı ile eşdeğer ideal bir karakterdir. Kendi cümleleriyle şöyle anlatır:

“Gerçekten de bilgeyi sözcüklerin kurmaca oyunuyla süslemeyi değil onu, kendisine hiçbir haksızlığın yapılamayacağı bir yere koymayı amaçladım. Diyeceksiniz ki orada kimse ona saldırmayacak, buna girişmeyecek bile, öyle mi? Nesnelere doğasında hakaretle karşılaşmayacak hiçbir kutsallık yoktur, aksine, dokunamayacakları kadar uzakta bulunmalarına rağmen kendilerini ziyadesiyle aşan o büyüklüğe saldırmaya çalışan insanlar var olsa bile, tanrısal unsurlar yüceliklerinden hiçbir şey kaybetmez. Yaralanmaz olan, darbe almayan değil, darbeden incinmeyendir. Bu anlayışa dayanarak sana bilgeyi göstereceğim” (Seneca, 2019: 8).

Hatta eserin ilerleyen bölümlerinde “zira herkes birbirinden farklı olsa bile, bilge hepsini eşit aptallıklarından ötürü aynı görür” pasajıyla bilge ve diğerleri şeklinde bir ayrıma ulaşılır. Bilgenin kutsallaştırılması, insanları cezalandırmasında eğitime gayesi olduğu için sorun görülmemesi gerektiği kabulüne kadar ulaşır. (Seneca, 2019: 19-21).

Bilge, karşılaştığı her durumda günümüzde iyi ya da kötü koşullar olarak nitelendirdiğimiz koşulların ötesinde bir düşünce süreciyle eylemlerini şekillendirir. Zengin olmak, ün veya şöhrete sahip olmak ya da bir hastalığının olması... Bu belirtilen nitelikler erdemli olmana engel değildir. Bu koşulların erdemli olmana engel olması ya da erdemli olmana yardım etmesine göre -farksız olarak adlandırılrsa da- tercih edilip, edilmeyeceği belirlenir. Çünkü Stoa düşüncesinde iyi ve kötü şeyler kişinin yargılarından kaynaklanır. Özü itibarıyla yaşam nötrdür. Yaşamda kötü olan tek bir şey vardır. O da erdemli olamamak yani doğaya uygun yaşayamamaktır (Molacı, 2021b: 39). Böylelikle Stoa düşüncesi insan olmağı akıl ile bağdaştırıp, akıl vasıtasıyla tetiklenen iyi

duygulanımları (eupatheia) onaylarken ruhu çalkalandıran aklı bulandıran, hazlara hizmet eden duygulanımları insandan ayırarak, sadece *doğasına uygun yaşayan* bir ideal insan reçetesi sunmaktadır.

Bilge, Stoacılar için tanrıyla eşdeğer niteliklere sahip olan insanüstü bir varlığı temsil etmektedir. Tanrı kavramının zihinde, iyi olan her şeyi içinde barındıran *en mükemmel* varlığı temsil etmesi, stoacıların bilgesini, felsefelerinin sonucu olan erdemlerle donatır. Bilge adlandırılmasında da belirtildiği gibi bilgiye hakimdir, cesurdur, adaletlidir, ölçülüdür ve dolayısıyla erdemlidir. Bu erdemlere sahip olması nedeniyle o hata yapmaz, tutkularına yenik düşmez, sanrılara kapılmadığı için yanılsamaları ve yanlışa engel olmaması düşünülemez. Bu niteliklerin sonucu olarak bilge ruhu çalkandıracak duygulara sahip olmamak adına âşık olmaz. Çünkü bu aşk bizi başkasına köle eden, aklı bulandıran bir duygulanımdır (Molacı, 2021c: 63). Böylelikle Stoacılar bilgeler arasında kadınların ortak olması gerektiğini böylelikle aidiyet sonucu ortaya çıkan kıskançlık gibi erdemsiz duygulanımların ortadan kaldırılacağını iddia ederler (Molacı, 2021a: 70). Bilge hata yapmaz, yanlış karar vermez çünkü başlatıcısı olduğu her eylem aslında sonucu içinde barındırır (Molacı, 2021a: 29). Bilge özgürdür kimsenin efendisi olmasına izin vermez. Eğer diğeriyle ilişkilerinde bir efendi olacaksa bu bilge olacaktır. Çünkü bilgenin bir diğeri aşığılmasında, ona üstün bakmasında bile eğitici bir yan vardır (Molacı, 2021c: 63). Bilge istikrarlıdır, mutludur çünkü mutsuz olmak doğaya uygun yaşarken ortaya çıkabilecek bir duygulanım değildir. Bilgenin hiçbir gereksinimi yoktur ve bu nedenle istek ve arzular onun eylemlerinde yönlendirici değildir.

Böylelikle stoacıların bilgesi tanrı ile eşdeğer sayılıp, insanüstü yetilere sahip olarak nitelenip, tanrısal bir konuma yerleştirilir.

Üstinsan (Übermensch)

Sonsuz Dönüş, Amor fati, Üstinsan, Köle ahlakı, köle-efendi diyalektiği, bu kavramlar Nietzsche felsefesinin başat kavramları olmakla birlikte eserleriyle düşünce dünyasına aktardığı önemli olgulardır. Nietzsche'nin tüm bu kavramlara ulaşmasını ve temellendirmesini sağladığı aksiyom güç istencidir. *İstenç* kavramını onun için oldukça özel bir yeri olan Schopenhauer'dan devşirip tersine çevirir. Schopenhauer istenci, dünyadaki tüm kötülüklerin ve insanın mutsuzluğunun kaynağı olarak nitelerken Nietzsche istenci, insanın varlığının kaynağı olarak görür. İnsan için temel erdemler bu istence paralel olarak güçlü ve kuvvetli olmaktır.

Nietzsche'nin yaşadığı döneme baktığımızda, Hıristiyanlığın tüm bireylerin zihinlerine ve ahlaki eğilimlerine hâkim olmasının yanı sıra, pozitivist geleneğin de hakimiyetini yavaş yavaş hissettirdiği bir döneme rastlarız. Nietzsche, 19. yüzyıl modern insanını çökmüş bir insan tipi olarak değerlendirir. Bunun kökeninde de Hıristiyanlık temelli sürü ahlakının uzun süredir toplumu etkilemesi yatar. O dönemde bilim, çökmekte olan toplum için güvenilir bir alan olsa da pozitivism düşüncesinin de bir inançtan öte olmadığını fark eden düşünce dünyası ile hayatın anlamsızlığını gören kişi için nihilizm kaçınılmaz olmuştur.

Nietzsche yaşadığı yüzyılın insanlarını sürü insanı olarak niteler. Bu insanlar var kalabilmek için kalabalığa ihtiyaç duyar. Sürü insanların en güçlü silahı- Nietzsche'nin deyimiyle- Platon ile başlayan ve varlığını Hıristiyanlıkla sürdüren köle ahlakıdır. Sürü elindeki bu silahı, savundukları ahlaki değerlerin dışında yaşamını sürdüren kişilere doğrultarak onları

kendisine benzetmeye çalışır. Bunu başaramayınca da onlara *kötü* der. İşte Nietzsche bu ahlaki tavra karşı yeni bir ahlaki yaklaşım sunabilmek adına idealize edilmiş bir *üstinsan* reçetesi hazırlamıştır. *Üstinsan* ile ilgili nüvelerin neredeyse tamamını *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde görürüz. Bu eserde Nietzsche, *Zerdüşt* karakteri üzerinden kendinden önceki ahlaki değerleri eleştirerek bugüne kadar *iyi* olarak nitelendirilen her olguyu *kötü* olarak nitelendirilenlerle yer değiştirip yeni bir etik kuram sunmuştur.

(...) “İnsan kötüdür” diye teselli etti beni bilgelerin en bilgesi. Ah, bugün de gerçekse eğer! Çünkü kötülük insanın en iyi gücüdür. ‘İnsan daha iyi ve daha kötü olmalıdır’ diye öğretiyorum ben. Kötülük üstinsanın iyiliği için gereklidir. İnsanoğlunun işlediği günahlardan dolayı acı çekmek ve günahları üstlenmek, belki o küçük insanların vaizi için iyiydi. Bense büyük günaha sevinir ve onu tesellim olarak görürüm (...) (Nietzsche, 2014: 269).

Nietzsche'nin *üstinsanı*, köle ahlakı olarak adlandırdığı tutumların bilgesinin tam tersi özelliklerle donatılmıştır. Nietzsche'den önce genellikle kendinden güçsüz olana merhametli, adil, cömert ve erdemli davranan bir bilge tasviri vardır. Fakat Nietzsche için adalet; eşitlik demek değildir. Adalet; güçlü olan ve güçsüz olanın ortaya çıkmasıdır. O, “dertlilere yardım etmiş olan elimi yıkıyorum ve onun için ruhumu da temizliyorum; çünkü dertliyi, dert çekerken görmek onun utancı uğruna utanmama neden oldu ve ona yardım ederken gururuna sert bir saldırı yapmış oldum” (Nietzsche 2014: 79) diyerek merhameti ve cömertliği efendinin köle üzerinden gücünü kendine hatırlatmak adına kullandığı araçlar olarak gördüğünü belirtmiştir. “Dostlarım, zevk ve tatmak konusunda tartışılmaz diyorsunuz; fakat bütün hayat, zevk ve tatma uğruna yapılan bir savaştır. Zevk hem ağırlık hem kefe hem tartandır. Yazık o canlılara kavgasız, ağırlıksız, kefesiz ve tartışmasız yaşamak isterler!” (Nietzsche, 2014: 107) diyerek zevkte ölçülü olmak adına tüm zevkleri yok eden etik yaklaşımlara gönderimde bulunur. Nihai hedef olarak nitelenen erdemlilere ise “Ey erdemliler, siz ödül de mi istersiniz? Erdem için ödül, dünya için cennet ve bugününüz için sonsuzluk mu istersiniz? Şimdi ne ücret ne de veznedar var, dersem bana kızarmısınız? Hatta ben erdem ödülüdür bile demem” (Nietzsche, 2014: 84) diyerek tüm erdemlilerin motivasyonunu basit bir ödül ceza koşullanmasına indirger. Eserin devamında erdemli insanın sevgisi üzerine ilginç bir pasaj karşımıza çıkar.

“Erdemlerinizi, bir ananın çocuğunu sevdiği gibi sevdiğinizi söylersiniz; fakat bir ananın, sevgisine karşılık ödül beklediği nerede duyulmuştur? Erdeminiz, en çok sevdiğinizdir. Sizde halkanın susuzluğu var: Her halka kendine ulaşmak için direnir ve bükülür (...)” (Nietzsche 2014: 84).

Bu pasaj bize yukarıda bahsettiğimiz *oikeiōsis*'in toplumsallaştırılmasında kullanılan çemberler teorisini çağırır.

Peki, tüm bu değerleri kusurlu bulan Nietzsche bu değerlerle donatılmış *Bilge*'nin yerine idealize ettiği *üstinsanı* hangi değerlerle donatır? Bu değerler sadece güç ve üstünlüktür. Sadece bu iki değer *üstinsanı* yanlış algılamanın ve yorumlamanın yolunu açmıştır. İnsanlar *üstinsanı* Hitlerci mitolojideki sarışın bir dev olarak ya da gözlerinden

ışınlar atan, bir kurşundan daha hızlı hareket eden *Süpermen* olarak yorumlamıştır. Nietzsche'nin bu yanlış yorumlamalara engel olmak adına *üstinsanın* nasıl eylemesi gerektiğine dair spesifik açıklamalarda bulunmadığını görürüz. Ancak Nietzsche; " Takip etmekten ve takip edilmekten nefret ederim. Bağlılık mı? Hayır. Yönetilmek mi? Elbette hayır. Diğerlerinin gözünde korkutucu olmak mı? Kendi gözünde korkutucu olmak mı? İnsanlar korkunun rehberliğinde ilerliyorlar. Oysa ben kendime bile rehber olmaktan, kendimle mücadele etmekten nefret ediyorum." (Nietzsche, 2016: 26) sözleriyle tutumunu net bir şekilde dile getirir. *Üstinsana* en yakın örnek olarak tasvir ettiği *Zerdüş*t ağzından şöyle der;

(...) Zerdüş't'e inandığınızı söylüyorsunuz; Fakat Zerdüş'te ne var? Benim müritlerimsiniz; fakat bütün müritlerde ne var? Henüz kendinizi aramadan beni buldunuz. Bütün müritler böyle yapar. Onun için bütün imanların aslı yoktur. Şimdi size beni kaybetmenizi ve kendinizi bulmanızı öneriyorum ve ancak hepimiz, beni inkâr ettikten sonra size döneceğim (...)
(Nietzsche, 2014: 71).

Nietzsche, *üstinsana* ulaşmak için öncelikle bireyin bir nevi yetim olması gerektiğini savunur. Bireyin zihninde birey olabilmek adına taklit edilecek, örnek alınacak ne bir baba ne de bir anne olmalıdır. Dolayısıyla bir kılavuz sunulacaksa Nietzsche'nin yapabileceği tek şey kendi varoluş sürecinden elde ettiği çıkarımları sunmak olacaktır. Bu yüzdendir ki Nietzsche *Ecce Homo* adlı eserinde *Neden Bu Kadar İyi Kitaplar Yazıyorum? Neden Böyle Bilgeyim?* gibi başlıklara sahip bölümlerle bir varoluş örneği sunmuştur (Nietzsche, 2011: 13-45). Ancak tüm bu açıklamalara rağmen bir tanıma ihtiyaç duyuyorsak *Üstinsan*: güç istencinin onu yönlendirdiği her durumu sonuna kadar -iyinin ve kötünün kriter olmadığı, ahlaki kaygılardan uzak – yaşayan ve kendi yaşamını sonsuz kere tekrar etmeye gönüllü olan insandır.

Üstinsana Karşı Bilge

Stoa'nın bilgesi ve Nietzsche'nin *üstinsanı* farklı zaman dilimlerinde aynı kaynaktan türemiş iki idealize karakter olarak karşımıza çıkar. İkisi de tekilin değerinin öncelendiği, deneyim ve duyumu bilginin kaynağı olarak konumlandırılan ve insanın yapıp etmelerini temel bir güdü olan kişinin güç arzusuna göre şekillendiren düşünce sürecinin eseridir. Bu bağlamda karşılaşmanın zemini ve koşulları eşittir. İki idealize karakter arasındaki karşılaşmanın ahlaki iyi ve kötü olgular kriteri yoktur. Çünkü Stoa düşüncesinde ahlaki olgulara karşı *iyi* ve *kötü* nitelermelerimiz yargılarımızdan kaynaklanır. İyi olan tek şey doğaya uygun yaşamaktır. Nietzsche içinde "Aslında ahlaki olgular yoktur, sadece olguların ahlaki yorumlanışı diye bir şey vardır..." (Nietzsche, 2015: 108). Burada konu ahlaki kaygıdan, doğru eyleme arayışından ayrılarak farklı bir surete bürünür. Güçlü bir birey olmak için hangi yolu izlemeliyiz?

Stoa'nın bilgesi, adil, cömert, ona saldıranlara karşı bile iyileştirmeye yönelik davranmanın ve aileden başlayıp insanlığa kadar genişleyen yakın çevrenin güçlendirilmesi ve korunması gerektiğini savunur. Çünkü böylece bilge *sarsılmaz* olur. Yaşadığı her karşılaşmayı zorlanmadan kendi yararına dönüştürebilir. Bunu yaparken de sürekli bir özdenetim mekanizması devrede olmalıdır. Bu mekanizma bilginin zevklerine ve duygularına hâkim olmasını sağlamak için elzemdir. Düzeni ve edebi hem iç dünyasında hem çevresinde sağlayarak tüm negatif etkilerden arınır. *Üstinsan* ise gerektiğinde bencil olmalıdır. Gücünü her fırsatta sergileyip bununla övünmelidir. Acıma duygusu, merhamet gibi duygulardan kendini

arındırmalıdır. Bunlar kölece bir zihin yapısının tetiklediği duygulardır. *Üstinsanın* mekanizması tam tersi zevk ve duygulardan kaçış için değil onları olabildiğince yoğun tatmak için işlemelidir. *Üstinsanın* kaygısı düzenin korunması değildir. O, yıkım gücüne, olumluluk ile olumsuzluğu ayırt edemeyen Dionysoscu yapısına boyun eğer.

Bir bilge, üstinsan ile karşılaştığında ilk saldırısı merhametle ve cömertlikle onu karşılamak olacaktır. Üstinsan ise tüm merhamet ve cömertlik saldırılarına karşı bilgenin sarsılmaz olduğuna inandığı kişiliğini sarsmak adına kutsallaştırdığı erdemlerini basit faydacı hamlelere indirgeyip savuşturacaktır. Bilge, merhamet ve cömertlikle sevgisini kazandığı, örnek tavırlarıyla etkilediği, gönüllü desteklerini aldığı insanlarla saldırıya geçtiğinde Üstinsan, mutlak özgürlük ve bağımsızlık kalkanını kullanacaktır. Üstinsan en güçlü silahı olan arzuları düelloya dâhil edince bilge ruhuna hizmet eden bedenini arzu geçirmez erdemleri ve ruhu ile koruyacaktır. Ancak yine de bu karşılaşmanın pek de bir tarafın ağır yenilgisiyle sonuçlanacağı düşünülememektedir.

Günümüzde gücü; özgürce eylemek, hâkimiyetimizi kendimizden başkasına devretmemek, kendinden ve kendiliğinden başka bir şeye ihtiyaç duymamak olarak ele alırsak – ki her varoluşçu düşünürün farklı felsefi yaklaşımlar sunmasına rağmen ortak bir noktada buluştukları olgu özgür olma koşuludur- gücü elinde bulunduran kişi üstinsana oranla bilge gibi görünür.

Küreselleşmiş günümüz dünyasında iş bölümünün had safhada özelleştiği ve her insanın diğerinin yetilerine muhtaç olduğu apaçıktır. Bireyselliği her anlamda yok eden eşitlik idealinin kurumsal yapılarla korunduğu, farklıya ya da farklılığın dile getirilmesine -olumlu ya da olumsuz- hem yasal hem de toplumsal müdahalenin üst seviyeye ulaştığı bu dönemde üstinsan yoluyla güce ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Özellikle psikoloji biliminin her farklı davranışa bir hastalık tanısıyla müdahale etmeye yönelik yapısı ve gelişimi, üstinsan şeklinde bir yaşam tavrını tanımsız bırakmayacaktır. Norm bir insan yaşamı belirleyip bu süreç içinde sapmalar olduğunda bunları psikolojik rahatsızlık olarak belirleyip bireyi, toplumun da desteği ile tedaviye yönlendiren bu disiplin bir üstinsan ile karşılaştığında öncelikle Narsist Kişilik Bozukluğu tanısı ve daha nice psikotik ve nevrotik tanıda bulunacaktır. Nietzsche de bunun farkındadır. Fakat yine de Nietzsche'nin söylemleri bir kez zihnimize belirince yok olacak cinsten değildir. İçten içe Nietzsche'nin üstinsanına dönüşme arzumuzu insanlık olarak Nietzsche gibi bir psikologdan gizleyemeyiz artık.

Ancak, bilgenin tavrının hâkimiyetine hizmet eden günümüz düzeninde de insan, tarihinde olmadığı kadar güçsüzleşmiş haldedir. Günümüzde insanlar neredeyse bağımsız ve tek başına bir faaliyette bulunamaz hale gelmiştir. Bu bir iktidar meselesi olmasının yanı sıra psikolojik bir olguya da işaret eder. Her birey faaliyete geçebilmek için bilgeye ihtiyaç duyar haldedir. Bilgenin yüceliğine hayranlık beslenerek gönüllü bir hâkimiyeti teslim görünse de ihtiyaçlar ve beklentiler arttıkça ve bunu karşılayabilen yeni bilgiler buldukça, bilgenin yükümlülüklerini yerine getirmesiyle elde ettiği gücü, yükümlülükleri yerine getirmesine rağmen kaybettiğini görürüz.

Çalışmamızın objektifliği açısından elzem, gözden kaçırılmaması gereken bir diğer konu da Stoacı bilgenin de Nietzsche'nin üstinsanının da idealize karakterler olduğunu unutmamak

gerektiğidir. Stoacıların tasvir ettiği bilge tam anlamıyla ne günümüzde ne de geçmişte ulaşılmış bir hedeftir. Çünkü Stoa'da insanı saf akla dönüştürme ve duygulardan arınmış hale getirmeye yönelik bir çaba vardır. Fakat duygular devreye girdiği zaman – ki girecektir- bilge, doğal olarak mentor (yönder) ya da sözde bilgeye dönüşür. Bilgenin amacı buna dönüşmek olmasa bile diğerlerinin değerlendirmesinde bilgeye yüklenen misyonlar bizi yukarıda aktardığımız bilge anlayışına götürür. Sözde bilge ve mentor olarak adlandırmak içinde gerekliliklerin çok rölâtif olduğunu görüyoruz. Eğer genel geçer bir koşul sunacaksak bunun için bilge ve bilgeyi algılayan diğer insanların *ataraksiya* olması önkoşul olacaktır. Aynı şekilde Nietzsche'nin *üstinsanı* da ne günümüzde ne de geçmişte rastlanılan bir nihayettir. Kişisel değerlendirmelerimizde rastlanıldığı düşünülen kişiler olsa da bu genel geçer bir kabule dönüşmemiştir. Bir kız çocuğunun algısında *üstinsan* olan babası toplumda aynı şekilde algılanmayacaktır. Kimileri için bilge olarak anılan kişi bir diğeri için mentor ya da sözde bilgeden öteye geçmezken, aynı şekilde kimileri için *üstinsan* olarak görülen kişi bir başkası için sıradan bir insandan öteye geçemeyecektir. Bu bağlamda aslında iki idealize insan kabulünün de bir düşünce deneyi, kişisel denetleme aracı olmaktan başka işlevselliğinin olmadığını görürüz. Bilge de üstinsan da sürekli bir güçlenme, gelişim ve kendinden başka bir şeye hâkimiyetin teslimine engel amaçlı çaba içerisindedir. Gücü erdem ve akıl olarak gören Stoacı bilge bu iki unsuru nasıl daha fazla geliştirebilirim sorusunun cevabını arayıp bu iki unsuru körelten etkenlerden nasıl arınabilirim sorularıyla her an kendini sınarken, *üstinsan* ise güç istencinin onu yönlendirdiği her durumu sonuna kadar yaşayıp yaşamadığı, kendi yaşamını sonsuz kere tekrar etmeye gönüllü olup olmadığını kendine sorup, eylemlerine şekil vererek kendini sınamaktadır.

Sonuç

Nietzsche'nin üstinsanının da Stoacı bilgenin de birer düşünce deneyi ve kişisel denetleme aracı olduğu kabulünden yola çıkarak bizler için nihayet; iki idealize karakterin ve bu iki felsefi yaklaşımın ideal birey reçeteleri olan düşünce deneylerinden hangisini seçeceğimiz olacaktır. Günümüz koşullarının bilge olarak güce ulaşmaya elverişli olduğunu kabul etsek de bir taraftan da insani kısıtlayıcıları aşmaya çalışan bilimsel çalışmalarda, filmlerde ve dizilerde toplumu oldukça etkileyen – Batman, Süpermen, Joker vb.- üstinsan örnekleri tasarlayan film şirketleri ve üstinsana yönelen birçok faaliyet söz konusudur. Ancak bir yandan da bilgenin niteliklerini olumlayan, destekleyen ve sürdürmek isteyen eğitim sistemleri, denetim mekanizmaları söz konusudur. İki yaklaşımın da kendine özel zorlukları, sorumlulukları ve etkileri vardır. En temel zorlukları da iki güç simgesinin benzer temellerden çıkmasına rağmen birbirine karşı olan savaşıdır. Bu savaş bireyselliğimiz içinde de varolan temel bir çatışmayı yansıtır. Bu savaşın iki idealize karakterin uzlaşmasıyla son bulacağı mümkün görünmemektedir. Çünkü her iki tarafın varlığı diğerinin olumsuzlamasıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hem içimizde hem de yaşamımızda devam eden bu karşılaşmada bir tarafı seçmemiz gerekecektir.

Son tahlilde karşımızda iki güçlü temelden türemiş iki *güç* ideali vardır. Bir madalyonun iki yüzü; *Bilge ve Üstinsan...* Bir bilge olmayı mı hedeflemeliyiz ya da üstinsan mı? Yoksa bilge, üstinsana ulaşmadan önce deneyimlenen bir evre midir? Ya da Üstinsan, bilge olamamanın nihai sonucu mudur?

Bu çalışmam sırasında kıymetli bilgi, birikim ve tecrübeleri ile bana yol gösterici ve destek olan değerli danışman hocam sayın Dr. Öğr. Üyesi Melike Molacı' ya sonsuz teşekkür ve saygılarımı sunarım.

KAYNAKÇA

Cicero. (2011). Yükümlülükler Üzerine. (C. C. Çevik, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Laertios, D. (2007). Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. (C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Molacı, M. (2020). Stoa Felsefesinde "Doğaya Uygun Yaşama" nın Anlamı. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 201-218.

Molacı, M. (2021a). Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Molacı, M. (2021b). Hierokles'ten Kalanlar. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Molacı, M. (2021c). Panaitios Fragmanlar. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). Tragedyanın Doğuşu. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). Ecce Homo. (T. Eraslan, Çev.) İstanbul: Sis Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2014). Böyle Buyurdu Zerdüşt. (F. Aydın, Çev.) İstanbul: Sis Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2015). İyinin ve Kötünün Ötesinde. (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2016). Şen Bilim. (A. Büyükatlı, Çev.) İstanbul: Felsefe Kulübü.

Peters, F. E. (2004). Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Ramelli, H. &. (2009). Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts,.

Seneca, L. A. (2018). Ahlak Mektupları. (T. Uzel, Çev.) İstanbul: Jaguar Kitap.

Seneca, L. A. (2019). Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine- İnziva Üzerine. (C. Çevik, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

Nietzsche and the Stoics presented two ethical theories that emerged in different time periods but had similar grounds. Stoic ethics offers an understanding of ethics in which a person is self-sufficient and able to provide her/his own peace of mind. The concept of *oikeiōsis* underlies this individual ethics. This motive, which we can define as a person's self-devotion, self-love, and natural orientation towards what is beneficial to himself, is the basic premise of the claims of Stoic philosophy in the field of ethics. *Oikeiōsis* bears a resemblance to Spinoza's *Conatus* and our survival instinct, which is now considered one of our egocentric basic instincts. However, the Stoics did not limit this motive to the individual's own self but transformed it into a theory of relationship with the other that works accordingly to this motive. In Stoic philosophy, this motive, starting from the immediate environment and spreading to all humanity, expands within a plane of belonging and turns into a cosmopolitan approach. When the Stoic thought is examined, we observe that this cosmopolitan attitude, which is thought to prioritize the other, ultimately serves *oikeiōsis*, that is, the motive of self-preservation and self-directed action. We come across another ethical approach, derived from the same source and with a completely opposite attitude, in Nietzsche's philosophy and discourses on morality, which agrees that man has a basic motive and that the ultimate goal of this motive is the individual's attainment of power. Hundreds of years after the Stoics, Nietzsche presents an ethical approach in which one turns to oneself and ultimately aims to achieve power. Will to power underlies Nietzsche's ethics. For Nietzsche, the will to power is the main purpose of one's life and the primary source of doings. In this context, Stoicism and Nietzsche's philosophy emerge as two different ethics, derived from the same source, but with completely opposite results, in terms of the tendency to create ethical systems based on a first motive. This aforementioned contrast expresses the negation of the virtues of wisdom, temperance, courage and justice, which are the basic virtues in ancient Greek thought, in Nietzsche's ethics. For Nietzsche, these virtues are the virtues that emerge as a result of a slave morality. Therefore, for the ideal person who acts with the will to power and aims to be the master instead of the slave, ancient Greek virtues are vices. Nietzsche takes an ethical approach that is the exact opposite of the Stoics, by rejecting the elements of traditional moral understanding. However, both ethical systems aim to reach the ideal person who is strong, unshakable and who survives in his best form in life. Although the implications of their moral approaches are contradictory, the source that enables them to reach these conclusions is similar.

The aim of ethical teachings is to determine how individuals should act and reach their ideal state. Therefore, when examining an ethical system, I think that the most accurate method is to concentrate on the ideal people of that system. Nietzsche's ideal man appears as the *Übermensch* (overman). In Stoic philosophy, the ideal man is called the Sage. Both idealized characters are the final results of the ethical approaches developed by the Stoics and Nietzsche. Based on that, in this study, I compared the ideal people of Nietzsche and Stoicism, namely, the Superman (*Übermensch*) and the Sage. Thus, I aimed to discuss which ethical approach could provide conformity to *oikeiōsis* or the will to power in today's conditions, and to enable readers to compare Nietzsche and Stoic ethics over these ideal people.

Both Nietzsche and the Stoics were popular among their contemporaries and they still are, besides, their popularity they have a massive impact on their readers as they help them to shape their readers' lives with their thoughts. Since the lifestyle offered by these two ethical approaches to their readers is the negation of each other, they contain completely opposite elements. On the other hand, the promise of both ethical approaches is the promise of a strong, unshakable and divine individual. Besides debating which ethical approach can deliver this promise in today's conditions, I contrasted Nietzsche's superman with the Stoic sage. Thus, I aimed to reveal the qualities of two power figures who are the antithesis and negation of each other.

In the final analysis that we convey as objectively as possible, the choice to be made between the two power figures is left to the opinion of our individuality and the personal tendencies of the reader. Our orientations and tendencies, shaped by education, lifestyle, society, family and many more, are the main source of the choice to be made between these two idealized characters. Both the sage and the superman are in an effort to prevent a constant strengthening, development, and surrender of dominance over anything other than himself. The Stoic sage, who sees the power as in the ancient Greek virtues, searches for the answer to the question of how I can develop these two elements, and tests himself at every moment with the question of how I can get rid of the factors that dull these two elements. Superman, on the other hand, tests himself with the question of whether he is willing to repeat his own life indefinitely through shaping his actions based on the will to power which directs his life. I tried to show the reader how this encounter, which will end with the affirmation of some of the readers as the sage and the other as the superhuman, has an impact on shaping the life of the reader by presenting examples on how this encounter can result in fields such as education, art and politics today. Thus, I aimed to create a basis for reflection on

whether these two different power figures, which were evaluated and affirmed within their own philosophical systems, could reach power in many areas of life. I wish it to guide all potential sages and superhumans in the light of all the information I have aimed and tried to convey.

İç Göç Sürecinde Göçmen Toplumun Dinî ve Sosyokültürel Hayatında Meydana Gelen Değişimin İlişkiler Bağlamında İncelenmesi*

Engin Aşır İNCE 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü,
Konya, Türkiye.
enginince42@gmail.com

Makale Bilgileri ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 25.03.2022

Kabul: 29.06.2022

Yayın: 30.06.2022

Anahtar Kelimeler:

Göç, Din, Kültür,
Toplum, Değişim.

21. yy. toplumsal değişimin giderek hız kazandığı ve bu değişime etki eden faktörlerin çok boyutlu hale geldiği müstesna bir zaman dilimidir. Her ne kadar günümüzde toplumsal değişimi meydana getiren faktörler çeşitlilik gösterip daha da kompleks bir hal alsada, bu faktörlerden bazıları, zaman ve mekân bakımından evrensel niteliktedir. Bu açıdan evrensel boyutlarıyla kadim bir olgu olan göç, insanlığın varoluşundan bu yana devam etmekle birlikte uzun süreli ve kalıcı etkiler bırakan bir süreçtir. Nitekim Kavimler Göçü ve Hicret hem insanlık tarihinin seyri hem de İslam tarihi açısından semboliktir.

Göçle birlikte toplumların gerek dinî hayatında gerekse topluma ait diğer kurumlarda, birbiryle ilişkili birçok değişim ve dönüşüm meydana gelmiştir. Göçün beraberinde getirmiş olduğu toplumsal dönüşümler, sosyal bilimciler açısından çeşitli araştırmaların yapılmasına zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda, yapmış olduğumuz çalışmada, göç sürecinde göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişim incelenmiştir. Fakat bu değişim, göçmen toplumla yerli halk arasında göç sonrasında cereyan eden sosyokültürel etkileşimle birlikte incelenmeye çalışılmıştır. Nitekim göçmen toplum ve yerli halk arasında göç sonrası meydana gelen sosyokültürel etkileşimler ve bu etkileşimler zemininde gelişen ilişkiler zaman zaman kültürler arasında entegrasyon ve bütünleşme ile sonuçlanırken kimi zaman da çatışmaya dönüşebilmektedir. Bu çalışma kapsamında, Konya iline Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden göç eden göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimle, sosyokültürel yapısında meydana gelen değişim bir bütün olarak ele alınmıştır. Bu iki alanda meydana gelen değişim ve dönüşümlerin arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi ile, göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimin mahiyetinin daha da iyi anlaşılması hedeflenmiştir.

Investigation of the Change in the Socio-Cultural Structure of the Migrant Community in the Context of the Relations in the Religious Life of the Immigrant Community in the Internal Migration Process

Article Info ABSTRACT

Article History

Received: 25.03.2022

Accepted: 29.06.2022

Published: 30.06.2022

Keywords:

Migration,
Religion, Culture,
Society, Change.

The twenty-first century is an exceptional time period in which social change accelerates and the factors affecting this change become multidimensional. Although the factors that bring about social change today vary and even seem more complex, some of these factors are universal in terms of time and space. In this respect, migration, which is an ancient phenomenon with its universal dimensions, has been going on since the existence of humanity, and it is a process that leaves long-term and permanent effects. As a matter of fact, the Migration of Tribes and the Hegira are symbolic in terms of the course of both human history and Islamic history.

Along with migration, many interrelated changes and transformations have occurred both in the religious life of societies and in other institutions belonging to the society. The social transformations caused by immigration have formed the basis for various researches in terms of social scientists. In this context, in our study, the change in the religious life of the immigrant community during the migration process was examined. However, this change has been tried to be examined together with the socio-cultural interaction that took place between the immigrant society and the local people after migration and the relations that develop on the basis of these interactions sometimes result in integration and union between cultures, and sometimes turn into conflict. Within the scope of this study, the change in the religious life and socio-cultural structure of the immigrant community who migrated to Konya from the Eastern Anatolia and Southeastern Anatolia Regions were discussed as a whole. By analyzing the relations between the changes and transformations in these two areas, it is aimed to understand the nature of the change in the religious life of the immigrant community better.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

* Bu makale çalışması 2019 yılında hazırlanan "İç Göç Sürecinde Göçmenlerin Dini Hayatında Değişim -Konya Örneği-" isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

GİRİŞ

Din sosyolojisi, din-toplum ilişkilerini sosyolojik yöntemle inceleyen modern ve sistematik bir toplum bilimidir (Günay, 2008). Din sorunsalını kendine özgü bir perspektif ve disiplinler arası yaklaşımla ele alan din sosyolojisi, bir yandan sosyolojik metodolojiye sadık kalırken diğer yandan da dinin doğası gereği ihtiyaç duyduğu farklı disiplinlere dair tartışmaları çalışmalarında sentezlemektedir. Böylece bu alanda yapılan tartışmalar hem objektif bir zeminde cereyan etmekte hem de dinle ilişkili diğer disiplinlerin de sürece dahil edildiği zengin bir içeriğe kavuşmaktadır (Günay, 1999).

Klasik dönem din sosyolojisi araştırmalarında ilkel ve arkaik toplumlara ait dinlerin yapısının incelenmesine öncelik verilirken süreç içerisinde, din ile ilgili çalışma sahaları genişlemiş, küresel ölçekte beşerî ve ilahî tüm dinler araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Bu süreçle birlikte, dinle ilişkili birçok konunun tartışılması da gündeme gelmiştir. Tartışılan konular arasında yer alan en önemli konu başlıklarından birisi de toplumsal değişim-din ilişkilerinin incelemesidir (Günay, 2008). Bu bağlamda, göç olgusu sosyal değişime neden olan en önemli faktörlerden birisi olarak ifade edilebilir. Göçle birlikte farklı kültürlerin etkileşimi, kırsal kültürün şehir kültürüyle bütünleşmesi gibi toplumu derinden etkileyecek faktörlerin de sürece eşlik etmesiyle, göçmen toplumun dini hayatındaki değişimi de kuşatan çok boyutlu değişimlerin gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Öte yandan, bu süreçte göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimin parametrelerinin belirlenmesi, ayrıca önem arz eden bir meseledir. Bu bağlamda bu çalışmada, gerek nedenleri, gerekse sonuçları itibarıyla çok bilinmeyenli denklemi anımsatan göç olgusundan hareketle göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişimin parametrelerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Araştırma kapsamında, din sosyolojisi açısından önemli olduğunu düşündüğünüz din-kültür ilişkileri göç zemininde ele alınmış ve göç sürecinde göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişimlere dair ilişkiler, din sosyolojisinin metodolojisi doğrultusunda tartışılmıştır.

Bu çalışmada; Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden özellikle 1980 sonrası Konya'ya göç eden göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimin incelendiği (İnce, 2019). Yüksek lisans tezi referans alınmış ve bu tez kapsamında yürütülen saha çalışmalarına ait bulgular araştırma konusu çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Bahsi geçen tezde, göçmen toplumun dini ve sosyokültürel yapısına ait değişimin parametreleri teorik düzeyde tartışmaya açılmıştır. Bununla birlikte yapılan saha çalışması kapsamında elde edilen bulgularla, teorik düzeyde ortaya atılan iddiaların test edilme imkânı bulunmuştur. Bu makalede ise saha çalışmalarına ait bulgular, bahsi geçen kurumsal yapılarda meydana gelen değişimlerin birbiriyle ilişkileri çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Bu yönüyle de çalışmanın özgün bir çalışma olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim göçü konu alan araştırmalara bakıldığında, toplumların sosyokültürel ve sosyoekonomik yapısında meydana gelen değişimi incelemeye yönelik çalışmaların ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, toplumların dinî hayatında meydana gelen değişimi inceleyen çalışmalara da rahatlıkla ulaşılabilir. Fakat bu çalışmaların bir kısmında, dinî hayat, sosyokültürel yapının bir parçası şeklinde görünüm arz etmekte ve toplumların dinî hayatında meydana gelen değişim, sosyokültürel yapıda meydana gelen değişimin bir parçası olarak incelenmektedir (Örnek, 2011). Bu durum, göçmen toplumun hem dinî hem de sosyokültürel hayatında meydana gelen değişimin bir bütün olarak incelenmesi açısından önemli bir eksikliktir. Bu çalışmada bahsi geçen eksikliğin giderilmesine katkı sağlaması adına, göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişim birbiriyle ilişkileri bağlamda bir bütün olarak incelenmesi

amaçlanmıştır.

Kuramsal Çerçeve

Değişim, eşyanın tabiatında cereyan eden külli bir kanundur. Bu kanun, toplumlara ve onu meydana getiren kurumlara da nüfuz etmiş ve topluma dinamizm katmıştır. Başka bir ifadeyle toplum ve onu meydana getiren kurumlar sürekli değişim halindedir (Suğur, 2010a). Nitekim kuramsal çerçevede bahsi geçen değişim kanunundan hareketle topluma ait kurumlara nüfuz eden ve her an devam etmekte olan değişim, karşılıklı etkileşim esasına göre göç-din-kültür öğeleri baz alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle göçmen toplumun gerek dinî hayatında gerekse sosyokültürel yapısında meydana gelen değişim, karşılıklı etkileşim esasına göre teorik düzeyde tartışmaya açılmış ve göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimle ilişkili parametreler, bu bağlamda tespit edilmiştir. Son tahlilde şu şekilde ifade edilebilir ki: Araştırma kapsamında genel anlamda göçmen toplumun dini hayatında meydana gelen değişimden ziyade daha özel kapsamda bu değişimin göçmen toplumun sosyokültürel yapısında meydana gelen değişimle ilişkisi tartışmaya açılmıştır. Bu başlık altında teorik düzeyde tartışılan ve bu tartışmalar zemininde ortaya atılan iddiaların, ampirik çerçevede nicel araştırma deseni kapsamında yapılan saha çalışmaları sonucunda elde edilen bulgularla test edilme imkânı bulunmuştur.

Göç-Din Etkileşimi

Bu bölümde, göç sürecinde meydana gelen değişimler neden-sonuç ilişkisi bağlamında tartışmaya açılmıştır. Başka bir ifadeyle dinî referanslar göçün seyrini belirlediği takdirde, bireylerin dini hazır bulunuşluk hali göç sürecinde meydana gelen değişimler açısından önemli bir faktör olarak kabul edilebilir mi? Bahsi geçen hazır bulunuşluk hali ile cereyan eden göçlerde süreçten din ve dine ait kurumlar nasıl etkilenmiştir? Sorularına teorik düzeyde yapılan tartışmalarla cevap aranmıştır. Burada ortaya atılan iddialar, saha çalışmaları kapsamında örneklem gruba uygulanan anketlere ait veri analizi neticesinde test edilme imkânı bulunmuştur.

Göç Sürecini Etkileyen Faktör Olarak Din

Toplumları ve bireyleri göçe sevk eden birçok nedenden söz edilebilir. Bu nedenler göz önünde bulundurulduğunda bunlardan birisinin de dinî referanslar olduğu ifade edilebilir. İnsanlığın tarihi seyrinde cereyan eden göçlere bakıldığında, dini hassasiyetler göçün seyrinde belirleyici bir unsur olduğu görülür. Bu hassasiyetlerden dolayı bireyler ve toplumlar göç etmiş ya da göçe zorlanmıştır. Nitekim bu zeminde cereyan eden göçlerde dini referanslar başat faktör olmasının yanı sıra göç sonucunda meydana gelen değişimlerde de belirleyici bir unsur olduğu düşünülmektedir. Başka bir ifadeyle göç sürecinde meydana gelen değişimlerle göçe neden olan faktörler arasında anlamlı bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Burada bu ilişkiler teorik düzeyde tartışmaya açılmıştır.

İslâm dinî açısından temel kaynak niteliğinde olan Kurana ve Hadislere bakıldığında, Müslümanların inançları uğruna defalarca göç etmek zorunda kaldığı ve inanmış oldukları hakikatleri daha rahat yaşayabilecek yer arayışı içinde olduğu gözlemlenebilir. Örneğin, Nisa Suresi 97. Ayet-i kerimede: "Biz yeryüzünde aciz kalan kimselerdik." diye cevap verirler. (Melekler de:) 'Allah'ın arzı geniş değil miydi ki, oraya hicret etseydiniz?' derler. İşte bunların barınacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir yerdir." ve Enfal Suresi 72. Ayet-i kerimede: "İman edip hicret edenler mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirleri barındırıp onlara) yardım edenler, işte bunlar birbirlerinin velileridirler" (Koçyiğit, 2005: 93,

185). Bu ve benzeri birçok ayet ve hadislerde yapılan teşvik ve tehditler o dönemden günümüze, Müslümanların iman ettikleri hakikatler uğrunda ihtiyaç hâlinde göç etme gerekliliği zihin dünyasında yer etmiştir (Önkal, 1998). Nitekim araştırma evrenimiz olan Konya'nın merkez ilçelerinde, çoğunluğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinden gelen gençlerin kaldığı Arapça eğitimi için tahsis edilmiş medreselerin din eğitimi konusunda kurumsal olarak yıllardır hizmet vermeleri ve özellikle de gençlerin buralarda ilim tahsil etmek amacıyla kalmaları bu başlık altında cereyan eden tartışmalar açısından da önemli bir örneklem olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim saha çalışmaları esnasında yapılan anketlerde, ankete katılan katılımcılarla yapmış olduğumuz görüşmelerde, gerek kendileri gerekse çocukları için dini daha rahat yaşayacağı ve çocuklarının daha nitelikli bir din eğitimi alacağı bir yer arayışının onları Konya'ya göç etmeye yönlendirdiğine dair cevaplarla karşılaştık. Nitekim bu nedenle göç eden bir arkadaşın, çocuğunun nitelikli bir manevî ve akademik eğitim alabilmesi için Konya'da bu şartlara uygun bir semt ve mahalleye göç etme çabası, göçmen toplum açısından dini referanslarla göç eden bireylerin varlığına işaret etmektedir. Uygulanan anketlerin sonucunda, bu konuyla ilişkili soruya verilen cevaplardan oluşan çapraz tablo analizi neticesinde, konuya dair daha somut veriler elde edilmiş olacaktır.

İslam peygamberi Hz. Muhammed döneminde dinî metinlere yönelik yorum ve anlayışın günümüzde, bağlamından koparılıp indirgemeci ve genelleyci yorum ve uygulamaları, göçün seyri açısından farklı durumların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda kırsaldan şehre göçte böylesi sonuçların karşımıza çıkması olası bir durumdur. Yıllarca kırsalda kalan ve kırsal kültürle kişiliği bütünleşmiş ve bu bütünlük içinde zihinde dindarlık inşa eden göçmen bireyler şehirde dinin farklı bir yorumunun kent kültürü ile harmanlanmış formunu kabul ve uyum sürecinde zorluklarla karşılaşabilmektedir. Hatta bu süreç zaman zaman yerli halkla ilişkiler de dindarlık ve din anlayışından kaynaklı çatışmalara dönüşmekte ve kentin periferinde gettolaşma sürecini netice vermektedir. Nitekim kente göç eden göçmen toplumun şehrin kenar mahallelerinde inşa etmiş olduğu gecekondü tipi konutlarda aynı kırsal kültürü benimseyen akraba ve hemşerileri ile kurmuş oldukları ilişki ağları, ekseriyetle şehir kültüründen izole bir yaşamın devam etmesini zemin oluşturmaktadır (Korkmaz, 2011).

Araştırma evrenimiz Konya'ya göç eden göçmen toplumun dini hayatında meydana gelen değişim açısından olaya bakıldığında, yukarıda bahsi geçen süreçlerin incelemiş olduğumuz konu ile ilişkili bazı sonuçlara ulaşılabileceği tahmin edilmektedir. Zira kent kültüründen soyutlanarak şehrin kenar mahallelerinde hayat süren göçmen toplum, göç sonrası meydana gelen olası değişimlere de direnç gösterebilmektedir. Bu durum, dinî yaşantıda meydana gelen değişime de etkileyebilmektedir. Saha çalışmalarında, Konya'nın özellikle Karatay ilçesinde kent kültürü içinde köy kültürünün etkilerinin sürdüğü kapalı toplum özelliği gösteren göçmen kitleden söz etmek mümkündür. Hazırlamış olduğumuz anket soruları arasında, göçmen toplumun şehirde yaşamış olduğu hayat şartları ile ilişkili sorulara da yer verilmiştir. Bu sorulara verilen yanıtlar ve bu yanıtlarla ilgili veri analizleri sonrasında, göçmen toplumun yaşamış olduğu hayat şartları ve dini hayatında meydana gelen değişim arasındaki ilişkileri daha somut bir şekilde anlaşılabilir olacaktır.

Toplumların Dinî Hayatında Meydana Gelen Değişim Sürecini Etkileyen Bir Faktör Olarak Göç

Dinlerin içinde doğup geliştiği coğrafyadan farklı kültür ve bölgelere yayılmasında önemli bir etkenlerden birisi de göçlerdir. Bu yayılma sürecinde tıpkı birey ve toplumların birbiriyle tanıştığı gibi dinler de farklı sosyokültürel yapılarla tanışma fırsatı bulurlar. Göçler vasıtasıyla

dinler farklı sosyokültürel yapılar ile tanışmakla kalmaz bunun yanı sıra bu süreçler de bu kültürel yapılar içinde yeniden yorumlanırlar. Esasında dinlerin varlığının devam etmesi ve farklı bölgelerde yayılabilmesi açısından bu süreçler kaçınılmazdır. Bu bağlamda aynı dinin farklı coğrafyalarda farklı yorumlarıyla karşılaşmak olasıdır. Örneğin İslam dini Mekke gibi küçük ölçekli bir coğrafya da doğan bir din olmasına rağmen süreç içerisinde dünyanın birçok ülkesine yayılmış ve yayılmış olduğu ülkelerin sosyokültürel yapılarıyla etkileşime girmiştir. Nitekim bu süreçlerde bu ülkelere ait kültürel motifler İslam kültürü ile bütünleşmiş ve zamanla da dinin özü gibi kabul görmüştür. Günümüzde İran'da ve Türkiye'de yaşanan İslam dininin hem inanç esasları hem de ibadete yönelik uygulamalardaki farklılaşmalar bu meseleye dair somut bir örnek olarak verilebilir. Bu durumu İslam'la tanışan diğer ülkeler için de ifade etmek mümkündür. İslam'ın yayılmış olduğu her ülkede dinin gerek inanca dair esasları gerekse ibadete yönelik uygulamaları o ülkenin kadim kültürü ile yeniden sentezlenip farklı bir formuyla yaşanmaktadır (Okumuş, 2006a a: 136-137).

Dinlerin, göçle birlikte farklı kültürlerle etkileşim sürecinde yaşamış olduğu değişim ve dönüşümler, dinin ortaya çıkışında var olan özellikleri muhafaza edip edememesi noktasında olumlu ve olumsuz sonuçlar barındırmaktadır. Esasında bu problem farklı ülkelerde cereyan eden göçler kadar aynı ülkede köyden kente cereyan eden göçlerde de karşımıza çıkabilmektedir. Nitekim Din, kentlin sahip olduğu sosyokültürel ve sosyoekonomik şartlarda yeniden yorumlanmakta ve kırsal kültürden farklı bir formla bireylerin zihinde yeniden inşa edilip yaşanmaktadır (Korkmaz, 2013: 385-386). Bu bağlamda çalışma kapsamında incelemiş olduğumuz göçmen toplum düşünüldüğünde, göç sürecinde aynı dine fakat farklı mezhebe mensup toplumların etkileşiminden bahsetmek mümkündür. Bu etkileşimin olası durumları ve göç sonrası göçmen toplumun dini hayatında ve sosyokültürel yapısında meydana gelen değişimle ilişkili yansımaları bu konuyla ilgili anket sorularına verilen cevapların yorumlanması ile daha da somutluk kazanacağı düşünülmektedir.

Göç, göçmen toplum açısından basit bir mekan değişimden ibaret değildir. Göçle birlikte doğup büyüdüğü ve kendisini güvende hissettiği topraklardan ayrılmak zorunda kalan bireyler, yeni tanıştığı sosyokültürel ortamda farklı zorluklarla karşılaşa bilmektedir. Göçün beraberinde getirdiği bu yeni şartlar, bireyleri bir dayanak noktası arayışına itmektir. Bu arayışlar kimi zamanda bireylerde din arayışını ve dini yeniden anlayıp yaşama ihtiyacını netice verebilmektedir. Göç konusu ile ilgili yapılan araştırmalar ve bu araştırma kapsamında elde edilen bulgular, göç sürecinde yeni bir yere yerleşmek tecrübesinin bireyleri dindarlığa sevk ettiğini ve dindarlık duygusunu yoğun bir şekilde hissettiğini bize göstermektedir (Taştan, 1993: 27-28). Söz konusu süreçleri bu çalışma konusunun öznesi olan göçmen toplumun da tecrübe etmesi olası bir durumdur. Zira kırsalın sade hayatından şehrin karmaşık yapısıyla karşı karşıya kalan göçmen bireyler, hayatlarında meydana gelen bu köklü değişim karşısında ne yapacakları hususunda çaresizlik içinde kalabilirler. Din böylesi süreçlerde kendisine sığınılacak güvenli bir adaya dönüşebilir. Nitekim göçmen bireylere uygulamış olduğumuz anket soruları arasında, göç sonrası yaşamış oldukları olası zorluklara nasıl çözüm ürettikleri ile ilişkili sorulara da yer verildi. İlgili sorulara verilen cevaplar ve bu cevaplarla ilişkili veri analizleri sonrasında, burada teorik düzeyde cereyan eden tartışmalarla ilgili daha somut bulgulara ulaşılabileceği tahmin edilmektedir.

Göçün beraberinde getirdiği başka bir sorunda, göç eden bireylerin etrafını kuşatan dini ve kültürel motiflerden uzak farklı bir sosyal evrenle karşı karşıya kalmalarıdır. Bu durum bireylerin dindarlık duygusunu ve kültürel kodlarını muhafaza etmesi konusunda kendisine yardımcı olan kontrol mekanizmalarından mahrum olmasına neden olabilmektedir. Özellikle

kırsaldan şehre göç de bu problemin ortaya çıkması daha olası bir durumdur. Zira kırsalda kendisini kuşatan dar bir çevrede hayatını idame eden bireyler mahalle baskısı olarak da ifade edilebilen kontrol mekanizmalarını daha da yoğun olarak yaşamaktadır. Göçmen bireyler göç sonrasında, şehre kıyasla oldukça dar bir mekândan ve kendisini neredeyse herkesin tanıdığı bir toplumdaki koparak, sayıları milyonlara ulaşan ve köye kıyasla tasavvurunu zorlayacak genişlikte bambaşka bir sosyal evrenle tanışmaktadır. Bireyler bu yeni sosyal evrende kendilerini daha özgür ve kayıtsız hissedebilmektedir. Bu kayıtsızlık hissi ve bireyi kuşatan kontrol mekanizmalarının şehir kültüründe görece olarak ortadan kalkması, göç eden bireylerin kültürel ve dini açıdan değişim sürecini hızlandırıp kontrolsüz bir hal almasına neden olabilmektedir. Özellikle bu süreci tecrübe eden genç kuşaklar için gerek kültürel kodlar gerekse din ile kurulan bağlar açısından daha hızlı bir dönüşümün meydana gelmesi daha olası bir durumdur. Bu yönüyle bakıldığında kırsaldan kente göçle birlikte değişim geçiren dinin bizatihi kendisinden daha çok dindarlık olarak da ifade edilebilecek din ile kurulan bağın mahiyetidir (Roy, 2003: 59). Bu süreçte göç eden bireylerden kimisi taassup ve bağnazlık olarak da ifade edilebilecek dindarlığın yerine daha mutedil bir din anlayışını hayatında tatbik ederken kimi göçmen bireylerde de bahsi geçen süreç dinin kadim gelenekle bağının kopup yerini reformist bir din anlayışının aldığı dindarlığa evrilebilmektedir.

Kültür-Din Etkileşimi

Kuramsal çerçevenin bu bölümü, çalışma konusunun bir bakıma çıkış noktası hükmündedir. Bu bölümde birbiriyle iç içe girmiş iki toplumsal kurumun karşılıklı etkileşimi teorik düzeyde tartışmaya açıldı. Bu başlıkta cereyan eden tartışmaların araştırma konusunun içeriğinin daha da iyi anlaşılması açısından ayrı bir öneme haiz olduğu düşünülmektedir.

Antik çağdan günümüze kültür kavramı hakkında farklı görüşler dile getirilmiş ve bu kavrama farklı açılardan bakılmıştır (Asadova, 2021). Burada, bu kavram çalışma konusu ekseninde din ile ilişkileri bağlamında tartışmaya açıldı. Zira toplumların sosyokültürel yapısıyla dinî yaşayışı arasındaki karmaşık ve girift ilişkiler, bu kavramın da müstakil bir başlık altında incelenmesi ihtiyacını gündeme getirdi. Bu tartışmalar esnasında kültür-din ilişkileri incelenirken iki uç görüşten kaçınıldı. Bu görüşlerden ilki, dinin kültürün bir ögesi olması iddiasıdır. Nitekim bu iddia özellikle klasik dönem sosyologlarının bazılarında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. İkincisi ise, dinin kültürü bütünüyle kuşattığı kabulüdür (Bilgin, 2013: 113). Bu çalışma çerçevesinde yapılan tartışmalar esnasında, din ve kültür kavramı için genelleme içeren ya da diğerini yok sayan yaklaşımlardan uzak durularak her iki sosyal kurumun da müstakil olarak ele alınması tercih edilmiştir. Zira kültür ve din bir bakıma hava ve su unsurlarına benzemektedir. Nasıl ki bu unsurlar yaşamakta olduğumuz fiziki evrende müstakil olarak her yere nüfuz etme eğiliminde olsa da, daha derinlemesine incelendiği zaman birbiriyle girift vaziyette hayatımıza dahil olduğunu gözlemlemek mümkündür. Başka bir ifadeyle havanın içinde su ve suyun içinde de havanın varlığından söz edilebilir. Aynen öyle de din ve kültür unsurlarının da yaşamakta olduğumuz sosyal evrenin neredeyse her alanını benzer şekilde kuşatma eğiliminde olmakla birlikte zaman zaman da iç içe geçip birbiriyle bütünleşmiş bir görünüm arz ettiğini de gözlemlemek mümkündür. Aynen yukarıdaki örnekte olduğu gibi dinin içine yerleşmiş kültürel unsurlardan ve kültür olarak bildiğimiz uygulamalarda gizlenmiş dini pratiklerden de söz edilebilir. Nitekim her iki kurumun, zaman içerisinde göç gibi farklı nedenlerle değişime maruz kalmasıyla, birbiriyle girift hal alması arasında sıkı bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Zira göç sadece birey ya da toplumların değil aynı zamanda da farklı dini ve kültürel motiflerin de taşındığı bir sosyal hareketliliktir. Bu hareketlilik neticesinde bahsi geçen kurumlar arasında etkileşimin meydana gelmesi

kaçınılmaz bir durumdur.

Kültürün Dinî Hayat Üzerine Etkisi

Yukarıda da belirtildiği gibi, sosyal olaylarda karşılıklı etkileşim kaçınılmazdır. Bu olaylar, tek bir nedenle izah edilmesi mümkün olmayan çok bilinmeyenli denklemi anımsatırlar. Sosyal olayları indirgemeci bir yaklaşımla ve tek bir nedenle izah etme çabası sosyolojik metodoloji açısından çok sağlıklı gözükmemektedir. Bu açıdan sosyal bilimciler toplumsal kurumların birbiriyle etkileşim halinde olduğu gerçeğini benimsemektedirler. Bu bağlamda, toplumsal yapıyı kuşatma iddiasında olan kültürel unsurların sosyal yapıya ait diğer bir kurum olan din ile ilişkili unsurları da kuşatma eğilimi bu meselenin doğasında var olan bir hakikattir (Er, 2008: 403).

Nitekim dini pratikler toplumlarda hâkim olan sosyokültürel yapının etkisi altında kalabilir. Başka bir ifadeyle popüler kültür dinî yaşayış üzerinde dönüştürücü güce sahip olabilir ve dini hayat bu kültürün etkisiyle şekillenebilir. Bu bağlamda, toplumlarda sosyokültürel yapının hâkim olduğu ve insanların dini pratiklerden daha çok kültürel unsurlara rağbet ettiği dönemlerde, hâkim olan kültürel kodlar gerek kamusal gerekse toplumsal alanda din ve dindarlık üzerinde dönüştürücü etkiye sahip olabilir (Okumuş, 2016: 276). Nitekim araştırma konusu kapsamında yapılan gözlem ve incelemeler sırasında, göçmen toplumun dini bayram merasimleri ile geleneklerine dayanan bazı uygulamaların iç içe girmesi hatta geleneklere dayanan bu uygulamaları dini bir ibadet hassasiyetinde icra edilmesi, kültür ve gelenekten gelen motiflerin dini ritüelleri kendi deseniyle şekillendirme eğiliminde olmasına örnek olarak verilebilir. Zira gelenek din gibi algılanmakta ve tatbik edilmektedir.

Dinin Kültürel Hayat Üzerinde Etkisi

Dinler, toplumsal ve bireysel hayatı düzenleyen emirler içeren ve sosyal yapıyı inşa etme iddiası olan kurumsal yapılardır. Bu yönüyle de, dinlerin sosyal hayatı kuşatma eğiliminde olduğu ifade edilebilir. Bahsi geçen durumla İslam dini özelinde de karşılaşmak mümkündür. Zira İslam dinine baktığımızda, neredeyse toplumsal ve bireysel hayatın tamamını ilgilendiren düzenlemelerle karşılaşmak mümkündür. Dinlerin sadece bireylerin vicdani ile sınırlı olmayıp sosyal hayata müdahale eden yapısı sosyokültürel hayatı düzenleme potansiyeli taşıyan bir durumdur. Nitekim Arap Yarımadasında ortaya çıkan İslam dininin kendi örf ve adetlerine taassup derecesinde bağlı bir toplumda yapmış olduğu inkılap, bireylerin sadece inancını değil aynı zamanda kadim geleneklerini de etkileyen kapsamlı bir toplumsal dönüşümdür (Er, 2008: 404).

Genel olarak dinlerde ve İslam özelinde bakıldığında dinlerin, toplumların gündelik hayatından, konuşulan dili ifade etme şekline, aile içi ilişkilerden, mimariye neredeyse sosyal hayatın tüm kurumlarında dönüştürücü özelliğini rahatlıkla gözlemlemek mümkündür. Bu açıdan dinler toplumlarda revaçta olduğu dönemlerde sosyokültürel yapı üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olmuşlardır (Freyer, 1964: 75). Nitekim İslam tarihinde “Asr-ı Saadet” olarak kabul gören ve İslam dininin bir en parlak dönemi olarak ifade edilen süreç bu meseleye örnek olarak verilebilir. İslam dininin Arap toplumunda ortaya çıktığı bu döneme bakılırsa süreç içerisinde Arap toplumunun sosyokültürel yapısında köklü değişimlerin meydana geldiğini ifade etmek mümkündür. Zamanla bu coğrafyada hâkim olan dini yapının toplumun başta kadim gelenekleri olmak üzere hukuk sisteminden, mimari yapısına kadar bir çok kültürel alanda köklü değişimlere neden olduğunu ifade etmek mümkündür (Okumuş, 2006b: 333-334). Bu bağlamda dinlerin revaçta olduğu tarihsel dönemler göz önünde

bulundurulduğunda, dinlerin toplumların kültürel yapısını etkisi altına alıp, bu yapılar üzerinde dönüştürücü gücüne şahit olmak mümkündür.

Göç ve Kültür

Göçün, toplumların hem dini hem de kültürel hayatında değişim ve dönüşüme neden olan bir sosyal hareketlilik olduğu daha öncesinde de ifade edildi. Kuramsal çerçevede öncelikli olarak göç-din etkileşimi başlığı altında, göç sürecinde göçmen toplumun dini hayatında meydana gelen değişimin parametreleri tartışmaya açıldı. Bu başlıkta ise diğer bir sosyal kurum olarak kültür ve kültürün bileşenleri olan dil ve etnisite göç sonrası meydana gelen değişimle ilişkili olarak incelenmeye çalışıldı.

Kültürel Etkileşim ve Çok Kültürlülük

Küreselleşmenin beraberinde getirdiği en önemli sonuçlardan biri de dünyanın adeta bir köy şekline dönüşmüş olmasıdır. Gelişen teknoloji ile birlikte yaygın hale gelen kitle iletişim araçları ve başta savaşlar olmak üzere küresel çapta göçlere neden olan felaketler dünyanın farklı yerlerindeki kültürlerin birbiriyle tanışmasını hızlandırmıştır.

Bugün sayıları milyonlara ulaşan kitleler, yaşamış olduğu iç savaş ve zulümlerden dolayı vatanlarını terk etmek zorunda kalmaktadır. Milyonlarca insanın ülkelerinden göç etme serüveni kıtaları aşan kitlesel hareketlere dönüşmekte ve bu durum kıtalar arası kültürel etkileşimi netice vermektedir. Bu etkileşimler, ulus devletten çok kültürlü toplumlara geçiş sürecini hızlandırmaktadır (Suğur, 2010b: 113). Farklı ulusları bağrına basan Anadolu toprakları, kadim dönemlerden bugüne muhtelif kültür ve medeniyetlere beşiklik yapmış ve bu medeniyetlerin zengin kültürel mirasları ile günümüze kadar ulaşmış zengin bir coğrafya olarak bilinmektedir (Emekli, 2005: 103). Anadolu coğrafyası geçmişten günümüze başta savaşlar olmak üzere farklı nedenlerle ortaya çıkan göçler neticesinde birçok insanın göçle mesken ikinci bir yurt hükmündedir. Göçler neticesinde bu topraklarda farklı toplumlar birlikte yaşamış ve bu birliktelikler kültürler arası etkileşime zemin olmuştur. Süreç içinde kültürler arası etkileşim bazen kültürel zenginliğe dönüşürken bazen de çatışmayı netice vermiştir. Bu bağlamda araştırma evrenimiz olan Konya, farklı toplumlara ve bu toplumlara ait sosyokültürel yapılara ev sahipliği yapmış göçlerle şekillenmiş bir Anadolu şehridir. Şimdiye kadar cereyan etmiş olan göçler ve kurulan medeniyetler, şehrin sosyokültürel dokusu kadar dinî yapısının şekillenmesinde de önemli etken olmuştur. Nitekim bu çalışma kapsamında, iç göç sürecinde göçmen toplumun dinî ve kültürel hayatında meydana gelen değişim ve bu değişimlerin birbiriyle ilişkileri Konya evreninde tartışmaya açılarak ilgili literatüre katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Etnisite

Göç-din etkileşimi başlığı altında yapılan tartışmalarda göç etme eyleminin göçmen bireylerde dine yönelme duygusu pekiştirdiği ifade edildi. Ayrıca göç öncesi sahip olduğu fakat farkında olmadığı dini değerler konusunda farkındalık oluşturduğu hususuna dikkat çekildi (Taştan, 1993: 27-28). Nitekim bu durum sadece dindarlık duygusuna has olmayıp aynı zamanda etnik kimlik konusunda da karşılaşılması muhtemel bir durumdur. Başka bir ifadeyle bireylerin doğup büyüdüğü topraklarda kişiliğinin bir parçası haline gelen fakat farkında olmadığı birçok değeri göç sürecinde keşfetmeye başlar ve bu değerlere dair farkındalık oluşturur. Zira insan zihni, tekdüze bir hayatta sıradan hale gelmiş ilişkilerden ziyade farklı bir çevrede öteki ile kurmuş olduğu ilişkiler yoluyla farklılıkları anlamlandırır. Farklılıkların hayatına dahil olması ve onları keşfetme çabası kendini ötekinden ayıran özellikleri keşf

ermesine zemin olur. Bu açıdan göç kişinin farklı bireyler tanıyarak, yeni ortamlar keşfederek kendisini tanımasına zemin olan önemli bir etkidir (Korkmaz, 2011: 75). Zira göç sonrasında yıllarca yaşadığı ve bir bakıma kişiliği ile özdeşleşmiş toprakları terk etme ve yeni bir yer edinme durumu göçmen toplum için sıra dışı bir tecrübedir. Nitekim bu durumla köyden kente ya da ülkelere arası göçlerde daha da bariz bir şekilde karşılaşmak mümkündür. Göç eden bireyler böylesi bir göç tecrübesiyle yaşamış olduğu topraklarda daha önce hiç görmediği ve tanımadığı etnisiteleri ve sosyokültürel yapıları görme ve onlarla tanışma fırsatı bulur. Bu süreçler farklılıkları keşfetme ve farkındalığı artırmak açısından önemli bir fırsattır. Öte yandan bahsi geçen süreç göçmen bireylerin hem kendisini hem de ötekisini tanıma avantajlarının yanı sıra zaman zaman da bahsi geçen farklılıkların neden olduğu çatışma durumları ile ilgili dezavantajları da içinde barındırmaktadır. Ayrıca bu çatışma durumları bireyin dindarlık duygusunu daha da yoğun bir şekilde yaşamasına zemin olabilmektedir. Zira göç sürecinde, bireyin sahip olduğu değerlerden dolayı ortaya çıkan çatışmaların sonucu olarak yaşamış olduğu sıkıntılarda din güvenli bir liman ve dayanak noktası olabilmektedir (Çelik, 2008: 141). Öte yandan bu süreçler, bireyin dinle bağını zayıflatabilir. Özellikle din, yerli halkla göçmen toplum arasında ortak bir değerse bu durumun ortaya çıkması daha da olasıdır. Zira göçmen bireyler aynı dine mensup yerli halk tarafından dinin gerektirdiği hoşgörü yerine bazı sıkıntılara maruz kalması, dine karşı duygusal bir tepkiye dönüşebilir. Bahsi geçen süreçler göçmen bireyin zamanla dinden uzaklaşmasını ve din ile bağlarını koparmasını netice verebilir. Hazırlanan anket soruları arasında, göç sonrasında etnisite konusunda sıkıntı yaşama durumları ile dini yaşantıdaki değişim durumları arasındaki ilişkiyi test etme imkânı bulabileceğimiz sorulara da yer verildi. İlgili verilere ait çapraz tablo analizleri neticesinde bu başlıkta teorik düzeyde incelenmeye çalışılan olası durumların birbiriyle ilişkileri daha da somutluk kazanacağı tahmin edilmektedir.

Dil

Kültür kavramına yönelik incelemelerde, toplumların konuşmakta olduğu dilin, önemli bir kültür ögesi olduğu ve kültür taşıyıcı özelliği vurgulanmıştı. Nitekim dil toplumlara ait sosyokültürel yapının kuşaktan kuşağa aktarılmasında kilit rol icra eden ve kültürün gelişmesine katkı sağlayan önemli bir araçtır. Dile farklı bir hususiyet kazandıran bir diğer özelliği ise şudur: İnsanları diğer canlılardan ayıran, sevmek ve nefret etmek gibi duygular dil yoluyla ifade edilmektedir. Dilde var olan bu özellik bir yandan kültürü zenginleştirmekte diğer yandan da onu insan toplumlarına özgün kılmaktadır. Bir yönüyle dil kültürü cisimleştirmektedir (Dönmezer, 1998: 110-111).

Dilin kültürü taşıma işlevi ile birlikte göz ardı edilmemesi gereken bir diğer özelliği de bireyler arasında iletişim sağlama ve duygu transferi işlevidir (Kartarı, 2014: 157). Nitekim dilin bu işlevi çalışma konusu açısından da önem arz etmektedir. Zira bu işlev, bireyin başta göç olmak üzere farklı nedenlerle karşılaşmış olduğu yeni sosyokültürel ortama uyum sağlama sürecinde hayati bir öneme sahiptir. Bilhassa göç eden toplum ve yerli halkın konuşmuş olduğu dilin birbirinden farklı olması ve bu durumun her iki topluma ait bireyler arasındaki iletişime yansımaları, çalışmamız açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, anket soruları arasında, göçmen toplumla yerli halk arasında konuşulan dilin farklı olmasından kaynaklı yaşanan sorunlarla dini hayatta meydana gelen değişim arasındaki ilişki durumlarını test eden sorulara da yer verilmiştir. Bu sorulara ilişkin çapraz tablo veri analizleri neticesinde, dini ve kültürel hayatta meydana gelen değişimin parametreleri açısından daha somut bulgulara ulaşılabileceği tahmin edilmektedir.

Literatür Taraması

Göç olgusu, gerek sosyal bilimlerde, gerekse sosyoloji özelinde bir çok araştırmaya konu olmuş ve araştırmacıların ilgisini çekmeyi başarmıştır (Ekici ve Tuncel, 2015: 20). Bu başlıkta konuyla ilgili yapılmış çalışmalardan bazılarının içeriğine dair bilgilerin paylaşılması suretiyle, ilgili literatür hakkında bilgilendirme yapılması hedeflenmiştir.

Göç sürecinde, göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişim ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında; Sosyo-Kültürel Değişme ve Kimlik Sorunu Çerçevesinde Kayseri'nin Ömerhacılı Köyünden Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Göçmen İşçilerin Dinî Yaşayışlarına Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma isimli eser, ülkemizde din sosyolojisi kapsamında yapılan çalışmalar arasında ilklerden sayılabilir. Bu eser, Abdulvahap Taştan tarafından 1993 tarihinde doktora çalışması olarak yapılmış, 1996 yılında basılarak literatürde ilk olma özelliğini de elde etmiştir (Bolat, 2013:7). Bu çalışma ekseninde yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen bulgular göz önünde bulundurulduğunda; göç sürecinde göçmen toplumun dinî hayatında, hem ilgi düzeyinde hem de pratik düzeyde bir artışın söz konusu olduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte kimlikle özdeşleşmiş olan din ile ilgili algı noktasında farklılaşma ve bütünleşme noktasında diyalektik bir ilişkiden söz edilebilir. Bunun yanı sıra göçmen toplumun göç sürecindeki aile yapısında da bir farklılaşmanın olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda, Taştan göç sürecinde göçmen toplumda çekirdek aile yapısının benimsendiğinden söz etmekte ve baba otoritesinin giderek zayıfladığına, kadının ailedeki konumuyla ilgili değişimin meydana geldiğine, çocuğa verilen değer arttığına dikkat çekmektedir. Ayrıca Taştan çalışmasında; göçmenlerde sosyal yaşam biçimlerinde de değişimlerin meydana geldiğini de tespit etmektedir (Taştan, 1993: 158-160).

Bu alanda yapılmış bir diğer araştırma da İsveç'te yaşayan Kulu'lu göçmenlerin dinî hayatında meydana gelen değişimin incelendiği, Arif Korkmaz tarafından kaleme alınan Göç ve Din adlı doktora çalışmasıdır. Araştırmanın kavramsal çerçevesinde göç, din ve değişim kavramları analiz edilmiş, kuramsal çerçevede ise göç-din etkileşimi bağlamında, göç sürecinde göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişime ait parametreler karşılıklı etkileşim esasına göre incelenmiştir (Korkmaz, 2011: 7). Göç sonrası göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimin, İsveç'te yaşayan Kulu'lular ile Konya'da yaşayan Kululular'ın dinî hayatları karşılaştırmalı olarak incelendiği bir araştırma stratejisi takip edilmiştir. Araştırma kapsamında yapılan anket, mülakat ve gözlemler sonucu elde edilen bulgular neticesinde farklı değişkenlere bağlı olarak, göç sürecinin İsveç'te yaşayan Kululuların dinî hayatını olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir (Korkmaz, 2011: 397-398).

Ünal Yeşiloğlu tarafından yapılan çalışmada ise, Ankara'nın Keçiören ilçesine bağlı Esertepe semtine, Erzincan ve Erzurum'dan göç eden göçmenlerin dinî ve sosyal hayatında meydana gelen değişim birlikte incelenmiştir. Araştırma konusu nicel yaklaşım esas alınarak tartışmaya açılmış ve bu bağlamda anket, mülakat ve gözlem tekniklerine başvurulmuştur (Yeşiloğlu, 2006: 9-10). Yapılan bu çalışmanın sonuç ve değerlendirme bölümüne bakıldığında; göçmen toplumun şehre göç etme sürecinde kırsal kültürün izlerini taşıyan sosyal ve dinî hayatta birtakım değişimlerin meydana geldiğini ve şehir kültürü içinde yeniden yorumlandığını ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda, şehir hayatının beraberinde getirmiş olduğu yeni şartlar göçmen toplumun ibadetlerini etkilemekte ve ibadetlere katılım oranı azalmaktadır. Bununla birlikte kırsaldan şehre göç eden göçmen toplum, değişen şartlara uyum sağlamaya gayret etmekte ve şehrin imkânlarından faydalanmaya çalışmaktadır. Şehir kültürü; sosyal ve dinî hayatı etkilediği gibi geleneksel aile yapısını ve komşuluk ilişkilerini de

etkilemektedir. Bu durumun bir yansıması olarak kız çocuklarının okula devamı hususunda bir artışın olması, kadının sosyal hayatta daha aktif görev alması gibi geleneksel aile yapısında birtakım değişimler meydana gelmektedir (Yeşiloğlu, 2006: 97-100).

Göç ve Din isimli Servet Örnek'in yapmış olduğu yüksek lisans tez çalışmasında, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden Antalya il merkezine yerleşmiş olan göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişim incelenmiştir. Örnek; göç üzerine yapılan çalışmalarda, göçün sosyokültürel ve sosyoekonomik yapılarda meydana getirdiği değişimle ilgili incelemelerin daha ön planda olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim göçmen toplumların dinî hayatında meydana gelen değişimle ilgili incelemelerin bahsi geçen sosyal kurumlarda meydana gelen değişimle ilgili incelemelerin gölgesinde kaldığı tespitinde bulunmuştur. Bu tarz yaklaşımların, göç sürecinde göçmen toplumun dinî hayatında meydana gelen değişimle ilgili derinlemesine çalışmalara olan ihtiyacı netice verdiği dikkat çekmiştir (Örnek, 2011:1). Yapılan çalışmada göç sürecinde göçmen topluma ait sosyal kurumlarda meydana gelen değişim bir bütün olarak incelenmiştir. Bu bağlamda, göç sürecinde göçmen toplumun dinî tutumlarında meydana gelen değişimin düşük düzeyde olduğu tespitine yer verilmiştir. Çalışmanın sonuç ve öneriler bölümünde, göçmen toplumun dinî tutumlarında meydana gelen değişimle ilgili tespitlerin yanı sıra göçmen topluma ait sosyokültürel ve sosyoekonomik yapılarda meydana gelen değişimle ilgili tespitlere de yer verilmiştir (Örnek, 2011:73).

Bu alanda yapılmış bir diğer çalışma da, Sosyal Hareketlilik ve Dinî Hayatta Farklılaşma - Gerdibi Köylüleri Örneği isimli Abdullah Özbolat'ın (Dindarlık merkeze alınmış) kaleme almış olduğu doktora çalışmasıdır. Çalışma, iki bölümdür. Birinci bölüm; kavramsal ve kuramsal çerçeveden oluşmaktadır. Kavramsal çerçevede, araştırma konusu ile ilgili kavramlar teorik düzeyde ele alınmıştır. Bu bağlamda; sosyal tabakalaşma, tabakalaşma sistemleri, statü, sosyal hareketlilik, sosyal kapanma, sınıf hiyerarşisi, habitus kavramları üzerinde durulmuştur. Çalışmanın kuramsal çerçevesinde ise, "Statü Elde Etmede Sosyalleşme Modeli, Eğitimin Hareketliliğe Yansıması, Dindarlığın Farklılaşması" başlıkları kuramsal boyutta tartışmaya açılmıştır. Bunun yanı sıra "Sosyal Hareketlilik", "Tabakalaşma" ve "Dindarlık" gibi başlıklarla ilgili kuramsal yaklaşımlara yer verilmiştir. İkinci bölüm; "Bulgular ve Yorumlar" başlığı altında incelenmiş ve din ve dindarlık olgusunda meydana gelen farklılaşmalar bulgular üzerinden tartışmaya açılmıştır. Bu bölümde; din ve dindarlık olgusunun hangi değişkenlere bağlı olarak değişime uğradığı araştırılmış, coğrafi hareketlilik ve eğitim yoluyla hareketlilik sürecinin dindarlık üzerinde ne tür farklılaşmalar meydana getirdiği incelenmiştir (Bolat, 2013). Çalışmada, sosyal hareketlilik türleri olan coğrafik hareketlilik ve eğitim yoluyla hareketlilik sürecinin dindarlığın inanç, pratik ve toplumsal etki boyutlarında meydana getirdiği farklılaşma, Gerdibi köylülerinden tesadüfi yöntemle belirlenen örneklem grup üzerinden incelenmiştir. İnceleme neticesinde bahsi geçen hareketlilik sürecinin, Gerdibi köylüleri örneğinde dindarlıkta farklılaşmaya neden olduğu görülmüştür (Özbolat, 2011).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan Batıya Yönelen Göçlerin Toplumsal Sonuçları (1984-2006) isimli Deniz Zeyrek tarafından kaleme alınan çalışmada, zorunlu göçler incelenmiş ve bu göçler sonucunda hem göç edilen mekan, hem de göç sonucunda ulaşılan mekan da meydana gelen değişim kentleşme bağlamında tartışmaya açılmıştır (Zeyrek, 2010). Bu çalışmada göçmen toplumun sosyokültürel yapısında meydana gelen değişime dair incelemenin daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.

Göç, Kültürel Farklılık ve Kentleşme sürecinde Bolvadin ilçesi Ağılönü Örneği ve Din adlı Saide Tellilerin yapmış olduğu çalışmada göç, kentleşme, din ve kültürel değişim kavramları

üzerine yapılan tartışmalara ulaşmak mümkündür. Ağlönü, kültürel değişim çerçevesinde etnoğrafik, antropolojik ve sosyolojik açıdan ele alınmıştır (Tellier, 2006). Bu çalışmada göçmen toplumun sosyokültürel yapısında meydana gelen değişime dair incelemenin daha ön planda olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Göç ve Sosyo-Kültürel Değişim: Kastamonu İli Azdavay İlçesi Sabuncular Köyü Sosyo-Kültürel Yapısında Göç Nedeni ile Yaşanan Değişim Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Çalışma isimli yüksek lisans tezinde göç eden sabuncu köyü sakinlerinin göç ederken beraberinde götürmüş olduğu kültürel değerleri şehir hayatında yaşama gayreti ve serüveni incelenmektedir. Ayrıca bu tezde göçle birlikte köy hayatını bırakıp şehre yerleşen göçmen toplumun sosyokültürel yapısında meydana gelen değişim farklı boyutlarıyla tartışmaya açılmıştır. Çalışmada göç sürecinde genç kuşakların gelenekleri ile ilişkisi ve göç edilen mekân olarak köyün süreçten nasıl etkilendiği gibi sorulara da cevap verilmektedir (Demir, 2008).

Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme isimli doktora çalışmasında kadın dindarlığı dini ritüellere katılım ekseninde ele alınmıştır. Dış göç sürecinde göçmen kadınların dini ritüellere katılımında meydana gelen dönüşüm Boğazlıyan kasabası ile Amersfoort şehri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu çalışmada teorik düzeyde göç, din ve cinsiyet olguları arasındaki ilişki araştırma konusu kapsamında ele alınmıştır. Pratik düzeyde ise göçmenlerin yeni sosyokültürel ortama uyum sağlama durumu ile geleneksel özelliklerini devam ettirme çabaları kıyaslamalı bir biçimde tartışmaya açılmıştır (Şahin, 2008).

Kentleşme Bağlamında Göçün Yol Açtığı Toplumsal Sorunlar başlıklı tezin konusu, göç sürecinde göç alan şehirlerde meydana gelen değişim ve göçmen toplumun karşılaştıkları problemlerdir. Bu bağlamda göçün sonucu olarak şehirleşmenin toplumda ve sosyal yapıda meydana getirmiş olduğu dönüşümler çalışma ekseninde tartışmaya açılmıştır (Altuner, 2009).

Sonuç olarak: Bu bölümde, araştırma konusu ile ilişkili olduğu düşünülen yüksek lisans ve doktora tezlerine ulaşılmaya gayret edildi ve bu çalışmaların ilgili literatüre sağlamış olduğu katkılara ilişkin tespitlere yer verildi. Bu bağlamda ülkemizde cereyan eden göçlere ilişkin çalışmalara bakıldığında bu çalışmaların bir kısmında, araştırmacıların göç sürecinde göçmen toplumun sosyokültürel yapısında meydana gelen değişime odaklandığını ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte göçmen toplumun dini hayatında meydana gelen değişim odaklı çalışmalara ulaşmak da mümkündür. Bu çalışma da göçmen topluma ait her iki kurumda meydana gelen değişim karşılıklı ilişkiler bağlamında ele alınarak ilgili literatüre katkı sağlanması hedeflenmiştir. Bu çalışmanın, 2019 senesinde yapmış olduğumuz yüksek lisans tezi referans alınarak hazırlandığını burada tekrar hatırlatmak da fayda vardır.

Yöntem

Sosyolojik metodoloji üzerine tartışma yapma, din sosyolojisindeki değişmez temalardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern toplumun çoğulcu ve küresel karakteri ve dinlerin eş zamanlı olarak geçirmekte olduğu derin dönüşümler, dinin sosyolojik incelemesi için uygun yöntemi bulma hususunda araştırmacıları farklı arayışlara itmektedir (Clarke, 2011). Nitekim Bir araştırma için tercih edilecek yöntemin araştırma konusunun doğasına ve amacına uygun olması hedeflenen sonuca ulaşılması açısından önemli bir husustur. Bununla birlikte bir araştırma için tercih edilen yöntemin felsefi bir arka plana sahip olduğunu da göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda nitel ve nicel araştırma desenlerindeki farklılaşmayı, temelinde yatan felsefi düşüncede aramak gerekir. Zira nicel araştırma pozitivist yaklaşıma, nitel

araştırma ise yorumlayıcı yaklaşıma dayanan düşünce geleneğinden beslenir (Taş, 2018: 159-160).

Bu araştırmaya yön veren tez çalışmasının, nicel araştırma deseni esas alınarak yapıldığını ve nicel araştırmalarda sıklıkla karşımıza çıkan anket tekniğine başvurulduğunu ifade etmek mümkündür. Nicel araştırmalarda sosyal olgular, sayısal verilerin istatistiksel çözümlenmeleri doğrultusunda incelenmektedir. Bu çözümlenme sürecinde olgular arasındaki neden-sonuç ilişkilerinden yola çıkarak sosyal düzenin kanunları keşfedilmeye çalışılır (Şavran, 2009: 79-80). Bu bağlamda, araştırma evrenimiz olan Konya'nın merkez ilçelerinden seçilen 555 kişilik örneklem gruba uygulanan anket verilerine ait bulgular bu çalışma kapsamında yeniden yorumlanmıştır. Uygulanan anketlerin sonucunda elde edilen verilerin analizleri SPSS 25 (IBM Corp. Released 2017. IBM SPSS Statistics for Windows, Version 25.0. Armonk, NY: IBM Corp.) programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Gruplardaki dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını test etmek için bir dizi ki kare analizi yürütülmüştür. Bütün analiz sonuçları için anlamlılık düzeyi $p < .05$ olarak belirlenmiştir. Bu veriler doğrultusunda göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişimler arasındaki ilişkilerin yorumlanmasında bize fikir verecek çapraz tablo veri analizlerine ulaşılmıştır. Bu analizlerin sonucunda, teorik düzeyde tartışılan hususlar somut veriler ile test edilme imkânı bulunmuştur. Göçmen toplumda dindarlığın ölçülebilir boyutlarından biri olan ibadet boyutu ile sosyokültürel yapının toplumsal ilişkilere yansıyan dil, etnisite, kültüre bağlılık ve gelenek gibi boyutu birlikte incelenerek somut bulgulara ulaşılmıştır. Yapılan çapraz tablo analizleri neticesinde elde edilen bulgular, göçmen toplumun sosyokültürel ve dinî hayatında meydana gelen değişimler arasında anlamlı ilişkilerin varlığını bize göstermektedir.

Bulgular

Çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği gibi bu araştırmanın temel amacı: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden özellikle 1980 sonrası Konya'ya göç eden göçmen toplumun dini ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişimlerin birbiriyle ilişkileri bağlamında tartışılmasıdır. Bu bölümde yapılacak incelemelerde, konuyla ilgili daha önce hazırlanmış olduğum yüksek lisans tezine ait anket verilerinden faydalanılmıştır. Ankete katılan örneklem gruba ait demografik özellikler başta olmak üzere birçok veriye (İnce, 2019) ilgili tezdin ulaşmak mümkündür. Burada paylaşılan tablolar bu araştırma konusu kapsamında ilgili teze ait anket veri seti referans alınarak yeniden hazırlanmış ve bu çalışma çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır.

Tablo 1. Katılımcıların Kültüre Uyum Sağlama Durumları ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Kültüre Uyum Sağlama Düzeyi	Benzerlik vardı, sağladım.	n	61	12	127	200	19.42 0 p =.004
		%	34.9	20.7	39.4	36.0	
	Benzerlik vardı, ama geç sağladım.	n	28	16	49	93	
		%	16.0	27.6	15.2	16.8	
	Benzerlik yoktu, uyum sağladım.	n	44	18	52	114	
		%	25.1	31.0	16.1	20.5	
	Benzerlik yoktu, uyum sağlayamadım.	n	42	12	94	148	
		%	24.0	20.7	29.2	26.7	
Toplam	n	175	58	322	555		
	%	100.0	100.0	100.0	100.0		

Katılımcıların kültüre uyum sağlama durumlarına göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(6) = 19.420$, $p < .01$). Tablo X'ten de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda en büyük oranı (% 34.9, $n = 61$), "Kültürel benzerlik vardı ve kültüre uyum sağladım." seçeneğini işaretleyenler oluşturmaktadır. İbadet sıklığı azalanlarda ise en büyük oranı (% 31, $n = 18$) "Kültürel benzerlik yoktu ama uyum sağladım." seçeneğini işaretleyenler oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Tablo 1 incelenebilir.

Tablo 2. Katılımcıların Türkçe Bilmenin Getirdiklerine İlişkin Algıları ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Türkçe Bilmenin Getirdiklerine İlişkin Algılar	Biliyordum, uyum sağladım.	n	104	20	207	331	25.32 7 p =.000
		%	59.4	34.5	64.3	59.6	
	Biliyordum, uyum sağlayamadım.	n	47	25	59	131	
		%	26.9	43.1	18.3	23.6	
	Bilmiyordum, uyum sağlayamadım.	n	19	9	35	63	
		%	10.9	15.5	10.9	11.4	
	Bilmiyordum, uyum sağladım.	n	5	4	21	30	
		%	2.9	6.9	6.5	5.4	
Toplam	n	175	58	322	555		
	%	100.0	100.0	100.0	100.0		

Katılımcıların Türkçe bilmenin getirdiklerine ilişkin algılarına göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(6) = 25.327, p < .001$). Tablo X'ten de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda en büyük oranı (% 59.4, n = 104), "Türkçe biliyordum ve uyum sağladım." seçeneğini işaretleyenler oluşturmaktadır. İbadet sıklığı azalanlarda ise en büyük oranı (% 43.1, n = 25) "Türkçe biliyordum ama uyum sağlayamadım." seçeneğini işaretleyenler oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Tablo X incelenebilir. Ayrıntılı bilgi için Tablo 2 incelenebilir.

Tablo 3. Katılımcıların Geleneklerine Bağlılıklarına İlişkin Değişim ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Geleneklerine Bağlılıklarına İlişkin Değişim	Bağlılığım arttı	n	26	8	26	60	19.7
		%	14.9	13.8	8.1	10.8	
	Bağlılığım azaldı	n	45	19	54	118	78
		%	25.7	32.8	16.8	21.3	<i>p</i>
	Değişim olmadı	n	104	31	242	377	=.00
		%	59.4	53.4	75.2	67.9	1
	Toplam	n	175	58	322	555	
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların geleneklerine bağlılıklarına ilişkin değişime göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(6) = 19.778, p < .001$). Tablo X'ten de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda en büyük oranı (% 59.4, n = 104), geleneklerine bağlılıklarında değişim olmayanlar oluşturmaktadır. İbadet sıklığı azalanlarda ise en büyük oranı (% 53.4, n = 31) benzer şekilde geleneklerine bağlılıklarında değişim olmayanlar oluşturmaktadır. Ancak diğerlerinden farklı olarak, ibadet sıklığı değişmeyenlerde, geleneklerine bağlılığında değişim olmayanlar çok daha büyük bir oranı oluşturmaktadır (% 75.2, n= 322). Ayrıntılı bilgi için Tablo 3 incelenebilir.

Tablo 4. Katılımcıların Yerel Halk ile Sorun Yaşama Durumu ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Etnik Kimlikten Dolayı Yerel Halk ile Sorun Yaşama Durumu	Evet	n	80	27	140	247	.339
		%	45.7	46.6	43.5	44.5	
	Hayır	n	95	31	182	308	<i>p</i>
		%	54.3	53.4	56.5	55.5	=.84
	Toplam	n	175	58	322	555	4
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların etnik kimlikten dolayı yerel halk ile sorun yaşama durumuna göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > .05$). Tablo 4'ten de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda, azalanlarda ve değişim olmayanlarda, sorun yaşayan ve yaşamayan katılımcı oranları birbirine çok yakındır.

Tablo 5. Katılımcıların Geleneklerinin Değişimi ve İbadetlerinin Değişim Oranları

			İbadet Değişimi				χ^2
			Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam	
Geleneklerin Değişimi	Evet	n	49	19	68	136	5.288 $p = .071$
		%	28.0	32.8	21.1	24.5	
	Hayır	n	126	39	254	419	
		%	72.0	67.2	78.9	75.5	
	Toplam	n	175	58	322	555	
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların geleneklerinin değişimi ve ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > .05$). Tablo 5'ten de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda, azalanlarda ve değişim olmayanlarda, geleneklerin değişim oranları birbirine çok yakındır.

Tablo 6. Katılımcıların Göç Etmelerindeki En Büyük Sebep ve İbadetlerinin Değişim Oranları

			İbadet Değişimi				χ^2
			Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam	
Katılımcıların Göç Etmelerindeki En Büyük Sebep	Siyasi Etkenler	n	16	23	33	72	77.028 $p = .000$
		%	9.1	39.7	10.2	13.0	
	Ekonomik Şartlar	n	32	5	79	116	
		%	18.3	8.6	24.5	20.9	
	İşsizlik	n	34	13	93	140	
		%	19.4	22.4	28.9	25.2	
	Konya'daki Avantajlar	n	14	5	22	41	
		%	8.0	8.6	6.8	7.4	
	Eğitim	n	54	4	37	95	
		%	30.9	6.9	11.5	17.1	
	Diğer	n	25	8	58	91	
		%	14.3	13.8	18.0	16.4	
	Toplam	n	175	58	322	555	
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların göç etmelerindeki en büyük sebebe göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(10) = 77.028, p < .001$). Tablo 6'dan da izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda en büyük oranı (% 30.9, n = 54), eğitim için göç ettiklerini ifade edenler oluşturmaktadır. İbadet sıklığı azalanlarda ise en büyük oranı (% 39.7, n = 23) siyasi sebeplerden dolayı göç edenler oluşturmaktadır. Ancak ibadet sıklığı değişmeyenlerde, işsizlik sebebi ile göç edenler çok daha büyük bir oranı oluşturmaktadır (% 28.9, n = 93). Ayrıntılı bilgi için Tablo 3 incelenebilir.

Tablo 7. Katılımcıların Yaşadıkları Mahallede Çoğunlukla Kimlerin Oturduğu ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Katılımcıların Yaşadıkları Mahallede Çoğunlukla Kimlerin Oturduğu	Göçmenler	n	23	15	73	111	9.265 $p = .055$
		%	13.1	25.9	22.7	20.0	
	Yerli halk	n	80	27	133	240	
		%	45.7	46.6	41.4	43.3	
	Her ikisi de	n	72	16	115	203	
		%	41.1	27.6	35.8	36.6	
	Toplam	n	175	58	321	554	
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların yaşadıkları mahallede çoğunlukla kimlerin oturduğu ve ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > .05$). Tablo 7'den de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanların, azalanların ve değişim olmayanların, yaşadıkları yerlerdeki yerel halk ve göçmen oranları birbirine çok yakındır.

Tablo 8. Katılımcıların Konya'ya Geldiklerinde En Çok Zorlandığı Yerler ve İbadetlerinin Değişim Oranları

			İbadet Değişimi			χ^2	
			Arttı	Azaldı	Değişim yok		Toplam
Katılımcıların Konya'ya Geldiklerinde En Çok Zorlandığı Yerler	Dil	n	65	12	135	212	51.346 $p = .000$
		%	37.1	20.7	41.9	38.2	
	Din	n	6	9	9	24	
		%	3.4	15.5	2.8	4.3	
	Kültür	n	42	10	56	108	
		%	24.0	17.2	17.4	19.5	
	Mezhep	n	7	8	7	22	
		%	4.0	13.8	2.2	4.0	
	Ekonomi	n	14	6	42	62	
		%	8.0	10.3	13.0	11.2	
	Şehre	n	33	13	57	103	
		%	18.9	22.4	17.7	18.6	
	Diğer	n	3	0	3	6	
		%	1.7	.0	.9	1.1	
	Hiçbiri	n	5	0	13	18	
		%	2.9	.0	4.0	3.2	
	Toplam	n	175	58	322	555	
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların Konya'ya geldiklerinde en çok zorlandıkları yere göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(14) = 51.346, p < .001$). Tablo 8'den de izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda en büyük oranı (% 37.1, n = 65), en çok dilde zorlandığını ifade edenler oluşturmaktadır. İbadet sıklığı değişmeyenlerde de dilde zorlananlar en büyük oranı oluşturmaktadır (% 41.9, n= 135). Ancak ibadet sıklığı azalanlarda ise en büyük oranı (% 22.4, n = 13) şehre uyumda zorlananlar oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Tablo 8 incelenebilir.

Tablo 9. Katılımcıların Meslekleri ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Meslek	Memur	n	3	2	17	22	57.561 $p = .000$
		%	1.7	3.4	5.3	4,0%	
	İşçi	n	29	20	111	160	
		%	16.6	34.5	34.6	28,9%	
	Çiftçi	n	6	6	8	20	
		%	3.4	10.3	2.5	3,6%	
	Esnaf	n	18	6	25	49	
		%	10.3	10.3	7.8	8,8%	
	İşsiz	n	15	8	13	36	
		%	8.6	13.8	4.0	6,5%	
	Hayvancılık	n	16	5	21	42	
		%	9.1	8.6	6.5	7,6%	
	Öğrenci	n	54	3	63	120	
		%	30.9	5.2	19.6	21,7%	
	Ev Hanımı	n	16	6	43	65	
		%	9.1	10.3	13.4	11,7%	
	Mühendis	n	2	0	3	5	
		%	1.1	.0	.9	,9%	
	Öğretmen	n	2	0	3	5	
		%	1.1	.0	.9	,9%	
Diğer	n	14	2	14	30		
	%	8.0	3.4	4.4	5,4%		
Toplam	n	175	58	321	554		
	%	100.0	100.0	100.0	100.0		

Katılımcıların mesleklerine göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(20) = 57.561$, $p < .001$). Tablo 9'dan da izlenebileceği gibi ibadet sıklığı artanlarda en büyük oranı (% 30.9, $n = 54$) öğrenciler oluşturmaktadır. İbadet sıklığı değişmeyenlerde ise en büyük oranı işçiler oluşturmaktadır (% 34.6, $n = 111$). Ayrıca ibadet sıklığı azalanlarda en büyük oranı (% 34.5, $n = 20$) benzer şekilde yine işçiler oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Tablo 9 incelenebilir.

Tablo 10. Katılımcıların Yerel Halkla En Çok Paylaşılan Değerleri ve İbadetlerinin Değişim Oranları

		İbadet Değişimi				χ^2	
		Arttı	Azaldı	Değişim yok	Toplam		
Yerel Halkla En Çok Paylaşılan Değerler	Dil	n	9	2	13	24	$p = .000$
		%	5.1	3.4	4.0	4.3	
	Vatan	n	27	12	26	65	
		%	15.4	20.7	8.1	11.7	
	Din	n	74	20	159	253	
		%	42.3	34.5	49.4	45.6	
	Bayrak	n	6	0	13	19	
		%	3.4	.0	4.0	3.4	
	Devlet	n	5	3	9	17	
		%	2.9	5.2	2.8	3.1	
	İnsanlık	n	40	15	84	139	
		%	22.9	25.9	26.1	25.0	
	Kültür	n	3	6	12	21	
		%	1.7	10.3	3.7	3.8	
	Hepsi	n	11	0	6	17	
		%	6.3	.0	1.9	3.1	
	Toplam	n	175	58	322	555	
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	

Katılımcıların yerel halkla en çok paylaşılan değerlerine göre ibadetlerinin değişim oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için Ki-kare analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar grupların dağılım oranları arasında anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($\chi^2(14) = 34.708, p < .001$). Tablo 10'dan da izlenebileceği gibi her üç grubun yerel halkla en çok paylaştıkları değer din olduğu görülmektedir. Ayrıca en çok paylaşılan ikinci değer insanlık, üçüncü değer ise vatan olduğu görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için Tablo 10 incelenebilir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİ

Değişim, eşyanın tabiatında var olan esaslı bir kanundur. Özellikle göç gibi, bütün ülkeleri etkileyen ve sayıları milyonlara ulaşan bireyden müteşekkil toplumları ilgilendiren sosyal hareketlerde değişim kaçınılmazdır. İnsanlığın yaşamış olduğu kadim dönemlerden günümüze dünyanın neredeyse her yerinde cereyan eden göç olgusu, çok boyutlu değişim ve dönüşümleri de neden olmuştur. Göçle birlikte topluma ait tüm kurumlarda değişimin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda göç sürecinde, toplumların hem sosyokültürel hem de dinî hayatında birbirleriyle etkileşim halinde olan değişim ve dönüşümlerden söz edilebilir.

Nitekim bu çalışmanın temel amacı, iç göç sürecinde göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişimler arasındaki ilişki düzeyinin incelenmesidir. Bu çalışma kapsamında, araştırma evreni olan Konya'nın Karatay, Selçuklu ve Meram ilçesindeki mahallelerinden rastgele seçilen 555 kişilik örneklem gruba, çalışma konusu kapsamında hazırlanmış olduğumuz anketler uygulandı. Uygulanan anketler vasıtasıyla, örneklem grup ölçeğinde göçmen topluma ait sosyokültürel ve dinî hayata ilişkin bilgilere ulaşıldı. Elde edilen anket verileriyle, çalışma konusu ekseninde hazırlanan tabloların incelemeleri yapılarak, bahsi

geçen iki toplumsal kurumda meydana gelen değişimler birbiriyle ilişkileri bağlamında tartışmaya açıldı.

Bu çalışma ile göç sürecinde her iki alanda meydana gelen değişim arasındaki ilişkiler, göçmen toplumda dindarlığın ölçülebilir boyutlarından biri olan ibadet boyutu ile sosyokültürel yapının toplumsal ilişkilere yansıyan dil, etnisite, kültüre bağlılık ve gelenek gibi boyutu birlikte incelenerek somut bulgulara ulaşıldı. Yapılan çapraz tablo analizleri neticesinde elde edilen bu bulgular, göçmen toplumun sosyokültürel ve dinî hayatında meydana gelen değişimler arasında anlamlı ilişkilerin varlığını bize göstermektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki: Sosyal bilimlerde meydana gelen olguları tek bir nedenle izah etmek mümkün değildir. Her bir olgunun birbiriyle ilişkili birden fazla bileşeninden söz edilebilir. Nitekim bu araştırma kapsamında iki temel bileşen olarak göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatında meydana gelen değişim, birbiriyle ilişkileri bağlamında bir bütün olarak incelenmiştir. Bu ilişkilere iki bilinmeyenli denklem hassasiyeti ile yaklaşmıştır. Çok bilinmeyenli bir denklemin farklı değişkenlerine ait verilerinin denklemin çözümü için gerekli olduğu bilinci ile her iki değişken de önemsenmiştir. Bu bağlamda, göçle birlikte topluma ait sosyal kurumların bütününde değişimler meydana gelmekte ve bu değişimler birbiriyle bir bütün olarak cereyan etmektedir. Bu bütünlük içinde meydana gelen değişimler göçmen toplumun dinî ve sosyokültürel hayatını da kapsayan bir bütünlük içinde cereyan ettiğini elde edilen bulgulardan yola çıkarak teyit etmek mümkündür.

KAYNAKLAR

Altuner, T. (2009). Kentleşme Bağlamında Göçün Yol Açtığı Toplumsal Sorunlar. Sakarya Üniversitesi.

Asadova, A. (2021). Language and Culture. Homeros, 4 (1), 35-38. doi:10.33390/homeros.4.1.05

Bilgin, V. (2013). Din ve Kültür. M. Bayyigit (Ed.), Din Sosyolojisi içinde (ss. 105-130). Konya: Palet Yayınları.

Bolat, G. (2013). Türkiye’de İç Göç ve Din (İstanbul/Esenyurt/Kıraç Beldesi Örneği). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi.

Clarke, P. B. (2011). Introduction. Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199588961.013.0001

Çelik, C. (2008). Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılaşma, Kültürel Çatışma ve Din. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmalar Dergisi, 5 (3), 105-142.

Demir, T. E. (2008). Göç ve Sosyo-Kültürel Değişim: Kastamonu İli Azdavay İlçesi Sabuncular Köyü Sosyo-Kültürel Yapısında Göç Nedeni ile Yaşanan Değişim Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Çalışma. (Yayımlanmamış Tez). Ankara Üniversitesi.

Dönmezer, S. (1998). Toplumbilim (11. Basım.). İstanbul: Beta Yayınları.

Ekici, S. ve Tuncel, G. (2015). Göç ve İnsan, 5(9), 9-22. <http://dergipark.org.tr/download/article-file/307113> adresinden erişildi.

Emekli, G. (2005). Avrupa Birliği’nde Turizm Politikaları ve Türkiye’de Kültürel Turizm. Ege Coğrafya Dergisi, 14(1-2), 99-107.

Er, İ. (2008). Din Sosyolojisi (2. Basım.). Ankara: Akçağ Yayınları.

Freyer, H. (1964). Din Sosyolojisi. (T. Kalpsüz, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Günay, Ü. (1999). Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat. İstanbul: Emek Matbaacılık.

- Günay, Ü. (2008). Din Sosyolojisi (8.Basım.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İnce, E. A. (2019). İç Göç Sürecinde Göçmen Toplumun Dini Hayatında Değişim -Konya Örneği. Erciyes Üni., Konya.
- Kartarı, A. (2014). Kültür Farklılık ve İletişim (1.Basım.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koçyiğit, T. (2005). Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali. Konya: Nükte Yayınevi.
- Korkmaz, A. (2011). Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği) (1.). Konya: Çizgi Kitapevi.
- Korkmaz, A. (2013). Göç ve Din. M. Bayyigit (Ed.), Din Sosyolojisi içinde (ss. 335-390). Konya: Palet Yayınları.
- Okumuş, E. (2006a). Toplumsal Değişme ve Din (2. Basım.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2006b). Toplumsal Değişme ve Din. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 8(30), 323-347.
- Okumuş, E. (2016). Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi. Electronic Turkish Studies, 11 (7), 269-292.
- Önkal, A. (1998). Hicret. TDV İslâm Ansiklopedisi. TDV Yayınları.
- Örnek, S. (2011). Göç ve Din. (Yayımlanmamış Tez). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Özbolet, A. (2011). Sosyal Hareketlilik ve Dini Hayatta Farklılaşma: Gerdibi Köylüleri Örneği. (Yayımlanmamış (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi.
- Roy, O. (2003). Küreselleşen İslâm. (H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Suğur, N. (2010a). Toplumsal Değişme ve Küreselleşme. N. Suğur (Ed.), Sosyolojiye Giriş içinde (ss. 55-71). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Suğur, N. (2010b). Kültür ve Toplum. N. Suğur (Ed.), Sosyolojiye Giriş içinde (ss. 99-124). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Şahin, İ. (2008). Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme. (Yayımlanmamış Tez). Erciyes.
- Şavran, T. G. (2009). Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri. N. Suğur (Ed.), Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri içinde (1. bs., s. 91). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Taş, K. (2018). Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji. (C. Horuz, Ed.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Taştan, A. (1993). Göç ve Din: Sosyo-Kültürel Değişme ve Kimlik Sorunu Çerçevesinde Kayseri'nin Ömerhacılı Köyünden Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Göçmen İşçilerin Dini Yaşayışlarına Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Tez). Erciyes Üniversitesi.
- Tellier, S. (2006). Göç, Kültürel Farklılık ve Kentleşme Sürecinde Bolvadin İlçesi Ağılönü Örneği ve Din. (Yayımlanmamış Tez). Selçuk Üniversitesi.
- Yeşiloğlu, Ü. (2006). Ankara'ya Dışardan Gelenlerin Dini ve Sosyal Hayatı (Esertepe Senti Erzincan ve Erzurum'lular Örneği). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi.
- Zeyrek, D. (2010). Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan Batıya Yönelen Göçlerin Toplumsal Sonuçları (1984-2006). (Yayımlanmamış Tez). Bilecik Üniversitesi.

EXTENDED ABSTRACT

The century we live in is an exceptional time period in which social changes accelerate and the factors affecting this change become more complex. Although the factors affecting social change today show a richer appearance, some of these factors are universal in terms of time and space. In this regard, migration, which is an ancient phenomenon, is a process that has been going on since the existence of human beings and has long-term and permanent effects. In fact, Hegira and Migration of Tribes have symbolic importance in terms of the course of Islamic history and human history.

Due to migration, many interrelated changes and transformations have occurred both in the religious life of societies and in other institutions belonging to the society. The social transformations caused by immigration have been the subject of different studies conducted by many social scientists. In this context, İnce's master's thesis (2019), which examines the change in the religious life of the immigrant community who migrated to Konya from Eastern Anatolia and Southeastern Anatolia Regions of Turkey, was taken as reference in this study. In his thesis, the parameters of the change in the religious and socio-cultural structure of the immigrant society were discussed at the theoretical level with the findings obtained within the scope of the field study, hence, theoretical claims are tested. The studies examining the changes in the socio-cultural and socio-economic structure of societies come are increasing in migration studies. The studies examining the changes in the religious life of societies are widely available. However, in some of these studies, religious life appears as a part of the socio-cultural structure, and the change in the religious life of societies is examined as a part of the change in the socio-cultural structure (Örnek, 2011). This situation is an important deficiency in terms of examining the change in both the religious and socio-cultural life of the immigrant society as a whole. In this study, it is aimed to analyze the change in the religious and socio-cultural life of the immigrant society as a whole in the context of their relations with each other, in order to contribute to the elimination of the aforementioned deficiency.

Sociological methodology discussions emerge as one of the constant themes in the sociology of religion. The pluralistic and global character of modern society and the deep transformations that religions are going through enforcing researchers to seek different ways to find the appropriate method for the sociological study of religion (Clarke, 2011). Therefore, it is important that the method to be preferred for a research is suitable for the nature and purpose of the research subject. However, the philosophical background of the method should not be ignored. In this context, the differentiation in qualitative and quantitative research patterns should be sought in the underlying philosophical thought. Because quantitative research is based on a positivist approach, and qualitative research is based on an interpretative approach (Taş, 2018:159-160).

The thesis study that guides this research is based on the quantitative research design and the survey technique, which is frequently encountered in quantitative research. In quantitative research, social phenomena are examined in accordance with the statistical analysis of numerical data. In this analysis process, the laws of the social order are discovered by using the cause-effect relationships between the phenomena (Şavran, 2009:79-80). In this context, the findings of the survey data applied to a sample group of 555 people selected from the central districts of Konya, our research area, were reinterpreted within the scope of this study. A series of Chi-square analysis were conducted to test whether there was a significant difference between the distribution ratios in the groups. The significance level for all analysis results was determined as $p < .05$. In parallel with these data, cross-table data analyzes have been obtained that will give us an idea in the interpretation of the relations between the changes in the religious and socio-cultural life of the immigrant community. As a result of these analyzes, it was possible to test the issues discussed at the theoretical level with the data. The worship dimension, which is one of the measurable dimensions of religiosity in the immigrant society, and the dimensions of the socio-cultural structure such as language, ethnicity, commitment to culture and

tradition, which are reflected in social relations, have been examined together. The findings obtained as a result of the cross-table analyzes show us the existence of significant relationships between the changes in the socio-cultural and religious life of the immigrant society.

To conclude, there is no single reason underlying the phenomena occurring in social sciences. There are many interrelated components of each phenomenon. Within the scope of this research, the change that occurred in the religious and socio-cultural life of the immigrant society was examined as a whole in the context of their relations with each other, and these relations were approached with the sensitivity of an equation with two unknowns. The data belonging to the different variables of an equation with many unknowns are necessary for the solution of the equation, both variables are considered important. In this context, it is observed that there have been many changes in all social institutions of the immigrant community and these changes occur in a holistic way. Consequently, it is possible to confirm, based on the findings, that these changes took place in an integrated manner, including the religious and socio-cultural life of the immigrant society.

Sosyal Politikaları Açın: Sosyal Bilimleri Açın Raporu Işığında Bir Değerlendirme*

M. Gamze BOZGÖZ 

Öğr. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, YADYOK, Ankara, Türkiye

mgbozgoz@ybu.edu.tr

Makale Bilgileri / Article Info

Geliş (Received): 08.10.2021

Kabul (Accepted): 28.06.2022

Yayın (Published): 30.06.2022

Atf/Citation: Bozgöz, M. Gamze (2022) Sosyal Politikaları Açın: Sosyal Bilimleri Açın Raporu Işığında Bir Değerlendirme, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 6 (1), 89-94

Gulbenkian Komisyonunun “*Sosyal Bilimleri Açın; Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*”u sosyal bilimlerin tarihsel haritasına bakıp nasıl bir sosyal bilimler kurmalıyız sorusuna cevap aramıştır. Sosyal bilimler nedir, ortaya çıkış süreci nasıl gelişmiştir, sosyal bilimler doğa bilimlerinin tahakkümü altında mıdır, bundan kurtulma süreci nasıl ilerlemiştir ve sosyal bilimleri nasıl yeniden kurabiliriz gibi çeşitli sorulara verdiği cevaplarla sosyal bilimlerle alakalı bölümlerde okuyan tüm öğrenciler için başucu kitabı olacak nitelikte bir eserdir. En genel tanımıyla rapor anakronik disiplin ayrışmasını, Batılı evrenselliği, metodolojik pozitivizmi reddetmektedir. Bunların yerine tüm bilimsel bilginin “çoğulcu evrensellik” adı altında birleştirilmesini önermektedir. Raporun başlığındaki “açın” vurgusu geleceğe açık olmak, “öteki” yi “biz” olarak tanımak ve birçok olası geleceğe açık olmak gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Raporun yazarlarının tüm iyimserliklerine rağmen, bugün sosyal bilimlere akademik hayatta kalma mücadelesinde söz edilen sorunlarla hala baş etmeye çalışmaktadır. Sanayi devriminden sonra ortaya çıkan kötü çalışma koşullarından işçileri ve emeği sömürülme korkutarak amaçlı ortaya çıkan sosyal politika anlayışı geniş anlamda sosyal adalet ve sosyal refahı maksimize etmeyi hedefleyen, gelir dağılımındaki eşitsizlikleri düzeltici politikalarla sosyal dengeyi kurmak için çalışan bir sosyal bilim alanıdır. Sosyal politikanın bir bilim dalı olarak diğer sosyal bilimlere kadar eski olmadığı gibi diğer bilim dallarıyla olan yakın ilişkisi ve kesişen konuları sebebiyle ayrı bir kimlik inşa etmesi hala tartışılmakta olan bir konudur. Disiplinler arası bir yaklaşıma sahip olmasıyla Gulbenkian Komisyonunun ortaya koyduğu sosyal bilimlerin mücadele ettiği sorunlarla hala mücadele etmekte olan bir alandır. Rapor ışığında sosyal politikaları inceleyen ve değerlendiren mevcut bir çalışma olmaması sebebiyle bu makalenin alana katkısı olacaktır. Makalede “Sosyal Bilimleri Açın” raporu ve temel meseleleri özetlenecek, rapor ışığında sosyal bilimlerin bir alanı olan sosyal politika için nasıl bir sosyal politika kurmalıyız sorusuna cevap verilmeye çalışılacak ve sonuç bölümünde raporun önerileri hem sosyal bilimlere hem de sosyal politikalar açısından değerlendirilecektir.

1. “Sosyal Bilimleri Açın” Raporu İçeriği

Dört bölümden oluşan raporun ilk bölümü “18. Yüzyıldan 1945’e kadar sosyal bilimlerin tarihsel kuruluşu” üzerinedir. Komisyon bu bölümde sosyal bilimlerin nasıl ortaya çıktığını ve bugün bu bilimlerin nasıl dönüştürmemiz gerektiği anlatmaktadır. Sosyal bilimlerin tarihi insanların topluluk halinde yaşamaya başlamalarıyla doğayla, manevi güçlerle ve birbirleriyle olan ilişkileri üzerine düşünme fikriyle beraber ortaya çıkmıştır ve en az yazılı tarih kadar eskidir. Sosyal bilimlerin ortaya çıkışı üç evrelilikte açıklanmaktadır. İlk evre modern manada şekillenmeye başladığı 16. yüzyıl ve ampirik olarak doğrulanabilen, sistemli bilgi üretme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Bilim görüşünün

* Gulbenkian Komisyonu (2008). *Sosyal Bilimleri Açın - Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. Çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları: İstanbul.



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)”

üzerine kurulduğu iki temel yaklaşım Newton modeli ve Kartezyen düalizmdir. Tanrı gibi insanların da kesin bilgiye ulaşabileceğini öngören Newton modeli, neredeyse teolojik bir yaklaşımdır. Kartezyen düalizmi ise madde/akıl, doğa/insan, fiziksel dünya/manevi dünya arasında köklü ayrımlar olduğuna inanır. 17. ve 18. yüzyılda doğa bilimleri gökyüzü mekaniğini inceleyerek kurulmuş ve doğa bilimleri ile felsefe arasında bir ayırım yapılmamıştır. 19. yüzyıla doğru bilim kavramı sadece doğa bilimleri için kullanılmaya başlandı ve felsefe ve teolojinin önemi giderek azaldı. Rapora göre 19. yüzyıla esas damgasını vuran bilginin disiplinlere ayrılması ve meslekleşmesi olmuştur. 19. yüzyılın ortalarından İkinci Dünya Savaşına kadar olan bu evrede disiplinler hiyerarşik olarak iki seviyeli şekillendirilmiştir. İlki doğa bilimleri, sosyal bilimler ve beşeri bilimler ayrımı, ikincisi ise sosyal bilimleri kendi temel disiplinleri –iktisat, siyasi bilimler ve sosyoloji- açısından yapılan ayırımdır. Bu üç “nomotetik sosyal bilimler” dışında bir de tarih ve antropoloji gibi “idiografik sosyal bilimler” vardır. Bu bilim dalları arasında tarih en eski ve köklü bilim dalı olması sebebiyle ilk özerkliğini kazanan disiplin olmuştur. Bu yapılanmanın Avrupa’nın neredeyse tüm dünyayı fethettiği ve kolonyalist güdülerle diğer kıtalardan insanların sesleri kısmak üzerine yapılandırıldığı belirtilmektedir. Avrupa’nın dünya hâkimiyetinin Darwinci evrim teorisiyle eşzamanlı geliştiği bu dönem Avrupa merkezli faşist teorilere de hem zemin hem nitelik kazandırmıştır. Komisyonun Avrupa ekolünden çıkıp İkinci Dünya Savaşı sonrası tüm bunların değiştiği ve eşi görülmemiş ekonomik büyümeyle öncelikle Amerika ve Avrupa üniversite sisteminde meydana gelen genişlemenin etkilerinin görüldüğü dönemdir. Üniversitelerdeki nicel ve nitel olarak artış ile sosyal bilimlerle uğraşan hem bilim adamı hem de öğrenci sayılarında büyük patlama yaşanmıştır. Her şeyden öte bu artık sosyal bilimlerin öneminin artması ve kendi içinde uzmanlaşmaya gitmesi gibi neticeler ortaya koymuştur. Diğer yandan diğer kıtalardan ve batıdaki baskılanmış gruplardan yükselen sesler sosyal bilimlerdeki tartışmanın kapsamını genişletmiştir. Bu arada yeni kadın çalışmaları, kültür çalışmaları gibi disiplinler ve interdisiplinler araştırma programları ortaya çıkmış böylelikle meşru şekillerde sosyal bilimler içinde çalışılacak sosyal fenomenlerde artış olmuştur. Fakat bu durum daha etkin ve etkili bir sosyal bilimlerin ortaya çıkması için ana engel olarak düşünülen iktisat, siyasal bilimler ve sosyoloji arasındaki iş bölümünü temelden değiştirmemiştir. Özellikle sosyal bilimlerde Amerika’nın ezici üstünlüğü onun sosyal bilimlerdeki trendleri de belirlemesine neden oldu. Bölge uzmanlarına ihtiyaç duyan Amerika ile bölge araştırmaları hızlanmış ve pek çok farklı disiplin bir arada çalışıp ortak projeler yürütmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak bilim dalları arasındaki katı sınırlar bir nevi buharlaşmıştır.

Yine 1945 sonrası dönem için “kültürel görecelik” (cultural relativism) anlayışı ile birbirinden üstün kültür olmadığı, her kültürün kendine özgün içsel bir mantığı olduğu fikri yerleşmeye başlamıştır. Kültürel çalışmalar ivmelenirken determinist ve evrenselci anlayışlara da savaş açılmıştır. Eleştirel teorinin (critical theory) temelleri de bu dönemde atılmış ve hâkim tabakaların, iktidar sahiplerinin kendi gerçekliklerini evrensel gerçeklermiş gibi algılayıp tahakküm kurmalarına, kendi dışındaki toplumların gerçekliklerini yadsımlarına eleştiriler getirmişlerdir. Baert (2010) eleştirel teori için sosyal araştırmanın sadece şeyleri tanımlamak değil, onları eleştirmek, eşitsizlik ve adaletsizliklere işaret etmek, uğruna mücadele edilmesi gereken şeyler sunmak gibi farklı hedefleri olduğunu söylemektedir.

Rapor devamında sosyal bilimlerde hatanın nerede olduğuna ve bunların nasıl düzeltilebileceğine odaklanır. Öncelikle sosyal bilimler Amerika, Avrupa ve dünyanın büyük bölümünde bütçe kesintileriyle ve kaynak sıkıntılarıyla mücadele etmektedir. Rapor spesifik olarak hangi ülkelerde ve hangi boyutlarda bu kaynak kesintilerinin yapıldığına dair veriler ışığında bilgi sunmadığı için bu bölüm biraz eksiktir. Bazı anlayışsız üniversite idarecileri bilimi sadece araştırma ve geliştirmeye indirgeyerek patent veya hibelerin hesabını yapan bir anlayışla sosyal bilimlerin esas etki sahasının olduğu alanları ıskalayabilirler. Yayın yapma ve araştırma baskısındaki akademisyenler (publish or perish) lisans ve hatta lisansüstü dersleri bile vermekte isteksiz olabilirler. Bunlar yerine araştırma enstitüleri, düşünce kuruluşları gibi kurumlarda araştırmalarını sürdürmek daha cazip bir hale gelmiştir. Bunun yanı sıra daha uygulama odaklı ara disiplinler veya programların rekabeti neticesinde bir dönüm noktasına gelinmiştir. Süreç 1850-1945 yılları arasında temel sosyal bilimler disiplinlerini sınırlı sayıda kategoriye indirmekken, bu süreç aksi doğrultuda ilerlemeye başlamıştır. Bu yönelim İkinci Dünya Savaşından itibaren gözle görülür şekilde ilerlerken bugün sosyal bilimlerin eğer alaka düzeylerini ortaya koyamazlarsa bu mücadeleyi kaybedip yavaş yavaş yok olacağı bir durumla karşılaşacağı iddia edilmektedir. Belki de Gulbenkian Komisyonu’na ihtiyaç da buradan çıkmaktadır.

“Sosyal bilimler açın” derken burada mesele sadece “kaynak” sıkıntısı değildir. Araştırmacı ve araştırma arasındaki ilişkinin geleneksel açıklaması tatmin edici değildir çünkü hiçbir bilim insanının kendi

sosyal ve fiziksel bağlamının dışında değerlendirilemeyeceği mevzunu yeterince kabul etmemektedirler. Hiçbir bilim insanı yaşadığı çevreden soyutlanamaz. Bu anlamda “tarafsız” bilim adamı olamaz. Burada Weber’in fikirleriyle paralellik gösteren Komisyon yapay bir tarafsızlık kisvesiyle araştırmaya çalışmak yerine ön kabullerin farkında olmanın ve bunların araştırmayı nasıl etkilediğinin bilinciyle hareket etmenin daha kıymetli olduğunu vurgular. Bunun yansıması nesnellığın tanımında ve evrensel ile yerel olanı nasıl tanımladığımızla ilintilidir. Nesnellik, sosyal bilimlerin gerçekle ilgili empirik şekilde kanıtlanmış sistematik ve seküler bilgi geliştirme çabası olarak görüldüğü bir perspektiften tanımlanır. Bağlamsallık üzerine yapılan bu vurgu evrensel ve nesnel olduğunu iddia eden tüm önermelerin sürekli şekilde test edilmesi ve açık bir söylem içerisinde müzakere edilmesini doğrulamaktadır.

Zaman ve mekân sosyal süreçlerin dışında faktörler değil ama toplum çalışmasının bir parçası olarak analiz edilmesi gereken sosyal inşalar olarak anlaşılmaktadır. Benzer şekilde insan ve doğa arasındaki yapay sınırlar ortadan kaldırılmalı ve insanlar doğanın bir parçası olarak görülmelidir. Bu iddialar insanların doğanın dalları gibi olduğunu ve tüm tartışmalara katılmada eşit derecede haklarının olduğunu söylemektedir. Sosyal bilimlerin kolonyalist kökenlerini hatırladığımızda bunlar radikal iddialardır. Daha radikal iddia sosyal bilimlerin özünün analitik bir alan olduğudur. Bu iddia 19. Yüzyılda ortaya çıkan bağımsız alanlar olan siyasi, iktisadi ve sosyal arasındaki yapay ayrımların üstesinden gelmektir. Diğer bir deyişle nomotetik sosyal bilimlerin zaman ve mekân olarak tarih ve antropolojiden disiplin ayrımı, üstesinden gelinmesi gereken bir meseledir. İktisat, siyasal bilimler ve sosyoloji arasındaki yapay sınırlar da ortadan kaldırılmalıdır. Sosyal fenomenlerin en uygun şekilde analiz edilebilmesini mümkün kılmak için sosyal bilim disiplinlerinin ölçütleri yeniden tanımlanmalıdır.

Bir diğer radikal iddia bu üç nomotetik sosyal bilimin, devletin sosyal eylemin doğal ve en önemli sınırlayıcısı olması fikrine dayandığıdır. Özellikle 1850-1950 dönemleri için geçerli olan bu görüş günümüz için devletlerin tüm sosyal dönüşümün icracısı olduğu fikrinden uzaktır. Özellikle 1960lardan sonra uluslararası politik ekonomi, dünya şehirleri üzerine çalışmalar, dünya tarihi ve medeniyet çalışmaları, bölge çalışmaları üzerinde daha fazla durulması ve dünya siteleri analizleri gibi çalışmalarla uluslararası karşılaştırmalı çalışmalar daha fazla ön plana çıkmış ve daha az devlet merkezci yapı meydana gelmiştir. Bu şekildeki küresel düşün ve yerel hareket et (think globally, act locally) fikriyle sosyal bilimlerde devletin biçtiği dar gömleği çıkarmak devletin modern dünyadaki merkezi rolünü inkâr etmek anlamına gelmez. Bu, geleneksel sosyal bilimler analizinde devlet merkeziyetçiliğinin teoritik bir basitleştirme varsayımını kabullenmek anlamına da gelmez. Kültür çalışması yapanların fark ettikleri gibi bu çeşit bir basitleştirmenin sınırlılıkları şimdiki zaman için geçmişte kalan metot olarak görülen atom ve molekül fenomenlerini çalışmaktansa, daha karmaşık tarihi sosyal sistemleri çalışırken daha belirgin olacaktır.

Kısacası rapordan anladığımız sosyal bilimlerde durdurulması gerekenler sömürgecilik, nesnellığe olan inanç, bağlamsal bağları olmayan evrenselcilik, mekân zaman ve doğadan ayrıştırılmış şekilde insanların sosyal hayatlarının soyut yorumlamaları, iktisat, siyasal bilimler ve sosyoloji arasındaki iş bölümü ve gerçeğin devlet merkezli yorumlamasıdır. Bunların teker teker nasıl gerçekleştirileceği komisyonun üstlenmek istediği görev değildir. Bunun yerine herkesin dinlendiği açık bir tartışma ortamı başlatmak nihai amaçtır. Bu tartışmayı başlatabilmek için komisyon sosyal bilimlerin açılması hususunda kurumsal düzenlemeleri içeren dört öneri niteliğinde teklif sunmaktadır. Bunlardan ilki belirli acil temalar etrafında 1 yıllık disiplinler arası değişim programlarıyla bilim adamlarını bir araya getirecek kurumların kurulmasıdır. İkincisi sınırlı bir süre için fonlanan disiplinler arası araştırma programlarının kurulmasıdır. Üçüncüsü profesörlerin birden fazla bölüme zorunlu olarak atanması, her bölümde tüm haklara sahip olmaları ve her bölümün yüzde 25’inin o disiplinden derece almamış hocalardan oluşturulmasıdır. Dördüncü olarak doktora öğrencilerine birden çok alanda çalışma zorunluluğunun getirilmesidir. Bu rapor bir kanun ya da kurallar bütünü değil tartışma zemini yaratmak amacıyla hazırlandığı için üzerine değerlendirmeler yapılabilir. Öncelikle iktisatçılar, siyaset bilimciler ve sosyologlar ve diğer sosyal disiplinler arasında disiplinler arası tartışmaların yapılması gereklidir ve bu tartışmaların bazılarının verimli sonuçlar vereceği muhtemeldir. Bazı üniversitelerin bazı bölümleri için birden çok bölüme atanan profesörler bu amaca hizmet edebilirler. Fakat bunu mecburi tutmak başka bir mevzudur. Kültürel bir arka planı ve altyapısı olmadan kurumlar tarafından bunun zorunlu tutulması bölümlerin yapılarını bozabileceği gibi kaosa da neden olabilir. Komisyon bilimde gücün kaynağını herkesi tartışmaya davet etmekte görmektedir. Zaten hali hazırda belki de sosyal bilimlerin sorunu tartışmalarla farklılıkların derinleşip teori ve metotta konsensüse varılamamasıdır. Popülariteyi artırmak için her fikrin olacağı (anything goes) belki siyasi bir program için çok elverişlidir ama bilim dünyasında ne kadar karşılığı olabilir tartışmalıdır.

2. Sosyal Politikaları Açın

Sosyal politika çalışmaları akademik sosyal bilimler kategorisine ait bir disiplindir. Gulbenkian Komisyonu raporunda da belirtilen üç nomotetik sosyal bilim alanı olan sosyoloji, siyaset bilimi ve iktisat gibi alanlardan farklıdır fakat belirgin bir ampirik odağı vardır. Sosyal politikanın amacı yurttaşların esenliğini ve refahını eylem yoluyla desteklemek ve bunu yaparken sosyal bilimlerin diğer alanlarının kullandığı yöntemlerden ve geliştiği anlayışlardan faydalanmaktır (Alcock, May, Rowlingson, 2011). Alcock sosyal politikayı kendi hesabına çalışan ve geliştirilen ayrı bir akademik disiplin olarak görmekle birlikte her aşamada kökteş disiplinlerden faydalanan, onlarla beraber çalışıp beslenen, onları geliştiren hem de diğer disiplinlerle ampirik odaklar veya analiz yöntemleri bakımından örtüşen disiplinler arası bir saha olduğunu söylemektedir. Esasında sosyal politikaya çağdaş anlamını veren dönem ikinci dünya savaşından 1970'li yılların ortalarına kadar olan ve kapitalizmin altın çağı olarak adlandırılan dönemdir. Bu dönemde tam istihdam, genişleyen ekonomik ve sosyal haklar temelinde olgunlaşan refah devleti anlayışıyla bu anlayışı hayata geçirmek için sosyal politika uygulamaların geniş ölçekli çalışıldığı ve üniversitelerin disiplinler arası çalışmaların artarak devam ettiği yeni bir örgütlenme modelinin de bir sonucudur.

Sosyal politika çalıştığı konular itibarıyla multidisipliner bir alan olduğu için konuları arasındaki ilişkiler geçişken ve kaygandır. Bu nedenle sosyal politika öğrencileri, akademisyenleri ve politika uygulayıcıları diğer alanlarla yakın bir işbirliği içinde çalışmaktadır. Bu açıdan "sosyal bilimleri açın" raporunun özellikle üzerinde durduğu örgütsel sınırları değiştirme, entelektüel faaliyeti mevcut disiplin sınırlarına bakmaksızın sürdürme, tek bir alanda bilgelik tekeli kurmama ve doktora öğrencileri ve profesörlerin birden çok alanda uğraşması gibi temel önerilerini disiplin olarak içerisinde taşıyan bir bölüm olması nedeniyle kıymetlidir. Raporda "sosyoloji yapmak sadece sosyologların tekelinde değildir. Ekonomik sorunlar iktisatçıların tekelinde değildir" itirazlarını seslendirirken sosyal politika disiplini eklektik yapısıyla zaten pek çok disiplini mecburen çalışır, onlarla işbirliği kurar, birbirinden beslenir. Sosyal politika çalışan öğrencilerin bir bölümünün eğitim bilimlerinden, bazılarının sosyoloji, iktisat, çalışma ekonomisi, psikoloji, felsefe, sosyal hizmetler vb. pek çok farklı alanlardan gelmeleri disiplinin zenginliğidir. Bu çalışma ve işbirliği memnuniyetle karşılanmalıdır zira hem profesörler hem öğrencilerin farklı alanlardan gelmeleri birbirlerinden öğrenmelerinde, diyalog kurmalarında ve işbirliği içinde çalışmayı öğrenmelerinde çok önemlidir. Baert'in üzerinde durduğu "sosyal araştırma bir diyalogtur" görüşü aynı zamanda komisyonun raporunun da merkezinde duran bir söylemdir. Raporda sosyal bilim araştırmalarındaki yaklaşım için "öfkeli retorik" denirken Baert "hasmane ve saldırgan yaklaşım" tanımlamalarını kullanmıştır. Ortak görüş olarak sosyal bilimcilerin inşa ettikleri entelektüel kalelerden çıkarak diyaloga dayalı akademik iletişimi güçlendirerek, ilerlemeci bir yaklaşıma sahip olmalarının gerekliliğidir. Öner, "Bilginin Serüveni" isimli eserinde tüm bilimlere felsefe çerçevesinden bakılmasının önemini üzerinde durmuştur (2015). Felsefenin var olana bütüncül görüşle bakması, metodik şüphe ve eleştirel zihne sahip olması ve hoşgörüyü sahip olmasıyla sosyal bilimlerin nasıl açılacağı konusunda komisyonun raporunun ileri sürdüğü iddialar, belki de Öner'in önerdiği şekilde tüm sosyal bilimlerin önce felsefesini çalışmakla mümkün olabilir. Felsefenin bu sorgulayıcı ve eleştiren yönü sosyal politikayı temellendirmek için çok önemlidir. Sosyal politikanın temel meselesi insandır. Sosyal adalet ve sosyal refah en birinci uğraş ve müdahale alanıdır. Sosyal güvenlik, eğitim, sağlık, cinsiyet ayrımcılığı, göçmenler, özel olarak korunması gereken dezavantajlı gruplara yönelik politikalar bir felsefe temeline dayandırılarak en basit ifadeyle insan onuruna yakışır yaşam koşullarını tüm insanlara sağlamayı amaç edinmelidir.

Sosyal bilimciler olarak bilimsel araştırmalarda seçtiğimiz konulardan kullandığımız yöntemlere, ileriye sürdüğümüz argümanlardan elde ettiğimiz sonuçlara kadar farkında olsak da olmasak da esasında dünyaya nasıl bir gözlükle bakıyorsak çalışmamızın o şekilde şekillendiğini ve bir ideolojiye yaslandığımızı kabul etmemiz gerekir. Sosyal politika alanı için de bu böyledir. Temelde sosyal politikada toplumcu, liberal ve Marksist sosyal politika anlayışı olmak üzere üç ideolojik yaklaşımın etkili olduğunu söyleyebiliriz. Koray, akademik çalışmalarda bu anlayış farklılıklarının çalışmalara yansıdığını belirtirken alana tek bir yaklaşım yerine birden fazla yaklaşımla bakmanın da mümkün olabileceğini belirtir (2013). Benim fikrim ise alanla ilgili bu üç görüşün de çok kıymetli bakış açıları kazandırıyor olduğu ve tek bir ideoloji hapsedilmesinin diyalogu kesintiye uğratacağıdır. Çok boyutlu bir disiplinin dar bir bakış açısına hapsedilmesinin sosyal politika alanını ilerlemeci değil döngüsel bir yapıya indirgemesi muhtemeldir. Bu bakımdan bir politika önerisi sunulacağı zaman Rorty'nin pragmatik felsefesinin yardımıyla amaçlara hizmet ettiği ve sonunda fayda edileceği görünür sonuçlara ulaştığı sürece üç temel sosyal politika görüşü ve ideolojisinin de söyleyeceği bir şey olduğunun farkında olmak bir araştırmacı için en kıymetli farkındalıktır. Bu bakımdan sosyal politikanın nasıl temellendirileceği konusunda Rorty önemli bir yol

haritası sunabilir. Rorty hem Gulbenkian Komisyonu hem de Baert'in sosyal bilimlerin önündeki en önemli sorunu diyalog ve iletişim olduğunu konusunda bunlarla hemfikirdir. Ona göre de bilgiyi temellendirme sosyal pratik ve iletişim sayesinde mümkündür.

Sonuç ve Değerlendirme

Gulbenkian komisyonun en temel önerisi sosyal bilimler içerisindeki disiplin bilgilerini birleştirmek, doğa bilimleri ve beşeri bilimlerinin uzlaştığı bir alan yapmaktır. Sosyal bilimler "çoğulcu evrensellik" çatısı altında ileriye gitmelidir. Fakat bu ilerlemeci bilginin nerede ve nasıl üretileceğine dair bir şey söylemediği gibi bazı bölümlerde daha çok batılı akademisyenlerin endişelerini yansıtan soyut bir ütopya havası taşımaktadır. Sosyal bilimlerin ilerlemesi için ayrıştırmaktan çok kendi aralarında, toplumla, ortak projeler yoluyla birlik olunması önemlidir ama bunun tepeden empoze edilmiş programlarsa aşağıda kurulmuş ittifaklarla olması daha gerçekçi olacaktır. Sosyal politika alanı da doğrudan aldığı kararlar ve sürdürdüğü politikalarla insan merkezli bir alan olduğu için empoze edilen değil toplumun da dahil olduğu süreçler izlenmelidir. Buna ek olarak sosyal bilimleri önce toplumların amaçları ve değerleriyle ilişkilerini refleksif şekilde yeniden düşünmeye ihtiyacı vardır. Modern dünya sistemindeki yerlerine ve tarihi geçmişlerine bakınca sosyal bilimcilerin akademinin duvarları arkasına sığınması değil ama sivil toplumun siperlerine ve en derinliklerine ilerlemeleri gerekir.

Sosyal bilimler ve alakalı disiplinler günümüzde alanlarının güvenilirliği ve pazarlanabilirliği ile ilgili kaygıları gidermeye çalışan akademik yöneticiler tarafından şekillendirilir. Dünyada bu yöneticiler genellikle en başarılı akademisyenler içinden seçilerek akademiye piyasanın ihtiyaçlarına en çok da devletin beklentilerine uygun cevaplar verebilecek şekilde yönetmeye çalışırlar. Komisyon özellikle sosyal bilimleri motive eden devlet merkezci perspektife eleştiri getirir. Özellikle Türkiye gibi ülkelerde büyük miktarda devlet tarafından fonlanan üniversitelerin devlet-merkezci yapıdan nasıl kurtulup özellikle sosyal bilimlerin nasıl özerk olabileceği, raporu okurken benim cevabını bulamadığım bir soru olmuştur. Komisyonun her ne kadar eleştirse de Avrupa merkezli bakış açısıyla sunduğu bu öneriler bugün dahi Türkiye gibi üniversite özerkliğinin tartışıldığı, bürokratik merkezizetçiliğin çok fazla olduğu, üniversitelere rektörlerin kurum dışından ve üniversitenin paydaşlarının konsensüsü olmadan atandığı bir ülkede sosyal bilimlerin açılımının nasıl gerçekleştirilebileceğine dair net bir fikir sağlamamaktadır. Raporun başından sonuna kadar tartışarak ve uzlaşarak sosyal bilimlerin ilerleyeceği görüşü tartışma ve uzlaşma kültüründen uzak sosyal bilimciler ve devlet merkezizetçiliğini üniversiteler üzerinde iktidar kurmak için kullanan yöneticiler olduğu sürece rapor ancak güzel bir ütopya olarak okunabilir.

Raporda bir diğer belirsizlik sosyal bilimlerin açılmasının sadece açık toplumlarda mı mümkün olabileceğidir. Sosyal bilimlerin açılması serbest piyasanın hâkim olduğu yerlerde mi mümkün olabilir veya siyasi rejimler bu açılmayı nasıl garanti edebilir? Bilimin tarihine baktığımızda kilisenin kontrolünden özgürleştiğinde entelektüel gelişmenin sağlandığını biliyoruz. Peki günümüz için bilimin veya bursların iş piyasasının zulmünden veya piyasanın/pazarın kontrolünden özgürleşebileceğini söyleyebilir miyiz? Üniversiteler devlet tekeline veya iktidarından, piyasa iktidarına hizmet eder hale gelmiş görünmektedir. Sosyal bilimleri açmak üniversitelerin yapılanma şekilleri ile ilgili tarihi ve felsefi soruları da sormayı gerektirir. Bilimin sosyal bilimlere dâhil herhangi bir dalı, üniversiteler kurumsal olarak kendileri köklü reformlara gitmeden yenilenebilir mi veya açılabilir mi?

Rapordaki analizlerin hedef kitlesi kıdemli akademisyenlerken sosyal bilimlerde daha kalabalık kitleyi oluşturan lisans ve lisansüstü çalışmalar yapanlar dolaylı şekillerde bahisleri dışında doğrudan ele alınmamıştır. Alt kademe akademisyenlerin neler yapmaları gerektiği ile ilgili için çok az yer ayrılmıştır. Alt kademe akademisyenler geleceğin sosyal bilimlerini inşa edecekleri için bu açılımda oynamaları gereken roller kanımca çok önemlidir.

Sonuç olarak tüm sosyal bilimler ve özellikle sosyal politika disiplini için sınırlı, indirgemeci ve katı ideolojik yaklaşımlar uzak durulması gereken en önemli konulardır. Sorunları ele alırken eleştirel bakış açısıyla ekonomik, toplumsal ve siyasal meseleleri tartışmak, sorunlara çözüm önerileri sunmak ve bunu diğer disiplinler ve araştırmacılarla diyalog ve iletişim içerisinde gerçekleştirebilmek hem insan, hem toplum, hem de bilimin gelişmesi adına büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Alcock, P., & May, M., Rowlingson K. (2011). *Sosyal Politika Kuramlar ve Uygulamalar*, Çev: Barış Yıldırım, Boran Mercan, Onur Can Taştan, Osman Tezgel, Şenay Gökbayrak), Siyasal Kitapevi, Ankara.
- Baert, P. (2010). *Sosyal bilimler felsefesi: pragmatizme doğru*. Küre Yayınları.
- Gulbenkian Komisyonu (2008). *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor* (Çev. Şirin Tekeli). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Koray, M. (2013). Akademik Alanda Sosyal Politika Nereye?. *Calisma ve Toplum*, 36 (1).
- Öner, N. (2015). *Bilginin serüveni*. Divan Kitap.