

the journal of mesopotamian studies

Türkiye'de  
Yaşayan Diller  
Enstitüsü



ISSN: 2147-6659  
e-ISSN: 2687-6388

Cilt/Vol.: 8 • Sayı/Issue: 1  
Yıl/Year: 2023





the journal of mesopotam mesopotamian studies



The  
Journal of  
**MESOPOTAMIAN STUDIES** (JMS)

Periodical Journal for Kurdish,  
Arabic and Syriac Studies Vol 8 (1)  
Spring 2023

ISSN: 2147-6659  
e-ISSN: 2687-6388



**MARDİN ARTUKLU**  
**ÜNİVERSİTESİ**  
**TÜRYİYE'DE YAŞAYAN DİLLER**  
**ENSTİTÜSÜ**

# The Journal of Mesopotamian Studies (JMS)

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies

ISSN: 2147-6659

e-ISSN: 2687-6388

Mardin Artuklu Üniversitesi Adına Sahibi:

Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, The Institute of Living Languages in Turkey:

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR  
(Rektör)

**Editör | Editor in Chief**

Doç. Dr. Ahmet KIRKAN

**Editör Yardımcısı | Assistant Editor**

Dr. Şehmus KURT

**Editörler Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Üni.)  
Doç. Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni.) Doç. Dr. Zafer KUTLU (Dokuz Eylül Üni.)  
Doç. Dr. Hayreddin KIZIL (Dicle Üni.) Doç. Dr. Necat KESKİN (Mardin Artuklu Üni.)  
Doç. Dr. Salih AKIN (Rouen Üni.) Doç. Dr. Osman AYTAR  
Doç. Dr. Mustafa ASLAN (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Hewa Selam KHALID (Koya Üni.)  
Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Kutlu AKALIN (İstanbul Medeniyet Üni.)  
Dr. Shahab VALI (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Bakhtiar SAJJADI (Iran Kurdistan Üni.)

**Alan Editörleri | Field Editors**

Doç. Dr. Ahmet GEMİ (Arap Dili ve Kültürü)  
Dr. Öğr. Üyesi Sebahattin ÇELİK (Süryani Dili ve Kültürü)  
Doç. Dr. Salih AKIN (Kürt Dil ve Kültürü)  
Doç. Dr. Necat Kskin Ahmet KIRKAN (Kürt Dil ve Kültürü)

**Dil Editörleri | Language Editors**

Dr. Amar ALJARAH (Arapça)  
Arş. Gör. Dr. Güneş KAN (Türkçe)  
Arş. Gör. Dr. Kenan SUBAŞI (Kürtçe/Kurmanci)  
Arş. Gör. Pmar YILDIZ (Kürtçe/Zazakî)  
Arş. Gör. Ziyattin YILDIRIMÇAKAR (İngilizce)

**Redaksiyon | Redaction**

Arş. Gör. Dr. İbrahim Tarduş  
Arş. Gör. Bünyamin Demir

**Yönetim Yeri | Head Office**

Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü  
Mardin Artuklu Üniversitesi Merkez Kampüs Yerleşkesi  
Artuklu/Mardin  
Tlf: +90 482 212 98 84 20 Fax: +90 482 212 98 85  
e-mail: jms@artuklu.edu.tr • web: http://jms.artuklu.edu.tr  
Dizgi ve Tasarım: Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü  
Mart 2023 • Adar 2023 • March 2023

The Journal of Mesopotamian Studies (JMS) aşağıdaki indeksler tarafından taranmaktadır:



© Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü’nün bilimsel bir yayım organı olan The Mesopotamian Studies Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup yılda iki sayı (Mart- Eylül) olarak yayımlanır. Dergide Kürt, Arap ve Süryani kültürü, dili ve edebiyatı alanlarında akademik nitelik taşıyan ve Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanice dillerinde yazılan bilimsel çalışmalara yer verilir. JMS’de yayınlanan makalelerin içeriğinden yazarları sorumludur. © The Journal of Mesopotamian Studies is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The Journal of Mezopotamian Studies is an international peer-reviewed journal published semi-annually (March-September). The scientific research on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature written in Turkish, Kurdish, Arabic and Syriac languages are published in The Journal of Mesopotamian Studies (JMS). Authors are responsible for the content of articles published in JMS.

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN (Fırat Üni.)	Doç. Dr. Jean François PEROUSE (St. Anad. Arş. Enst.)
Prof. Dr. Farouk ISMAEL (Unv. Hamburg Almanya)	Prof. Dr. M. Nesim DORU (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)
Prof. Dr. Eleanor COGHILL (Uppsala Üni. İsveç)	Prof. Dr. M. Sait TOPRAK (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Carina JAHANI (Uppsala Üni. İsveç)	Prof. Dr. Vahap ÖZPOLAT (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Gülşat AYGEN (Illinois Üni. ABD)	Dr. Amr TAHER (Harward Üni. ABD)
Prof. Dr. Arda ARIKAN (Akdeniz Üniv.)	Dr. Barzoo ELIASI Oxford Üni. (İngiltere)
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Kaveh DASTOOREH (Koye Üni. Irak)
Prof. Dr. Mesut ERGİN (Dicle Üni.)	Dr. Khaled KHAYATI (London Üni. İngiltere)
Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK (Ankara Üni.)	Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN (Bingöl Üni.)
Prof. Dr. Abdulwahab K. MOUSA (Nawroz Üni. Irak)	Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ (Van Yüzüncü Yıl Üni.)
Prof. Dr. Abdurrahman ADAK (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Yavuz AYKAN (Boğaziçi Üni.)
Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR (El-Ezher Üni. Mısır)	Dr. Michael CHYET (Washington Library ABD)
Doç. Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.)	Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Üni.)

# *The Journal of Mesopotamian Studies (JMS)*

Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies

ISSN: 2147-6659  
e-ISSN: 2687-6388

## JMS MART 2023 V. 8 (1) HAKEMLERİ REVIEWERS OF THE JMS IN V.8 (1) MARCH 2023

Doç. Dr. Süleyman Kasap (Van YY. Üni.) (2 Mak.)	Dr. Mehmet Emin Purçak (Muş Alparslan Üni)
Doç Dr. Ayhan Tek (Muş Alparslan Üni)	Dr. Güneş Kan (Mardin Artuklu Üni.) (2 Mak.)
Dr. İkram Filiz (Muş Alparslan Üni)	Dr. Ümran Altıncılıç (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Engin Korkmaz (Hakkari Üni.)	Dr. Ömer Delikaya (Bingöl Üni.)
Dr. İbrahim Bingöl (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Nurettin Ertekin
Dr. Nevzat Eminoglu (Muş Alparslan Üni)	Dr. Gürdal Çetinkaya
Dr. Yaşar Kaplan (Hakkari Üni.) (2 Mak.)	Dr. Ronayi Önen

# İÇİNDEKİLER | CONTENT

007-026

Efemera İle Kent Kültürel Mirası Bağlamında  
Hakkâri Kartpostalları  
**Murat ADIYAMAN**

027-046

Historical Evolution  
of Kurdish Language Demands in Turkey  
**Süleyman SIDAL**

047-062

Türkçenin Yerel Bir Varyasyonu Olarak  
Kürtçe Türkçe İki Dillilerin Türkçesi:  
Bazı Temel Fonolojik Özelliklerin Analizi  
**Mehmet YONAT**

063-092

Etnisite-Din İlişkisi:  
Kürtlerde Dinsel Bireycilik  
**Mehmet Latif ÇEVİK**

093-118

Uygulamalı Bir Çeviri Eleştirisi:  
“Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları  
ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)”  
**İbrahim BİNGÖL**





## EFEMERA İLE KENT KÜLTÜREL MİRASI BAĞLAMINDA HAKKÂRİ KARTPOSTALLARI<sup>1</sup>

Murat ADIYAMAN

### ÖZ

Toplumların iletişim ihtiyaçlarını gidermek için kullandıkları bir efemera unsuru olan kartpostallar geçmişte fotoğrafın yanında yaygın turistik öğelerden biri olmasına rağmen günümüzde neredeyse kaybolan bir kutlama ritüelidir. Görsel bir iletişim sanatı olarak kabul edilen kartpostallarda kent manzarası dışında sosyal yaşam, meslek, kıyafet gibi imgelerle işlenmiştir. Çalışmada birer bilgi kaynağı olarak karşımıza çıkan kartpostallar üzerinden nitel bir araştırma tekniği olan doküman incelemesiyle derinlemesine bir analiz gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın evrenini Hakkâri il ve ilçelerine ait kartpostalları oluşturmaktadır. Değerlendirilen kartpostalların kentsel ve yöresel imge içeriklerine göre tasniflenerek incelenmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca kartpostallar göstergebilimsel bir yöntemle çözümlenmiştir. Çalışmanın amacı efemera ile kentin folklorunu, ekonomik, kültürel ve sosyal durumunu doğrudan veya dolaylı olarak yansıtan kültürel mirasına yönelik elde edilen veriler üzerinden değerlendirilmesidir. Ayrıca bu çalışmayla kartpostallarla ilgili eser üreterek korunmaya değer bulunan kültürel mirasın yeni nesillere aktarılmasına katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Efemera, Hakkâri, kartpostal, göstergebilim, kültürel miras

1 Bu çalışma 11.05.2022 tarihinde Zaho Üniversitesi bünyesinde düzenlenen The 6th International Scientific Conference'da bildiri olarak sunulan "Examining Cultural Heritage With Efemera: Example of Hakkâri Postcards" yeniden düzenlenip geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

**Murat ADIYAMAN,**

İstanbul Arel Üniversitesi,  
muratsemsur@gmail.com,  
Orcid: 0000-0001-5701-7485

### Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

**Received / Makale Geliş Tarihi:** 15.02.2023

**Accepted / Makale Kabul Tarihi:** 26.03.2023

**Published / Makale Yayın Tarihi:** 31.03.2023

**DOI:** 10.35859/jms.2023.1251790

### Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

### Citation/Atf:

Adiyaman, M. (2023). Efemera ile Kent Kültürel Mirası Bağlamında Hakkâri Kartpostalları, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (3), ss. 007-026 , DOI: 10.35859/jms.2023.1251790.

## **Di Peywenda Efemera û Mîrata Çanda Bajarî de Kartpostalên Hekarîyê**

### **KURTE**

Kartpostalên ku civakan ji bo pêdivîyên ragihandinê bi kar anîne hêmaneke efemera ne û berî li kêleka fotografan hêmaneke tûrisîk bûn lê îro hema bêje li ber windabûne ne. Di kartpostalên ku wekî hunereke dîtbar a ragihandinê tene qebûlîkirin de, ligel dîmenên bajarî, hêmayên wekî jiyana civakî, meslek, cilûberg hatine nîşandan. Di vê xebatê de li ser kartpostalên ku wekî çavkanîya zanyariyan derdikevin pêşberî me, bi vekolîna belgeyan ku yek ji teknîkên lêkolîna teswîrî ye, analîzek hatîye pêkanînm. Me hewl daye ku kartpostalên mijarê li gor naverokên xwe yên bajarî û herêmî ve bêne senifandin û vekolîn. Armanca vekolînê ew e ku mîrata çandî ya bajarî ya ku bi rêya efemerayê folklorê bajarî û rewşa bajarî ya aborî, çandî û civakî ve rasterast an jî nerasterast tê nîşandan bi daneyên hatine bidestxistin ve bêne nirxandin. Herwisa bi vê xebatê ve hewl hatiye dayîn ku mîrata çandî ya ku bi rêya kartpostalan ve tete hilberandin ji bo nîfşên nû bê derbaskirin.

**Peyvên Sereke:** Efemera, Hekarî, kartpostal, semîyolojî, mîrata çandî

## **Hakkari Postcards in the Context of Ephemera and Urban Cultural Heritage**

### **ABSTRACT**

Postcards, which are an element of ephemera used by societies to satisfy their communication needs, are a festive ritual that has almost disappeared today, although in the past it was one of the common tourist items, along with photography. Postcards, which were accepted as a visual communication art, were processed with imagery such as social life, occupation and clothing, in addition to the urban landscape. The postcards, which serve as the source of information in the study, were subjected to in-depth analysis using document analysis, a qualitative research technique. The main subject of the study is the postcards of Hakkari province and its districts. Care was taken to classify the analysed postcards according to their urban and local pictorial content. Moreover, the postcards were analysed with a semiotic method. The aim of the study is to evaluate the folkloric, economic, cultural and social situation of the city through ephemera, using data on the cultural heritage of the city, which is reflected directly or indirectly. In addition, with this study, it is aimed to contribute to the transfer of cultural heritage, which is worth preserving, to new generations by producing works related to postcards.

**Keywords:** Ephemera, Hakkâri, postcard, semiotics, cultural heritage

### **Extended Summary**

Ephemera is all the fragmentary materials of daily life that are created randomly for short-term purposes, are not produced for any accumulation purposes, are both official and unofficial documents, whose usefulness varies, whose real value is understood over time. Throughout history, societies have tried many oral or written ways to meet their communication needs. Looking at the history of communication, postcards are one of the written tools that societies try to meet their communication needs. Although it is agreed on the view that postcards have a 180-year history, the past of this tradition can actually be taken to an earlier date. So, it can be said that the existence of postcards that an Ephemera dates back to the congratulations written on papyrus used in ancient Egypt. By the development of technology, the increase in the use of visuals, particularly photography, has increased the purpose and diversity of postcards, and this has brought about a perceptual strengthening of communication. People do it with signs while conveying feelings, thoughts, memories, ideas, information or whatever they want to share with each other. All signs are codes and are transmitted to other people by understanding and codes through a cognitive process. While the sign, code and meaning and their transfer all constitute the subject of semiotics, its purpose is to perceive the meaning, to explain how the meaning is formed and to ensure that the meaning is one hundred percent.

Ferdinand de Saussure and Charles Sanders Peirce enabled semiotics to gain a scientific character and become one of the research methods. Roland Barthes, who came after Saussure and Pierce in the following process, opened the way for the development of semiotics by removing the narrow limits of linguistics. He argued that semiotics is not a part of linguistics, but on the contrary, that linguistics is a part of semiotics. In addition to the concepts of signifier and signified in Saussure's semiotic analysis, Barthes suggested that there are two wholes, denotation and connotation, in the interpretation of signs. The literal meaning of a signifier is the first reflection that occurs in the human mind, while the connotation refers to the basic message that can be changed from culture to culture in the subjective situation and to be given through signs. Ferdinand de Saussure and Charles Sanders Peirce enabled semiotics to gain a scientific character and become one of the research methods. Roland Barthes, who came after Saussure and Pierce in the following process, opened the way for the development of semiotics by removing the narrow limits of linguistics. He argued that semiotics is not a part of linguistics, but on the contrary, that linguistics is a part of semiotics. Barthes argued that besides the concepts of signifier and signified in Saussure's semiotic analysis, there are two wholes in the interpretation of signs, namely denotation and connotation. The literal meaning of a signifier is the first reflection that occurs in the human mind, while the connotation refers to the basic message that can be changed from culture to culture in the subjective situation and is intended to be given through signs.

The study also includes the analysis of Hakkari postcards, which are an example of ephemera, with the qualitative research method within the scope of semiotics. The data on the cultural heritage that directly or indirectly reflect the religious, economic, cultural and social mentality of the city's folklore will be examined. With the establishment of the Republic, Hakkari became a small frontier province of Turkey. Because of its geopolitical position, it has taken its place far below the national average and even in the last place in terms of socioeconomic status. Although it has untouched nature

and cultural richness, it has not been able to get the necessary benefit from tourism. Due to its location in a mountainous region, the undeveloped transportation network and its border with two countries, it has become a closed city that lives its wealth in itself. In the scope of the study, 77 postcards belonging to Hakkari were reached. Some of the postcards were taken from second-hand booksellers, some from social media posts, and some from the archive of photographer Enver Özkahraman. First of all, postcards were classified. On the back of 44 postcards, the owner of the work is indicated by saying painter, photographer or photo. It has been determined that all of the 44 cards whose names are mentioned belong to Enver Özkahraman. Although there is no information about the owner of the work on the other 33 cards, information about the printing house is given.

Among the Hakkari postcards obtained during the study, postcards 33, 38, 39 and 57 were selected by purposive sampling method in order to adhere to the main purpose of the study. The messages carried by the postcards, which were created from visuals aiming to celebrate the touristic promotion of the city or special days and occasions such as New Year's Eve and holidays, were analyzed semiotically. Postcards 1,25,27 and 35 were selected by purposive sampling method. The details of clothing in the postcards, which are examined condignly, reveal important implications about the folkloric and cultural heritage of the region. Hakkari postcards change their functions according to the period they were printed and used, and they were generally produced for the purpose of touristic promotion of the city and celebration of special days.

As a result of the examination of Hakkari postcards, it has been determined that most of them do not give semantically related information about Hakkari. However, considering the semiotic analysis method of Barthes, many data about Hakkari have been obtained when the documents in hand are examined in terms of denotation and connotation. The subject and clothes in the photographs, especially on the postcards, have enabled us to reach much more information about Hakkari than is seen. While there is no explanatory text about the clothing of the local people on the postcards, thanks to the myths in the photograph used by the postcard maker, a lot of information about the cultural heritage has been reached.

The historical and cultural heritages that constitute the identity of the societies are the traditions in question. Playing an important role in transferring cultural heritage to new generations, the Postcard maker has achieved this with the photographs it uses in its contents. Furthermore, the artist, who is not satisfied with this, has also created a field for examining the changes in cultural heritage. On the other hand, these cards represented the cultural identity of the city in the regions they reached. Cum the globalization brought about by technological development, urban identities or cultural heritage are transformed. The conservation of this cultural legacy, which is impossible to renew in case of extinction, can be achieved with protected objects. In line with the findings obtained in the study, it was concluded that ephemera varieties should be widely archived and used more as a source in social sciences.

## Giriş

Kısa süreli amaç(lar) için düzensiz olarak oluşturulan, biriktirmek amacıyla üretilmeyen, resmi veya gayri resmi evrak hükmünde olup yararlılığı değişken olan, gerçek değerleri zamanla anlaşılan, günlük yaşamın bölük pörçük materyallerinin tamamına efemera (ephemera) denir. Bu türden geçici belgelerde çoğunlukla bireysel toplama çabaları ile karşımıza çıkan efemeralara örnek olarak gazete nüshaları, okul karneleri, diplomalar, fişler, otobüs, sinema ve tiyatro biletleri, şans oyunları kuponları, broşürler, banka dekontları, mektuplar, restoran menüleri, tapu veya noter senetleri, çips ve sakızlardan çıkan kartlar, kartpostallar, sigara paketleri, posterler, düğün/nişan davetiyeleri, kartvizit benzeri gündelik yaşamın ayrıntılarını belgeleyen materyaller verilebilir. 16. yüzyıldan başlayarak gündeme gelen, bilhassa bilimsel araştırma paradigmasının yenilenmesiyle devamlı artan bir ehemmiyet kazanan efemera bilhassa günlük yaşamın detaylarını belgeleyen, kültür tarihi ve kültürel miras çalışmalarında kullanılabilir güçlü argümanlara sahiptir (Somer & Keskin, 2012: 437). Bireyler istemli ya da istemsizce anlamak, anlatılmak ve anlaşılacak ister. Anlamı sağlayan ise göstergelerdir. Göstergeler birer koddur ve bilişsel bir süreçle anlaşılır ve yine kodlarla başkasına iletilir. Gösterge, kod ve anlam ile gerçekleştirilen aktarım ve süreç göstergebilimin konusudur. Kartpostallar, “görsel bir iletişim sanatı” olarak kabul edilmektedir. Kartpostallar, taşıdığı görsel mesajlarla ülke sınırlarını aşarak uluslararası platformda o ülkeyi temsil eden kültürel miras aktarıcılarıdır (Kasapoğlu Akyol, 2017:56). Barındırdığı anlamsal derinlik açısından kartpostallar sadece manzara ve fiziksel görüntülerin varlığını tanımlamak için kullanılmamaktadır. Nitekim kartpostallar ait olduğu bölgenin maddi ve manevi değerlerinin birçoğunu yansıtır.

Toplumların iletişim ihtiyaçlarını karşılamak için kullandıkları bir efemera unsuru olan kartpostallar, fotoğrafın yanında, yaygın turistik öğelerden olup günümüzde kaybolan bir kutlama ritüelinin ana öğeleridir. Kartpostallar, kent manzaralarına ilaveten kentin sosyal yaşamı, meslekleri, kıyafetleri ile hem dönemin politik, toplumsal, ekonomik ve kültürel durumlarını hem de geçmiş algısının anlaşılması bakımından çok önemli bilgi kaynağı olabilecek özelliklere sahiptir. Kartpostalların işlevi zamanla bu ihtiyaçları karşılamaktan dışına çıkmıştır. Nitekim özellikle savaş dönemlerinde diğer pek çok iletişim aracı gibi kartpostallar da propagandanın bir aracı haline gelmiştir (Polat, 2012:258). Örneğin I. Dünya Savaşı yıllarında özellikle Batılı devletler tarafından kartpostallar çeşitli şekillerde propaganda malzemesi olarak kullanılmıştır.

Kültürel miras yalnızca beş duyu organımızla algıladığımız somut nesnelere münhasır değildir. Bu mirasın biçimlenmesine katkı sağlayan soyut unsurlar da vardır. Çalışmada nitel araştırma yöntemiyle çerçevesinde doküman incelemesine başvurulacaktır. Çalışmanın dokümanlarını Zap Havzası'nın merkezi konumundaki Hakkâri'nin il ve ilçelerine ait kartpostallar oluşturmaktadır. Hakkâri kartpostallarının göstergebilim kapsamında çözümlemeleri yapılacak, kentin kültürel mirası incelenerek folkloruna ait dini, ekonomik, kültürel ve sosyal zihniyeti doğrudan veya dolaylı yansıtan kültürel mirasa dair veriler incelenecektir. Türkiye'de üzerinde az sayıda bilimsel çalışma yapılmış görsel iletişim aracı olan kartpostal ile ilgili eser üreterek insanlığın toplumsal hafızasının ebedileştirilmesine büyük katkısı olduğu düşünülen Efemeraların, insanlığın ortak malı ve korunmaya değer bulunan kültürel miras birikiminin sonraki nesillere aktarılması, geçmişte olduğu gibi gelecekte de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## 1. Efemera Olarak Kartpostal

Efemera etimolojik olarak Yunanca epi (bir) ile hemera (gün) sözcüklerinin çoğulu olarak “bir günden fazla dayanmayan veya günlük ateş” anlamında 14. yüzyılın sonlarına kadar tıbbi bir terim olarak kullanılmıştır. 16. yüzyıl sonlarında ise “bir günde solan çiçek” veya “kısa ömürlü böcekleri” tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. 18. yüzyıl sonlarına gelindiğinde ise kısa süreli ilgi çeken kişi veya nesnelere için de kullanılan bu kavram günümüzde, gündelik yaşama ait, kısa bir sürede var olan, kullanılan, beğenilen ya da yararlanan hacimsiz kısa vadeli ve geçici nesnelere isimlendirmek için kullanılıyor (Somer & Keskin, 2012:442). Gündelik hayatın içinde kullan, at olarak görülen veya rızır zıvır olarak nitelendirilen, üzerlerinde yazılı ve görsel bilgiler barındıran materyallerin tamamı efemera olarak ifade edilmektedir. Efemeralar gelişen teknolojik değişikliklerle tür ve sayıları gittikçe azalmakta ya da dijital olarak üretilmektedirler.

Farklı tür ve içerikteki çeşitli malzemelere verilen ortak bir isim olan efemera şimdiye kadar genellikle bireysel toplama gayretlerine konu olan gündelik yaşamın ayrıntılarını belgeleyen materyalleri işaret etmiştir. Bu türden materyaller, kısa süreli bir amaçlar için düzensiz olarak basılan seçim fasikülleri, el ilanları, saklamak amacıyla üretilmeyen antetli zarflar, kartvizitler, çikolata, cips ve sakızlardan çıkan kartlar, kısa vadeli bir amaç için üretilen tanıtım broşürleri, otobüs, sinema, piyango ve müze giriş biletleri, uçak uyarı kartları, sigara paketleri, resmi veya gayri resmi belge hükmünde olan okul diplomaları, tapu senetleri, fatura, karneler, makbuz, banka dekontları, yararlılığı değişken olan mektuplar, reçete, prospektüs, kullanma talimatları, lokanta menüleri, genelgeler, koleksiyoncular tarafından müdevven malzemesi olarak da değerlendirilebilen kartpostallar, pullar, posterler, rozetler, sinema afişleri gibi kısa ömürlü olan geçici belgeler şeklinde sıralanabilir (Babacan, 2014). Başlangıçta kısa ömürlü bitki ve böcekleri, ileriki zamanlarda ise kısa süreli ilgi çeken nesne veya kişileri tanımlamakta kullanılan efemera tanımının böylesine sade ve kısa olmaması gerektiği, bunun ötesinde oldukça karmaşık bir olgu olduğu poster, kartpostal, pul, kibrit kutusu, davetiye gibi günlük hayatın parçası olan objeler, her ne kadar bireyin hayatında kullan at işlevi görseler de aslında, sosyal, fen ve güzel sanatlar gibi birçok disipline kaynaklık ederek kültürel belleğe ayna tutan nesnelere olarak tanımlanabilir (Çakır, 2020:313). Bu bakımdan efemeralar arkeologların toprak ve su altından çıkardıkları ve maddi-manevi anlamda tarihî değer taşıyan çömlekten, tablettten ya da heykelden farksız değildirler.

Yirminci yüzyılın son yarısından itibaren özellikle bilimsel araştırma çalışmalarındaki paradigmanın değişmesi, çalışmaların eksiksiz olarak tamamlanması için farklı kaynaklardan desteklenmesi arayışının bir sonucu olarak 16. yy'den itibaren gündeme gelen efemeranın öneminin peyderpey artmasını sağlamıştır. Gündelik yaşamın pratiklerini belgeleyen kısa süreli, geçici belgeler olarak tabir edilen efemera belgeler aynı zamanda insanlığın kolektif sosyal hafızasına ve yaşama ait bilgiler içermesi nedeniyle günümüzde sosyal bilim araştırmalarında faydalanılan bir kaynak olmasını sağladı (Kaya, 2015:8). İnsanlığın belgesel mirası içerisinde sayılan seçkin kaynaklar arasında yer alan ve insanlığın toplumsal belleğinin ebedileştirilmesine büyük katkı sunan efemera belgeler, kültürel ve tarihsel çalışmalara ışık tutmakla beraber kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasını da sağlamaktadır (Babacan, 2014). Efemeralar, ehemmiyetsiz gibi görünmekle birlikte çok sayıda büyük eserlerin doğmasına, tarihi gerçekliklerle örülüş vesikalarının gün yüzüne çıkmasına, bir fotoğraf

karesinde mahfuz an veya olayın canlanmasına vesile olmak gibi farklı fonksiyonlarıyla ait olduğu zamanın sosyal, kültürel ve ekonomik yapısına ilişkin mühim bilgiler vermektedir. Bunun yanı sıra diğer kaynaklarda yer almayan birçok bilgiyi ihtiva etmesi açısından kültür tarihi çalışmalarında mühim kaynaklardan biri olma vasfına sahip olmuştur (Şahin, 2020:359).

Tarihsel olarak bakıldığında efemera insanlık tarihinin kültürel belleği olarak derlenip, düzenlenip saklandıktan sonra erişime açan bilgi birimleri arasında yer alan arşivciler, kütüphaneciler ve müzeciler hatta koleksiyoncular tarafından kendi mesleki birikimleri, amaçları ve ihtiyaçlarıyla biçimlenerek çeşitli tanımlamaları yapılarak koleksiyonları oluşturulmaya erken dönemde başlanmıştır. Efemeranın arşivlenmeye değer görülmesi ve koleksiyon haline getirilmesi 16. yy. dayanmaktadır. 17. Yüzyılda John Bagford (1650–1715), John Selden (1584–1654) ve Samuel Pepys (1633–1703) gibi kimi koleksiyoncular tarafından el ilanları benzeri materyaller toplanmıştır. 19. Yüzyıl başlarında ise Sarah Bankes (1823–1904) ve Baron Anselm Salomon von Rothschild (1803–1874) kartvizitleri toplamaya başlamışlardır. 20. yüzyılda da Sir Ambrose Heal (1872–1959) ve John Johnson (1841–1917) (Somers & Keskin, 2012:438) gibi daha pek çok arşivci ve koleksiyoncu farklı efemera türlerini toplamışlardır. Böylece sistematik ve düzenli bir yaklaşımla efemeralar toplanarak koleksiyon malzemesi halini aldı

Özellikle ulusal ve halk kütüphanelerin sosyal hayat, örf ve adetler, popüler kültür, toplumun ilgilendiği ulusal ve uluslararası olaylar ve konularla ilgili efemeraları topladıkları bilinmektedir. Avustralya’da kamu ve özel kütüphaneleri efemeraları daha aktif biçimde toplamayı hayata geçirmiştir. Kanada, efemeraya önemli bir arşiv dokümanı/malzemesi muamelesi gösterilmesinde aktif bir yaklaşım ortaya koyarak spesifik efemera fonlarının oluşturulması gerektiği savunulmuştur. The Archives Association of British Columbia tarafından arşivsel uygulamalar için 1988 yılında “a Manual for Small Archives” (Küçük arşivler için el kitabı) eseri yayımlanmıştır (Somers & Keskin, 2012:441). Ancak Türkiye’de bu alana henüz gereken ilginin gösterilmediği söylenebilir.

İnsanlığın tarihsel süreçte en fazla gereksinim duyduğu ihtiyaçlardan birisi de haberleşme olmuş ve bunu geliştirmek için teknolojiyi kullanarak iletişim alanlarını genişletmiştir. İletişim tarihine bakıldığında toplumların iletişim ihtiyaçlarını gidermek için kullandıkları yazılı iletişim araçlarından birisinin de kartpostallar olduğu görülmektedir (Kasap, 2022:50). İnce bir karton veya kalın bir dikdörtgen kâğıdın üzerine mesaj yazılarak, diğer yüzünde görsel bulunan, zarflı veya zarfsız olarak postalanabilen bir kitle iletişim aracı olan kartpostal sözcük olarak Türkçeye Fransızcadan (carte postale) geçmiştir. Bir efemera olan kartpostalların her ne kadar 180 yıllık bir geçmişe sahip olduğu görüşü kabul edilse de aslında bu geleneğin mazisi antik Mısır’da kullanılan papirüs üzerine yazılan tebriklere kadar götürülebilir. Avrupa’da ise 15. yy. başlarında tahta parçalar üzerine boyamalarla yapılan tebrik mesajları bu geleneğin ilk örnekleri kabul edilir (Sungur, 2011:830). İngiliz edebiyatçı Theodore Edward Hook tarafından karton üzerine çizimi bulunan Londra’dan 1840 yılında gönderilen mesaj ilk kartpostal örneği olarak kabul edilmektedir. Avrupa’da kartpostal kullanımının 1860’lı yıllardan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamasıyla 1869’da Avusturya’da, 1870’te Almanya ve İngiltere’de, 1871-1873 yılları arasında Kanada’da, 1872’de Fransa ile beraber Avrupa’nın öteki ülkelerinde de kartpostalları resmi olarak kullanılmaya başlanmıştır (Öztunç, 2020:544). Dünya genelinde hızlı bir şekilde yaygınlaşması 1893 yılında Chicago Dünya Sergisiyle başlamış, Amerika Birleşik

Devletleri Hükümeti, sergi sonrasında ABD Posta Teşkilatı (USPS) vasıtasıyla, yayıncılara ilk defa 1 centlik kartpostal (Penny Postcard) basım izni vermiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygınlaşması ise Avusturyalı Max Fruchterman'ın 1895 yılında Breslau'da İstanbul'la ilgili kartpostalları bastırmaya karar vermesiyle başlamıştır (Sungur, 2011:846). Osmanlı topraklarında Avrupa'daki gibi kartpostallar hızlı yaygınlaşmamıştır.

İletişim tarihine bakıldığında kartpostalların ilk işlevinin seyahat edilen coğrafi konumdan gönderilen nesnelere ya da güne ve duruma bağlı olan tebrik konularını akla getirirse de zamanla daha büyük bir görev yüklenerek kullanılan görseller sayesinde insanlar ülkelerin tarihleri, coğrafyaları, ekonomileri, doğal güzellikleri, sosyal hayatları, ünlü kişileri, somut ve somut olmayan kültürel miras unsurlarını görme ve öğrenme imkânı elde ederek ülkelerin sanat ve kültürlerini dünyaya tanıtmaya vazifesini üstlenmiş böylece görsel bir imge durumuna gelmiştir (Kasap, 2022:47). Böylece kartpostallar sadece bir iletişim aracı olmakla kalmamış taşıdığı görsel mesajlardaki; tören, festival, ayaklanmalar, siyasal faaliyet gibi sosyal olayların, kentlerin, kimliklerin, mesleklerin gibi toplumsal olgulara ait küllî sayıda türlü izler taşıyarak kayıtlanmasını sağlayan belgeler olarak ülke sınırlarını aşarak uluslararası platformda bir ulusun kimlik kartı olarak görülmektedir.

İnsanların iletişim ihtiyaçlarını gidermek için yazılı ve görsel olarak kullanılan kartpostallar zamanla yeni ve farklı işlevler de kazandı. Özellikle savaş dönemlerinde diğer pek çok iletişim aracı gibi kartpostallar da propagandanın bir aracı olarak sıklıkla kullanıldı. En etkili olarak Birinci ve İkinci Dünya Savaşları dönemlerinde kullanılmakla beraber Batı'dakinin aksine Osmanlı coğrafyasındaki kullanımı bir hayli kısıtlı olmuştur. I. Dünya Savaşı yıllarında özellikle Batılı devletler tarafından çeşitli şekillerde propaganda malzemesi olarak kullanılmıştır (Polat, 2012:254). Osmanlı Devleti'nin ise bu yoğun propaganda faaliyetlerinde nispeten geride kaldığı düşünülebilir. Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti'nden Sofya sefiri Fethi Bey'e gönderilen 26 Temmuz 1916 tarihli yazıda; "Vatanımızda ecnebi propagandalarının bir vâsıtası da kartpostallar ve matbû (basılı) resimler olduğu ve bu propagandaya hiç olmazsa iştirak edecek derecede olsun millî kartpostallarımız ve resimlerimiz bulunmadığı ma'lûm-ı âlîleridir." cümleleri propaganda amaçlı üretilen kartpostal ve afişler noktasında ne kadar yetersiz olduğunu gözler önüne sermektedir (Öztunç, 2020:547). I. Dünya Savaşında Nazizm, Faşizm ve Komünizm gibi siyasal ideolojilerinin birbirleriyle yürüttükleri üstünlük yarışında propagandanın siyasal söylemlerdeki işlevi daha da etkili bir biçimde devam etmiştir. Kartpostallar propaganda yapma, bir mesaj iletme işlevlerinin haricinde ayrıca ülkelerin kültürel miraslarını dünyaya tanıtmaya işlevini üstlenmiştir. Kartpostallar ait olduğu ülkenin adeta sessiz ulakları, elçileri olarak ülkelerinin sahip olduğu maddi ve manevi değerlerini yansıtmıştır. Böylece üretim amacının çok daha ötesine ulaşmıştır.

Teknolojinin gelişmesiyle beraber görsellerin bilhassa da fotoğrafların kullanılmasının artması, iletişimin algısal olarak güçlenmesini de yanında getirmiş kartpostalların amaç ve çeşitlilikleri artırmıştır. Modern kartpostallar, çeşitli evrensel ve özel temalardan yararlanan çeşitli geleneksel ve yeni görüntülerle çok çeşitli türlere dönüşmüştür. Bu türler genel olarak dört grupta toplanabilir. Bunlardan Manzara kartpostalları (View Cards); şehrin genel görünümünü yansıtan görsellere sahip oldukları gibi, zamanla değişen ya da harfiyen ortadan kalkan yapı, cadde, anıt vb. kentsel öğelere ilişkin



görüntüleri de sunarlar. Tebrik kartpostalları (Greeting Cards); ön yüzünde amaca uygun görsellerin bulunduğu ve insanların yılbaşı, dini bayramlar veya ritüellerde, yaş günü ve benzeri özel günlerde duygularını paylaşma amacıyla birbirlerine gönderdikleri kartlardır. Tarihi Kartpostallar (Historical Cards); ülkelerin savaş, geçit töreni, merasimler, siyasi olaylar gibi mühim bazı tarihi olaylarını içeren veya propaganda faaliyetleri için basılan kartlardır. Sanatsal Kartpostallar (Artistic Cards); ünlü ressamlar veya fotoğrafçılar tarafından özgün olarak basılan kartlardır (Sungur, 2011:846). Fotoğrafın yaygınlaşmasıyla beraber resimli kartpostalların üretimi daha erken bir zamanda durdu. Günümüzde ressamın yaşadığı zamana bağlı olarak bu tür kartpostallar nadir olarak bulunuyor ve koleksiyoncular için nispeten popüler hale gelmişlerdir.

Kartpostalların ortaya çıkışı, dünyadaki gelişimi, fotoğraf ile bu geleneğin buluşması, yayımlama şekilleri, tasarım aşamasında kullanılan yöntem ve teknikler, özel gün, mekân ve kişilerden taşıdığı izler, yaşantılar, arka yüzündeki metinler vasıtasıyla yoğun duygular içermekte olup ulaştığı kişilere açık ve gizli mesajlar vermektedir. Kartpostal zaman içerisinde yılbaşı, bayram ve doğum günü gibi özel gün tebrikleri kutlamalarına aracılık etmekle beraber başka fonksiyonlar da kazanmıştır. Farklı sebeplerden dolayı birbirinden uzak mesafelerde kalanlar arasında iletişim kurma görevi üstlenmiştir. Örneğin asker ocağından gönderilen kartpostallar özlemlere aracılık etmiştir. 20. yy. başlarından itibaren özellikle dini bayramlar olan ramazan ve kurban bayramlarının kutlama yaygın yöntemi olarak kullanıldı (Yalçın Çelik, 2019:8). Tarihin izlerini bir fotoğraf karesinde saklayan, hatıraların canlı şahitleri olarak bir zamanın ruhunu, kültürel mirasını, bilgisini barındıran yakın tarihe ışık tutmaları hasebiyle belgesel değer taşıyan bir obje olarak karşımıza çıkıyorlar. Yıllarca vazgeçilmez tebrik araçları olmuş kartpostallar günümüzde teknolojik gelişmelere yenik düşerek, yiten bir kutlama ritüeli ve değerlerimiz arasında yer almaya başladı.

## 2. Göstergebilimsel Analiz Yöntemi ve Roland Barthes

Her insanda duygu ve düşüncelerini diğer insanlara anlatma isteğinin yanında istemli ya da istemsiz olarak anlatılma ve anlaşılma isteği vardır. Diğer insanlarla paylaşılmak istenen duygu, düşünce, anı, fikir, bilgi ya da paylaşılmak istenen ne varsa onların diğer insanlara iletilmesi göstergelerle yapılır. Bu bakımdan tüm göstergeler birer koddur ve bilişsel bir süreç ile anlaşılabilir ve yine kodlarla diğer insanlara aktarılır. Göstergebilim (semiyotik veya semiyoloji) ise, anlam ve süreçlerini sistematik olarak inceleyen bir bilim alanıdır. Gösterge, kod ve anlam ile bunların aktarımının tamamı göstergebilimin konusunu oluştururken anlamı algılamak, anlamın nasıl oluştuğunu açıklamak ve anlamın yüzde yüz olmasını sağlamak ise amacını oluşturur (Bahadıroğlu, 2018). Yaygın kullanılan ismiyle semiyoloji (semiotic) göstergebilim tanım olarak göstergelerin üretilmesi, yorumlanmasını veya işaretleri anlama süreçlerini kapsayan bütün etkenlerin sistematik incelenmesine dayanan bir bilim dalıdır. Ferdinand de Saussure'ün Cenevre Üniversitesi'nde okuttuğu ders notlarından oluşturulan Genel Dilbilim Dersleri kitabında (Course de linguistique generale) dilin "bir göstergeler dizgesi" olduğuna işaret ederek göstergelerin toplumun içindeki yaşamını inceleyerek göstergebilimi, dilsel ve dil dışı göstergelerin meydana getirdiği anlamları ile anlam tabakalarını irdeleyen bilim dalı olarak tanımlamaktadır (Sönmez, 2012:2). Göstergebilimin bilimsel bir mahiyet kazanıp araştırma yöntemleri arasına girmesini, aynı dönemde birbirinden habersiz olarak dilbilim alanında çalışmalar yürüten İsviçreli

Ferdinand de Saussure ile ABD’li Charles Sanders Peirce sağlamıştır. Ferdinand Saussure’e göre dilsel yapıların temelini gösterge olarak kabul ederek “bir kavramla bir işitim imgesini birleştiren öge” olarak tanımlar (Koz, 2020:2). İşitim imgesi ya da sesler bütünü bir kavramla birleşerek dil göstergesini meydana getirdiğini ifade eder. Bunu karmaşık bir bütün olarak tanımlar ve göstergenin iki unsurdan oluştuğunu belirtir. İşitim imgesini gösteren, kavramı ise gösterilen olarak adlandırır. Bunların dışsal herhangi bir nesneden bağımsız olduğunu ve toplumsal anlaşmalara dayandığını ifade eder. Charles S. Peirce bütün olguları içeren mantıkla yakından ilgili bir göstergeler kuramı tasarlamış göstergeleri, F. Saussure’nin ikili karşıtlıkları biçiminde değil de üçlükler olarak tanımlamıştır. Bunlar gösterge, nesne ve yorumlayan üçlüsüdür. Bir ötekisi ise görüntüsel gösterge, belirti ve simge üçlüsüdür (Ünal M. F., 2016:392). Saussure ve Peirce’in dilbilimi kavramları ile doğuşunu duyurduğu semiyotik (göstergebilim) ilk başlarda dil bilimi içerisinde dar bir alanda etkisini göstermekte ve gerçek manada bir göstergebilimsel analizlerin yapılmasına imkân vermemekteydi. İlerleyen süreçte Saussure ve Pierce’in ardından gelen Fransız dilbilimci Roland Barthes, göstergebilimi dil biliminin dar sınırlarından çıkararak gelişmesinin önünü açtı. Göstergebilimin dil biliminin bir parçası değil, bunun aksini yani dil biliminin göstergebilimin bir parçası olduğunu ileri sürdü. Barthes ortaya koyduğu çalışmalar ile göstergebilimin dar kalıplarından sıyrılmasını sağlayarak, daha anlaşılır bir hale getirerek bilimsel incelemelerde bir araştırma yöntemi olarak ön plana gelmesini sağladı (Çakı, Nazi Almanyası Etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti’nin Propaganda Posterleri Üzerine İnceleme, 2018:258). 20. yüzyıl son yarısında ortaya çıkan bu bilim dalı göstergenin ilk etapta herkes tarafından anlaşılmayan gizli olan yanlarını ortaya çıkarmayı, anlamın oluşması, katmanlarını saptamak gibi çok farklı boyutlarda kendi yaklaşımı içinde tahlil ederek incelemeyi amaçlamaktadır.

Roland Barthes, insan yaşamında bulunan her şeyde bir gösterge değerinin var olduğunu ve bu göstergelerin anlamlı bir metin içerisinde neyi anlamlandırdığını göstergebilimin ortaya koyabileceğini ifade eder. Barthes, Saussure’nün göstergebilim analizinde bulunan gösteren ve gösterilen kavramlarının yanında, göstergelerin anlamlandırılmasında düzanlam (denotation) ile yananlam (connotation) olmak üzere iki bütünü var olduğunu öne sürmüştür (Çakı, Birinci Dünya Savaşı’nda Propaganda Amaçlı Kullanılan Posterlerin Korku Çekiciliği Bağlamında İncelenmesi: Büyük Britanya Örneği, 2018:120). Bir gösterenin düz anlamı insan zihninde oluşan ilk yansıması olan, herkes tarafından kabul gören, genel değişmeyen, evrensel anlamını kapsamaktadır. Gerçekliği ifade eden düz anlam gösterilenin objektif şekilde kavranmasıyla meydana gelir. Yan anlam ise öznel durumda kültürden kültüre değişebilen, göstergeler aracılığıyla verilmek istenen temel mesajı ifade etmektedir. Kültürün inşa ettiği öznel gerçeklikler bütünü olan yan anlamın doğru okunabilmesi için üretildiği kültürün özelliklerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Düz anlam insanlar tarafından doğru, nesnel ve yasa olarak kabul edilmektedir. Yan anlam ise bireyin sahip olduğu kültür içerisinde oluşturduğu ve kültürden kültüre değişiklikler arz edebilen tanımları ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle düz anlam göstereni, yananlam ise gösterileni tanımlamaktadır. Misal siyah bir kedi görmek düz anlam boyutunda bir hayvanı, yan anlam boyutunda ise sahip olduğu kültüre göre şanssızlığı ifade edebilir. Yan anlamın kültür içerisinde şekillendiğini ileri süren Barthes günlük yaşamda kullanılan her metanın bir gösterge değeri olduğunu ifade eder (Çakı, Nazi Almanyası Etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti’nin Propaganda Posterleri Üzerine İnceleme, 2018:258) . Böylece verilmek

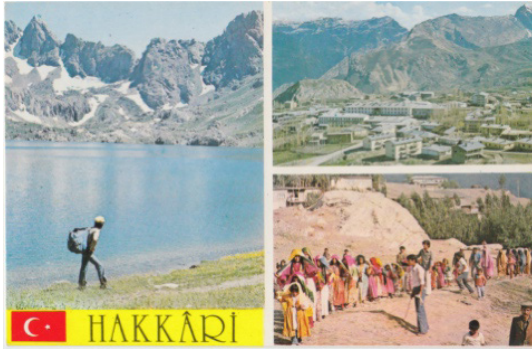
istenen mesaj (gösterilen) giyilen kıyafetten, kullanılan tüm günlük eşyalara kadar her madde içine gizlenebilmektedir. Barthes'e göre göstergebilimin ikincil düzeninde mitler olduğunu ve yan anlamın oluşumunda önemli rollerinin olduğunu ifade eder. Kültür içerisinde oluşturulan öznel kültüre ait olguların ifadesi olan mitler, zamanla toplumsal değişimle değişebilmektedirler. Bir kültür içerisinde üretilen bir mit orada doğru değer olarak kabul edilirken, başka bir kültürün mitinde doğru olarak kabul edilmeyebilir (Çakı, İran-İrak Savaşı'nda Kullanılan İran Propaganda Posterlerinin Göstergebilimsel Analizi, 2018:23). Diğer bir ifadeyle mitler toplumların içerisinde oluşan kültürel değerlerin temelinde bulunan kalıp kanıdır. Örneğin, erkeğin ailenin geçimini sağlamada mecbur olması, kadınların ev işlerini yapip, çocuk büyütmesi gibi. Barthes, göstergebilimsel analizlerinde gösteren ve gösterilen arasındaki anlam süreçlerini daha iyi yorumlamak için üç temel kavramın (düzanlam, yananlam, mit) yanı sıra metafor (eğrileme/metaphor) ve metonimi (düzdeğişmece/metonymy) kavramlarından da yararlanmıştır (Ataman Yengin, 2012:16). Barthes'ın çalışmalarında kullandığı metafor diğer ismiyle eğretileme kavramı iki nesne arasındaki bir ilişki benzerliğinin oluşturulmasıdır. Daha basit bir ifadeyle soyut olan bir kavramı anlatmak ve kolay tanımlamak için somut nesnelere kullanılması ifade eder. Konu edilen iki nesne arasında normalde bulunmayan ilişki; akıl ve düş gücüyle bir metafor aracılığıyla yaratılır. Terazinin adaleti, beyaz güvercinin barış kavramını temsil etmesi buna örnek olarak verilebilir. Metonim ise küçük bir parçanın bütünü tamamını temsil etmesidir. Bir parçanın genişleyerek bütünü veya bütünü daralarak parçayı temsil etmesidir. Bir kurum yerine onun sahip olduğu bir mekânın onu temsil etmesi buna örnek olarak verilebilir. Örneğin "Beyaz Saray herhangi bir şey söylemiyor" denildiğinde "Beyaz Saray" ifadesiyle ABD hükümeti kastedilmektedir (Cangiz, 2016:17).

### 3. Hakkâri Kartpostallarının Göstergebilimsel Analizi

Hakkari ili Zap Havzası'nın merkezinde yer almaktadır. Bu havzaya ismini veren Zap Nehri, Van ilinin Başkale ilçesinin kuzeyinde bulunan Mengene ve Yiğit (Haravil) dağlarından doğar ve Hakkâri il sınırları içerisinde geçtikten sonra Irak'ta Dicle Nehri ile birleşir. Geniş bir coğrafi alan oluşturan Zap Havzası Hakkâri ile Irak'ın Duhok bölgelerini tamamen kapsamaktadır. İnsanlığın eski yerleşim yerlerinden biri olan bu havza Urartu'dan Asur'a, Med'ten Pers'e, Roma'dan İslam'a çok önemli kültür ve uygarlıklara ev sahipliği yapmıştır. Bölgede İslam, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Yahudilik gibi çeşitli dinler yaşamıştır. Hakkari ismi Arap, Osmanlı ve diğer bölge halkları tarafından Hekari olarak telaffuz edilmektedir. Tarihte çok geniş bir coğrafyaya tekabül eden Hakkâri bölgesi İslami kaynaklara göre; güneyde Musul (Ninova), kuzeyde Van Gölü kıyıları, batıda Cizre ile doğuda Urmiye Gölü'nün batı kıyılarına kadar olan dağlık bölgeyi içermektedir. Buna mukabil Culemêrg (Çölemerik) ismi ise bölgenin merkezi olan şimdiki Hakkâri şehir merkezi için kullanılmaktaydı. Farklı medeniyet ve kültürlerin etkileşim halinde olduğu bölgede 8. yüzyılın ortalarından itibaren kurulan ve 19. yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdüren Hakkâri Beyliği döneminde kültür ve medeniyet alanında birçok hizmetlerde bulunmuş, bölgede çok yönlü bir gelişme ve ilerleme kaydedilmiş, hayır kurumları, kilise, cami, medrese, mescit, han, hamam, köprü inşa edilmiştir (Kaplan, Tarihte Hakkari, Şemdinan, Bahdinan ve Nehri, 2014:6). Birinci Dünya Savaşı'nda Rusların işgaline uğrayan Hakkâri bölgesi büyük bir yıkıma uğramış üç yıl boyunca insansız kalmıştır. Savaş bitiminde Musul sorunundan dolayı sınırların saptanması uzun bir süre sürüncemede kaldıktan sonra 1926 yılında imzalanan Ankara Antlaşmasıyla

Türkiye'ye dâhil edilmiştir. Türkiye'nin Irak ve İran'a sınırını teşkil eden bölge 20 Mayıs 1933 tarihinde Van iline bağlı bir ilçe, 4 Ocak 1936 da ise il statüsüne geçirilmiştir (Kaplan, Hakkari Tarihi, 2015:36). Cumhuriyetin kuruluş döneminde bir serhat vilayeti olan ilin Beytüşşebap, Gevar (Yüksekova), Şemdinan (Şemdinli), Uludere, Çukurca ilçeleri bulunmakla beraber tarihsel süreçte idari yapısında ve sınırlarında değişimler meydana gelmiştir. Beytüşşebap ve Uludere ilçeleri mülki idare sınırlarından çıkmış, Derecik ise ilçe statüsüne getirilmiştir. Cumhuriyet döneminde yapılan nüfus sayımlarında farklı bilgiler de toplandığından iller hakkında birçok sosyal konunun tespitine yardımcı olmaktadır. 1927 yılında yapılan genel nüfus sonuçlarında Hakkari'de konuşulan diller olarak Türkçe, Kürtçe, Arapça, Çerkezce, Yahudice, Tatarca dilleri tespit edilmiştir (Erdoğan & Şehitoğlu, 2019:39). Bu veriler ışığında bölgenin çok kültürlü bir yapıda olduğu söylenebilir. Günümüzde bu çeşitliliğini koruyamamasının yanı sıra sosyo ekonomik gelişmişlik düzeyinin de diğer illere oranla çok düşük olduğu söylenebilir. Şehir Cumhuriyetin kurulması ile beraber Türkiye'nin küçük bir serhat vilayeti konumuna gelmiştir. Jeopolitik konumu itibariyle sosyoekonomik açıdan Türkiye ortalamasının çok altında hatta son sıralarda yerini almıştır. Her ne kadar bakir doğası ve kültürel zenginliği var olsa bile özellikle turizmden gerekli istifadeyi elde edememiştir. Dağlık bir bölgede bulunması ulaşım ağının gelişmemiş olması ve iki ülkeye sınır olması hasebiyle kendi içinde zenginliğini yaşayan kapalı bir kent konumunda olmuştur.

Araştırma kapsamında Hakkari'ye ait olan 77 adet kartpostala ulaşılmıştır. Kartpostalların bir kısmı sahaflardan, bir kısmı sosyal medya hesaplarındaki paylaşımlardan, bir kısmı da fotoğraf sanatçısı Enver Özkahraman'ın arşivinden alınmıştır. Öncelikle kartpostalların sınıflandırması yapılmıştır. 44 adet kartpostalın arkasında ressam, fotoğrafçı veya foto denilerek eserin sahibi belirtilmiştir. İsim belirtilen 44 kartın tamamının Enver Özkahraman'a ait olduğu saptanmıştır. Diğer 33 kartta eser sahibi hakkında bilgi bulunmamasıyla beraber matbaa bilgileri verilmiştir. Eserlerdeki görsellerin 71 adeti renkli 6 adeti siyah beyaz olarak basılmıştır. Sadece 20 adet eserin ön yüzünde ait olduğu yere/bölgeye ait bilgi mevcuttur. 12 adet kartın ön yüzünde Türkiye Cumhuriyeti bayrağı vardır. Kartların 13 tanesi karma (kolaj), 2 tanesi (insansız) manzara, 7 tanesi kent manzarası, 10 tanesi yaşamlı manzara, 2 tanesi özel gün, 18 tanesi portre, 22 tanesi sosyal yaşam ve 3 tanesi de farklı yıllara ait tekrar baskı olarak gruplandırılmıştır. 39 adet kartpostalın arka yüzünde hiçbir bilgi yok iken, 4 tanesinde bilgi bulunan alan karartılmıştır.



33 nolu Hakkari Kartpostalı



38 nolu Hakkari Kartpostalı



39 nolu Hakkari Kartpostalı



57 nolu Hakkari Kartpostalı

Araştırma kapsamında elde edilen Hakkâri kartpostallarından, çalışmanın ana amacına bağlı kalmak için, amaçsal örneklem yöntemi ile 33,38,39 ve 57 numaralı kartpostallar seçilmiştir. Derinlemesine araştırma yapmamıza olanak tanınması için Amaçsal örneklem ile seçilen bu kartpostallar Roland Barthes 'in göstergebilimsel yöntemine göre incelenecektir. Kentin turistik tanıtımı veya yılbaşı, bayram gibi özel gün ve durumları kutlamayı amaçlayan görsellerden oluşturulan kartpostalların taşıdığı mesajlar göstergebilimsel olarak analiz edilecektir.

Amaçsal örneklem ile seçilen 33 nolu kartpostal üç ayrı fotoğraftan oluşmaktadır. Bunlardan ilkinde kartın ön yüzünde Türkiye Cumhuriyeti bayrağı ile beraber Hakkâri yazısı bulunmaktadır. Kartın arka yüzündeki açıklama kısmında “şehirden görünüşler, Hakkâri/Türkiye” açıklaması bulunmaktadır. Düz anlamsal olarak bakıldığında birinci fotoğrafta karlı dağların eteğinde bir göl manzarasının önünde sırt çantalı bir erkek bulunmaktadır. İkincisinde fotoğraf bir şehir merkezinin genel görüntüsünden bir kesiti kapsamaktadır. Üçüncüsünde ise fotoğraf yöresel kıyafetler giymiş sıralı kız çocukları ve arkalarında sıralanan kadınlar ile kenarda duran birkaç erkeği yansıtmaktadır. Düz anlamsal olarak kent yerleşimi, doğal güzellikler ile sosyal yaşama dair anlamlar vermektedir. Yan anlamsal olarak bakıldığında birinci görsel bir gezgini imgelemekte ve gezginin deneyimleyeceği karlı dağların olduğu bir doğal güzelliği göstermektedir. İkinci görselde ise şehrin dağlarla çevrili bir coğrafyaya kurulduğunu, dağlık binalar ile küçük olduğunu göstermektedir. Üçüncü görselin yan anlamsal olarak neyi tanımladığını tam olarak anlamak için Barthes 'in de belirttiği gibi okurun veya bakanın kendi deneyimleri, tutumları ve duyguları vasıtasıyla anlamlandırması mümkün olabilmektedir.

38 numaralı olarak tasniflenen kartpostal tek bir fotoğraftan meydana gelmektedir. Kartpostalın ön yüzünde herhangi bir metinsel açıklama bulunmamaktadır. Arka yüzde basım yeri bilgisi ile eser sahibi olarak “foto: Enver Özkahraman” yazmakta ve karalanmış bir alan bulunmaktadır<sup>2</sup>. Düz anlamsal olarak turistik veya özel günleri temsil etmek amacıyla hazırlandığı anlaşılmaktadır. Kartpostalda yolda renkli çarşaf giyen kadınların yürüyüşü sunulmaktadır. Yan anlamsal olarak görüntüyü anlamlandırmak ancak görenin kültürel deneyimi tarafından belirlenebilir. 39 numaralı kartpostal tek fotoğraftan oluşmaktadır. Kartpostalın ön yüzünde herhangi bir metinsel açıklama bulunmamaktadır. Kartpostalın arka yüzünde “Anadolu Yaşantısı” alt tarafında üzeri karalanmış bir metin ile basım yeri

2 Eser sahibi olan Enver Özkahraman karartılmış bölüm için basım evi tarafından yapıldığını belirtmiştir. Basımevi tarafından siyasi içerikli metinlerin yazıldığını ve ülkenin siyasi atmosferinde yaşanan değişimlerden dolayı basımevi tarafından metinlerin üzeri karartıldığını belirtmiştir. Bu durumun birçok kartpostal için oluştuğunu ifade etmiştir.

bilgisi ile eser sahibi olarak “foto: Enver Özkahraman” yazmaktadır. Düz anlamsal olarak görselin nereyi ve neyi temsil ettiği veya ne mesaj vermek istediği tam anlaşılmamaktadır. Dağlık bir coğrafyada ön tarafta yöresel kıyafetler giymiş küçük kızlar arkalarında aynı yöresel kıyafetlerden giymiş kadınlar dizilmiş olarak yürümektedir. Yan anlamsal olarak kadınların yürüyüşü ile oluşturdukları görüntünün anlamı yalın anlamının dışında sahip olduğu kültür ile kazandığı anlamdır. Eser sahibi olan Enver Özkahraman kartpostalı sosyal medya hesabından 1970 yılına ait olduğunu belirterek paylaşmıştır. Paylaşılan kartpostala yapılan yorumlardan birisinde bir kullanıcı fotoğrafın babasının sağdıçlığını yaptığı Ahmet Aşkan’a ait düğüne ait olduğu, en öndeki “berbüklerin” amca kızları, “Hizark” giyen bayanların önündeki çocuğun kendisi olduğunu belirtmiştir (Özkahraman, 2019). Gelin alma merasiminde kadınların giydiği renkli çarşaflara, “Hizark”, gelinin önünde yürüyen kız çocuklarına veya kadınlara da “berbük” denildiği anlaşılmaktadır.

57 numaralı olarak tasniflenen kartpostal üç ayrı fotoğraf kolajı olarak hazırlanmıştır. Düz anlamsal olarak incelendiğinde birinci fotoğraf şehir merkezinin genel görüntüsü, ikinci fotoğraf kışın arka fonda dağ, ön tarafta farklı renklerde çarşaflar giyip dizilmiş kadınların görüntüsü, üçüncü fotoğraf ise insansız karlı dağların ve gölün olduğu bir manzara görüntüsü bulunmaktadır. Kartın ön yüzünde Türkiye Cumhuriyeti bayrağı ve yanında Hakkâri yazısı bulunmaktadır. Kartın arka yüzündeki açıklamada “genel görünüm, düğün alayı, temmuz ayında Cilo Dağlarında Sat Gölü –Hakkâri/ Türkiye” açıklaması bulunmaktadır. Yan anlamsal olarak incelendiğinde birinci fotoğrafın dağınık bir şehir planına sahip küçük bir kentin şehir merkezinin genel görüntüsü içerdiği anlaşılmaktadır. İkinci fotoğrafın dağlık bir coğrafyadaki kış mevsimine ait olduğu, renkli çarşafli kadınların tek sıra olarak yürüdüğü görüntünün ötesinde anlam çıkarmak için kültürel alt yapıya sahip olmak gerekmektedir. Üçüncü fotoğrafın ise dağlık bir coğrafyanın yüksek kesimlerinde karın yanında, göl kenarında açan çiçeklerden adeta bir günde dört mevsimin yaşandığı bir lokasyon olduğu anlaşılmaktadır.

Örneklem olarak seçilen 33, 38, 39 ve 57 nolu Hakkâri kartpostalları yöreye ait kültürel deneyimi olan okur veya bakan tarafından yan anlamsal olarak anlamlandırıldığında görsellerdeki sosyal yaşamın düğün merasimine ait olduğu ve gelin alma ritüelinin fotoğraflandığı anlaşılmaktadır. Toplumların temelini aile oluşturur ve bunun kurulmasında birçok gelenek rol oynamaktadır. Bu gelenekler evlilik merasimleri kapsamında çeşitli uygulamalara haiz olmuş ve nesiller boyunca üretilerek devam etmiştir (Akgün, 2020:48). Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Hakkari’de de düğün merasimi geleneği bir süreç niteliğindedir. Tarihsel süreç içerisinde toplumsal yaşamda meydana gelen yeniliklere bağlı olarak birtakım değişimler olmasına karşın düğün merasimindeki birçok durumda süreklilik söz konusudur. Hakkari’de düğün törenleri başından itibaren ana hatlarıyla; kız isteme, söz kesme (desteser), başlık kesme (nextvebir), şeker kırma (şekirşkandin), nişanlanma, kına götürme (xenabirin), damadın kınası (destxenakirina zava), düğün, sağdıç kahvaltısı (sertêsta birazava), gelin alma, kapı arkası, gelinin damat evine gelişi, nikah, mehir, şerbet, çeyiz üstü (sersêni) sıralamasıyla yapılmaktadır. Günümüzde bu uygulamalardan bazıları uygulanmamaktadır. Hakkari’de düğün sahibi aileler düğün merasimine bütün akraba, dost ve köylülerini davet ederler. Nispeten kalabalık olarak yapılan düğünlerde hem erkekler hem de kadınlar en güzel kıyafetlerini giyerler. Zengin ve renkli bir kıyafet kültürü vardır. Hayatın geçiş dönemlerinden biri olan evlenme merasimlerinin bir bölümü de gelin alma geleneğidir. Gelin alma veya gelini baba evinden çıkarma evlenecek olan kızın babasının evinden özel bir törenle

alınarak güvey evine götürülmesidir. Gelin evine gidiş veya dönüş dönemin imkanlarına veya gelin evinin güvey evine olan mesafesine bağlı olarak yaya, at veya araç ile yapılır. Yolculuk esnasında da birtakım ritüeller vardır. Gelin almaya özellikle büyük bir kalabalık halinde gidilir ki düğünün şanına yakışır bir tören olsun. Hakkari’de kız evinden gelin alma merasimine konvoy halinde gidilir ve birçok ritüel gerçekleştirilir. Önde erkekler, arkada sıra sıra dizilmiş genç kızlar ve kadınlar türkü (stran/narink) söyleyerek gelinin evine gider ve yine türkülerle oradan ayrılır (Yaşın, Hakkari Folkloru, 2010). Bu ritüelde kadınların giydiği kıyafetlerin özelliği ve özgünlüğü, yürürken belli bir düzene göre sıralanmaları bilinmekle beraber Hakkâri kartpostallarında kullanılan fotoğraflarda görülmektedir.



1 nolu Hakkâri Kartpostalı



35 nolu Hakkâri Kartpostalı



25 nolu Hakkâri Kartpostalı



27 nolu Hakkari Kartpostalı

Amaçsal örneklem ile seçilen diğer dört karttan 1 nolu kartpostal düz anlamsal olarak süvari bir erkeği tanımlamaktadır. Kartın ön ve arka yüzlerinde açıklayıcı metin bulunmamaktadır<sup>3</sup>. Yan anlamsal olarak incelendiğinde atın üstündeki erkeğin üzerinde “şel û şepik” olarak isimlendirilen erkek kıyafetinin olduğu görülmektedir. Yine 35 nolu kartpostal beş ayrı fotoğraftan kolaj olarak tasarlanmıştır. Ön yüzünde Türkiye Cumhuriyeti bayrağı ve Hakkâri ifadesi mevcuttur. Kartın arka yüzünde bulunan açıklamada “şehirden muhtelif görünüşler, Hakkâri /Türkiye” bulunmaktadır. Düz anlamsal olarak bakıldığında erkek kıyafeti hakkında bir imge oluşmaktadır. Yan anlamsal olarak incelendiğinde birinci fotoğrafta “şel û şepik” denilen kıyafeti giymiş erkek bir çocuğu anlaşılmalıdır. 25 nolu kartpostal ise iki ayrı fotoğraftan oluşmaktadır. Birinci fotoğraf bir dağın eteğine kurulmuş kent merkezini gösterirken

3 Enver Özkahraman’la yapılan görüşmede kartpostalların kendisine ait olduğunu belirtmiştir. Ülkenin içerisinde bulunduğu siyasi atmosferden dolayı açıklayıcı metinlerin yazılmadığını ifade etmiştir.

ikinci fotoğrafta ise yöresel kıyafetli bir kadın bulunmaktadır. Ön yüzünde Türkiye Cumhuriyeti bayrağı ve Hakkâri ifadesi mevcuttur. Arka yüzünde ise yalnızca “Hakkâri, Türkiye” açıklaması bulunmaktadır. Yan anlamsal olarak fotoğraf incelendiğinde ikinci fotoğraftaki kadının “kiras fistan” olarak isimlendirilen kıyafeti giydiği anlaşılmaktadır. 27 nolu kartpostal ise dört ayrı fotoğraftan kolaj olarak tasarlanmıştır. Birinci fotoğraf yaz mevsiminde kent merkezini, ikinci fotoğraf yöresel kıyafetler giymiş kız ve erkek çocuğunu, üçüncü fotoğraf bir sazlık çiçeğini, dördüncü fotoğraf ise kış mevsiminde kent merkezini göstermektedir. Kartpostalın ön yüzünde Türkiye Cumhuriyeti bayrağı bulunmakta nereye ait olduğunu belirten kısım beyaz bir kutu şeklinde boş olarak görünmektedir. Muhtemelen matbaa hatası yüzünden metin baskısı tamamlanmamıştır. Kartın arka yüzünde “Yüksekova’dan görüntüler, Yüksekova” açıklaması bulunmaktadır. Kartpostal düz anlamsal olarak incelendiğinde turistik amaçlı karma görsellerden oluşmaktadır. Yan anlamsal olarak incelendiğinde iki nolu fotoğrafta bulunan erkek çocuğunun üzerinde “şel û şepik” denen yöresel kıyafet, kız çocuğunun üzerinde “kiras fistan” olarak isimlendirilen yöresel kıyafet giydiği anlaşılmaktadır.

Yan anlamsal olarak incelenen kartpostallarda giyim kuşama ait verilen ayrıntılar bölgenin folklorik ve kültürel mirası hakkında önemli çıkarımlar ortaya koymaktadır. Tarih boyunca her toplum kişilerin vücudunu dış etkilerden korumak için yaşadığı coğrafyaya, günlük işlerine, değerlerine, örf ve adetlerine göre farklı biçim ve şekillerde bir giyim kültürü oluşturmuştur. İnsanların yaşadığı bölgeye özgü olan bu elbiseler yöresel kıyafetler olarak tanımlanmaktadır (Ünal & Utkun Aktener, 2018:127). Yaşam koşullarının değişmesiyle günümüzde birçok yörede mahalli kıyafetler sadece halk oyunları müsabaka veya etkinliklerinde giyilse de Hakkari’de yaygın olarak giyilmektedir. Yaşam koşullarının değişmesi giyim kuşamın da değişmesine sebep olmaktadır. Yakın zamana kadar kent merkezlerinde yoğun olarak erkekler ceket, pantolon, gömlek giymekle beraber özellikle kırsal bölgelerde erkeklerin temel giyim kuşamı “şel û şepik” ve “bergüz” dir (Yalçın, Hakkari Folkloru, 2015). “Şel û şepik” iki parçadan oluşan geleneksel araçlarla üretilen erkek kıyafetidir. “Şel”, tiftik keçisinden elde edilen kumaştan yapılan ve kemer olarak el örmesi olan uçkur (doxîn) geçirilen bir çeşit şalvardır. “Şepik” ise aynı tür ve renk kumaştan dikilen uzun kollu hâkim yakalı gömlektir. Dokumada kullanılan kumaşın başlangıç tarihi bilinmemekle beraber Bitlis Beyi Şeref Han’a ait Şerefname’de bulunan minyatür resimlerindeki “şel û şepik” li ile ilgili görseller bu sanatın varlığını 15. yüzyıl öncesine götürmektedir (Öztürk, 2021:513). “Şel û şepik” daha çok günlük kıyafet iken “Bergüz” daha özel gün kıyafetidir. “Şel û şepik” paçaları dar iken “bergüz” paçaları düzdür. Genellikle ikisinin de üzerine kemer veya kuşak görevi gören ve en az 6-7 metre uzunluğundaki bir bezden yapılan Şutik (kuşak) takılır. “Şutik” kıyafetin ayrılmaz bir parçası olmakla beraber aynı renkten yapılmaz. “Bergüz”de kuşak olarak çoğunlukla el dokuması olan “Piştâng” kullanılır.

Modern toplum yaşantısının yaygınlaşması, kullanım kolaylığı benzeri pek çok neden eski önemini kaybetmeye başlamakla beraber günümüzde Hakkari’de yaygın olarak kadınlar geleneksel olan “kiras fistan” giymektedirler. “Kiras”; renkli ve parlak kumaşlardan tek parça olarak boyundan ayak bileklerine kadar uzanan yandan dikişli entari veya gömlektir. Geleneksel olarak kolları bir metreye varan uzantıları bulunur. Çoğunlukla dirseğin yukarısına bağlanan bu uzun kol parçasına “lewendi” denir. “Fistan” ise “kiras” üzerine giyilen önü açık boyundan ayak bileklerine kadar uzanan giysidir (Yalçın, Hakkari Folkloru, 2015). Gelenekler zaman içerisinde oluşarak gelişen ve şekillenerek toplumların



yaşamlarına yön veren önemli kavramlardır. Toplumun tarihsel birikimi içerisinde şekillenen dinamik bir kavram olsa da devamlılığıyla geleceğe taşınan bir alandır. Bu bakımdan toplumların kendi milli kimliklerini ve izlerini oluşturarak onların geleceğe aktarılmasını sağlarlar

### **Sonuç**

İnsanların yerleşik hayata geçiş yaptığı mekanlar olarak karşımıza çıkan kentler insanlığın tarihsel gelişiminin önemli eserlerinden birisidir. Bir mekâna yerleşerek oluşturdukları kentler toplumsal bir belleğin oluşmasını sağlayarak kültürel bir miras oluşturmuştur. İnsanlar, özellikle kısa vadeli ihtiyaçlarını gidermek için farklı türlerde efemeraler üretmişlerdir. Hayatın birçok alanında üretilmiş olan efemeraların bir kısmı kaybolmuş iken bir kısmı içerikleri ile günümüzü aydınlatmayı başarmaktadır. Bu sayede bilinçli veya bilinçsiz olarak birçok farklı yolla üretilmiş olan efemeraler ait olduğu mekânın kültürel birikiminin aktarılmasını sağlamışlardır.

Toplumların iletişim ihtiyaçlarını karşılamak için kullandığı kartpostallar görsel iletişim araçları olarak kabul edilmektedirler. Çalışma kapsamında efemeraların kaybolmaya başlamış ritüellerinden birisi olan kartpostallar incelenmiştir. Basıldığı ve kullanıldığı döneme göre işlevleri değişen kartpostallardan olan Hakkâri kartpostalları genel olarak kentin turistik tanıtımı ve özel günlerin kutlanması amacıyla üretilmişlerdir. Elde edilen Hakkâri kartpostalları incelenmiş birçoğunun doğrudan anlamsal olarak Hakkâri'ye ait bilgi vermediği görülmüştür. Fakat Fransız dilbilimci Roland Barthes'in göstergebilimi dil biliminin dar sınırları içerisinde çıkararak ortaya koyduğu göstergebilimsel analiz metodu dikkate alındığında eldeki dokümanlar düz anlam ve yan anlamsal olarak incelendiğinde Hakkâri ile ilgili birçok veri elde edilmiştir. Özellikle kartpostallarda fotoğraftaki konu ve kıyafetler Hakkâri hakkında görünenden çok daha fazla bilgiye ulaşmamızı sağlamıştır. Maddi kültürün ana öğelerinden birisi de giyim kuşam tercihleridir. Kartpostallarda yöre insanının giyim kuşamı hakkında hiçbir açıklayıcı metin bulunmazken kartpostal üreticisinin kullandığı fotoğraftaki mitler sayesinde kültürel mirasa ait birçok bilgiye ulaşılmıştır. Kültürel mirasın somut olmayan örneklerinden düğün ritüeline ait birçok bilgiye ulaşılmıştır. Yaptığı çalışmalar ile göstergebilimi sınırlarını değiştiren Barthes'in savunduğu gibi birçok mesajın tam olarak anlaşılabilmesi okurun veya bakanın kendi deneyimleri, tutumları ve duyguları vasıtasıyla anlamlandırması mümkün olabilmektedir. Hakkâri kartpostallarındaki gizli kalmış veriler her insanın belleğinde farklılıklar oluşturularak çözümlenebilmiştir. Böylece kültürün inşa ettiği öznel gerçeklikler bütünü olan yan anlamın doğru okunabilmesi için üretildiği kültürün özelliklerinin iyi bilinmesi gerektiği varsayımı doğrulanmış olmaktadır.

Toplumların tarihsel ve kültürel mirasları olan bu gelenekler toplumların kimliğini meydana getirmiştir. Kartpostal üreticisi içeriklerde kullandığı fotoğraflar ile kültürel mirasın yeni kuşaklara aktarılmasında büyük rol oynamıştır. Ayrıca kültürel mirastaki değişimleri inceleme alanı da yaratmıştır. Diğer bir yandan söz konusu kartlar ulaştıkları bölgelerde kentin kültürel kimliğini temsil etmişlerdir. Teknolojik gelişmenin getirdiği küreselleşme ile kent kimlikleri veya kültürel miras değişime dönüşüme uğramaktadır. Yok olması durumunda yenilenmesi imkânsız olan bu kültürel mirasın korunması korunan nesnelere ile sağlanabilir. Çalışmada elde edilen bulgular ışığında efemeraler türlerinin yaygın olarak arşivlenmesi gerektiği sosyal bilimlerde kaynak olarak daha çok kullanılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

### Kaynakça

- Akgün, S. (2020, Nisan 20). Geleneğin Geleceğe Aktarımında Evlilik Öncesi Âdetler: Bursa Şehri Kına Gecesi Tavuk Alma Örneği . *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(48), 155-171.
- Ataman Yengin, D. (2012, Mart 3). Mekanikleşen Birey: Arçelik Örneğinin R.Barthes'a Göre Çözümlemesi. *Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 2(1), 13-21.
- Babacan, E. (2014, Kasım 19). *Efemera nedir? Efemera koleksiyoneri kimdir?* Haziran 2021 tarihinde Dünyabizim: <https://www.dunyabizim.com/mercek-alti/efemera-nedir-efemera-koleksiyoneri-kimdir-h18676.html> adresinden alındı
- Bahadıroğlu, D. (2018, Ocak 4). *Göstergebilim Nedir?* Mart 2022 tarihinde Makaleler: <https://www.makaleler.com/gostergebilim-nedir> adresinden alındı
- Cangiz, İ. Y. (2016). *Biyoloji Öğretmen Adaylarının Laboratuvar Kavramına İlişkin Metaforları ve Görsel İmajları*. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara: Gazi Üniveristesi.
- Çakı, C. (2018, Aralık 10). Birinci Dünya Savaşı'nda Propaganda Amaçlı Kullanılan Posterlerin Korku Çekiciliği Bağlamında İncelenmesi: Büyük Britanya Örneği. *Atatürk İletişim Dergisi*, 1(15), 111-136.
- Çakı, C. (2018, Ağustos 31). İnan-İrak Savaşı'nda Kullanılan İnan Propaganda Posterlerinin Göstergebilimsel Analizi. *İnan Çalışmaları Dergisi*, 2(1), 11-39.
- Çakı, C. (2018, Temmuz 11). Nazi Almanyası Etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti'nin Propaganda Posterleri Üzerine İnceleme. *Selçuk İletişim*, 11(2), 252-272.
- Çakır, E. (2020). Kültürel Belleğin Görsel Metinleri:Efemera Olarak Sigara Paketleri. *I. Uluslararası Efemera Çalışmaları Sempozyumu* (s. 288-315). Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM.
- Erdoğan, N., & Şehitoğlu, M. (2019, Haziran 30). 1927 Genel Nüfus Sayımı Verileri Işığında Hakkâri . *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 30-42.
- Ünal, M. F. (2016, Aralık). Göstergebilim Serüveni. *Mütefekkir Dergisi*, 3(6), 379-398.
- Ünal, N., & Utkun Aktener, E. (2018, Haziran 15). Denizli Yöresel Giysilerinin Çağdaştırma ve Model Analizi Çalışmaları. *The Journal of Social Science*, 2(3), 126-135.
- Kaplan, Y. (2014). Tarihte Hakkari,Şemdinan,Bahdınan ve Nehri. *Uluslararası Seyyid Tâhâ-î Hakkâri Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. 1, s. 107-130. Hakkari: Hakkari Üniversitesi.
- Kaplan, Y. (2015). Hakkari Tarihi. *Hakkari İl Yıllığı* (Cilt 1). içinde Hakkari: Hakkari Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Kasap, A. (2022, Ocak 13). İletişim Aracından Bilgi Kaynağına Kartpostallar. *Kütüphane, Arşiv ve Müze Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 44-59.
- Kasapoğlu Akyol, P. (2017). Kültürel Miras Aktarıcısı Posta Pullarını Ulusal Kimlik Bağlamında Okumak. *III. Uluslararası Dil, Kültür ve Edebiyat Sempozyumu* (s. 60-78). Antalya: Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Kaya, A. (2015). *Efemera Koleksiyonlarının Derlenmesi, Tanımlanması, Erişimi Ve Korunması: İstanbul Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Bilgi Ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Koz, K. A. (2020, Ocak 17). Türk Basımında Liderlerin Karikatürize Edilişi: 1987 Genel Seçimleri Örneği. *Humanities Sciences*, 15(1), 1-22.
- Özkahraman, E. (2019, Eylül 18). *Eski Hakkari Kartpostallarından*. Facebook: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=748182708948653&set=pb.100012707911805.-2207520000.&type=3> adresinden alındı
- Öztürk, İ. (2021, Haziran 21). Hakkâri'de Tespit Edilen Şel Şepik Örneklerinin Teknik Ve Desen Özelliklerinin. *SDÜ ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 14(27), 512-531.
- Öztunç, H. B. (2020, Ocak). Osmanlı Devleti'nde Kartpostal Kullanımı ve Yasaklı Kartpostallar. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(67), 541-561.
- Polat, Ü. (2012, Mayıs 08). Savaş, Propaganda ve Kartpostallar. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 1(2), 243-268.

**Murat ADIYAMAN**  
Efemera İle Kent Kültürel Mirası Bağlamında Hakkâri Kartpostalları

---

- Sönmez, Ö. (2012, Temmuz 2). Soyutlamacı Resmin Okunmasına Göstergebilimsel Bir Yaklaşım. *Art-e Sanat Dergisi*, 5(9), 1-21.
- Somer, Ş., & Keskin, İ. (2012). Bir Bilgi Kaynağı Olarak Efemera ve Türleri. *Bilgi Dünyası*, 13(2), 437-456.
- Sungur, S. (2011, Eylül). Kaybolan Bir Kutlama Ritüeli ve Bir İletişim Aracı Olarak Kartpostal. *e-Journal of New World Sciences Academy*, 6(4), 829-856.
- Şahin, E. (2020). İkdâm Gazetesi'ndeki Efemera Örnekleri Bağlamında Osmanlı'daki Gündelik Yaşamda Modernitenin İzleri. *Geçici Belgelerin Kalıcı Etkisi: I. Uluslararası Efemera Çalışmaları Sempozyumu, Bildiriler* (s. 357-374). İstanbul: Koç Üniversitesi VEKAM .
- Yalçın Çelik, S. D. (2019, Aralık 31). Prof. Dr. Şükrü Halûk Akalın (2019) Yüzler Ve İzler: Kartpostallarda ve Pullarda Edebiyatçılarımız. *STAD Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(4), 7-9.
- Yalçın, H. (2010). *Hakkari Folkloru*. Hakkari: Hakkari Valiliği.
- Yalçın, H. (2015). *Hakkari Folkloru*. Hakkari: Hakkari Valiliği.



## HISTORICAL EVOLUTION OF KURDISH LANGUAGE DEMANDS IN TURKEY

Süleyman SIDAL

### ABSTRACT

This study examines the evolution of Kurdish language demands including education, publicity, and publishing in Turkey from the Ottoman Empire to the Modern Turkish Republic. It is claimed that although the content, scope, way of expression, and discourse of the demands have changed in time, the demand itself has remained the same and has preserved its existence in the historical process. In this context, the study begins with the efforts of building a Kurdish identity, which was influenced by other nationalisms that emerged during the last period of the Ottoman Empire, to preserve and shape its own existence through language and education; It continues with an effort to adapt itself according to the changing political, economic and social conditions in modern Turkey, and it is concluded with a concrete demand and transformation into a social movement for the first time in the early 2000s. In this study, besides the newspapers and magazines of the period, the books and articles written on this subject were examined, with a historical-chronological and descriptive method.

**Keywords:** Kurdish, Language demands, Identity, Nation Building, Language Policy.

Süleyman SIDAL,Dr.,

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
suleyman.SIDAL@hbv.edu.tr,  
Orcid: 0000-0001-5005-3774

### Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 22.07.2022

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 15.02.2023

Published / Makale Yayın Tarihi: 31.03.2023

Doi: 10.35859/jms.2023.1147034

### Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

### Citation/Atrf:

SIDAL, S. (2023). Türkiye'de Kürtçe Dil Taleplerinin Tarihsel Gelişimi, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (3), ss. 027-046, DOI: 10.35859/jms.2023.1147034

## Türkiye’de Kürtçe Dil Taleplerinin Tarihsel Gelişimi

### ÖZ

Bu çalışmada eğitimde, kamusal alanda ve yayıncılık faaliyetlerinde Kürtçenin kullanımına yönelik dilsel taleplerin Türkiye’de Osmanlı’dan Cumhuriyet’e gelişimi incelenmektedir. Taleplerin içeriği, kapsamı, ifade biçimi ve söylemi değişse de talebin kendisinin değişmeden kaldığı ve tarihsel süreç içerisinde varlığını koruduğu iddia edilmektedir. Bu kapsamda çalışma Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde başlayan etnik bilincin gelişimi ve uluslaşmaya dönüşümü sürecinde ortaya çıkan diğer milliyetçiliklerden etkilenen Kürt kimliğinin kendi varlığını dil ve eğitim üzerinden muhafaza ve inşa etmeye çalışmasıyla başlamakta; modern Türkiye’de değişen siyasi, ekonomik ve toplumsal koşullara göre kendini uyarılma çabası ile devam etmekte 2000’lerin başında ilk defa somut bir talep ve toplumsal harekete dönüşmesiyle sonuçlandırılmaktadır. Bu çalışmada, dönemin gazete ve dergilerinin yanı sıra bu konuyla ilgili yazılmış kitap ve makaleler incelenmiş, betimleyici bir yöntemle tarihsel-kronolojik ve yorumlayıcı bir anlatım tercih edilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Kürtçe, Dilsel talepler, Kimlik, Ulus inşası, Dil Politikası.

### Geşedana Dîrokî ya Daxwazên Zimanî yên Kurdî

#### KURTE

Di vê xebatê de geşedana daxwazên zimanê yên ji bo bikaranîna Kurdî li qadên wekî perwerde, qada civakî û weşangerî yên ji serdema Osmanî û Komarê têne vekolîn. Naveroka daxwazan, qewareya wan, awayê îfadekirina wan û vegotina wan biguhere jî tê angaştîkirin ku daxwaz bi xwe her wekî xwe maye û di pêvajoya dîrokê de hebûna xwe parastîyê. Di vê çarçoweyê de xebat di destpêkê de berê xwe dide nasnameya Kurdî, ya ku di bin bandora wan neteweperîyan de bûye yên ku di serdema dawî ya Osmanî de di pêvajoya geşedana neteweperwerîya etnik û veguherîna netewebûnê peyda bûne, ka çawa hebûna xwe li ser ziman û perwerdeyê diparêze û xwe ava dike; paşê berê xwe dide hewldanên xweguncandin di Tirkîyeya modern de li gor mercên guherbar ên siyasî, aborî û civakî; û herî dawî jî ka çawa di destpêka salên 2000î de cara ewil bûye daxwazeke şênber û veguherîye tevgereke civakî. Di vê xebatê de li kêleka kovar û rojnameyên wê serdemê, pirtûk û gotarên li ser mijarê jî hatine vekolîn, bi rêbazeke teswîrî ve vegotîneke dîrokî-kronolojîk û şîrovevî hatiye tercîhkirin.

**Peyvên Sereke:** Kurdî, Daxwazên zimanî, Nasname, Netewesazî, Politîkaya zimanî

## **Introduction**

In the early 2000s, Kurdish education demands were brought to the public debate with petition actions. The actions that took place in the national media also opened the concept of “language activism” to the discussion. Intellectuals, academics, and politicians from various political views participated in this discussion. Although these discussions and the arguments are presented as new, Kurdish education and related linguistic demands are not new. This study examines the historical background of these demands.

In this context, the study consists of two parts: In the first part, it is aimed to create a short conceptual framework to understand the historical process. It is claimed that language demands are the product of a nationalist project that was initiated by intellectuals for creating a modern nation and then spreading the idea to the masses, through language, culture, history, and folklore. Hence the modernist approach can be useful to understand the relationship between language, nationalism, and modernization as discussed by Gellner, Hobsbawm, and Anderson. In this study, it is argued that the historical development of the demands for the Kurdish language should be analyzed within the Ottoman-Turkish modernization process and seen as a result of centralization, urbanization, secularization, and nationalization as a part of modernization policy.

In the second part, the historical development of language demands is discussed from the Ottoman Empire to the present. It examines the early efforts of the Kurds, who were dissatisfied with the reform policies that were started by II. Mahmud. Then the cooperation of Kurdish intellectuals and Young Turks was to regain local autonomy by proving their national existence through language and history by still being a part of the Ottoman collective identity. However, with the collapse of the empire, some of the Kurdish intellectuals fought for national independence but failed. After the foundation of the Republic of Turkey, Turkish nationalism gained power, and assimilation policies limited the Kurdish language and identity which caused several local rebellions among Kurds provoked by Kurdish nationalists. With the failure of the Dersim uprising, there was a period of silence that ended with the 1961 Constitution. A new Kurdish intellectual generation worked for cultural awareness and language. They generally cooperated with Turkish socialist groups in this period. By using socialist concepts and approaches, these intellectuals tried to publicize the importance of language, culture, and history. But the cooperation did not take long, and Kurds took a different path, after the 1971 Memorandum. With the 1980 Military coup, all socialist organizations were disbanded by the junta. Some of them were sent to prison or exile. In Europe, the exiles built up several Kurdish institutes for preparing linguistic materials, books, music, and art in Kurdish. Meanwhile in Turkey with Turgut Özal’s liberal reforms the limitations and bans on Kurdish diminished relatively. Due to fighting against PKK, these reforms had limited effect on daily life. But after capturing PKK’s leader in 1999 and the European Union membership process, a new era began at the beginning of the 2000s.

This study deals with the period up to the 2000s. The reason for this specific periodization can be rationalized as follows: in the 2000s a new Kurdish generation emerged in metropolitan cities because of massive immigration which put into danger the existence of language. They felt the same “alienation” as the previous generation felt in exile. Also, liberal reforms and the EU membership process created

a legitimate sphere for democratic language activism with the help of rising identity politics around the world. This created a non-violent, language activism by diverse actors and organizations that have ongoing effects today. So that this new era, actors and rhetoric deserve another study.

The main claim of this study is that language and related demands are a product of the modernization process and aim to build the nation as a political body; For this reason, despite the existence of different discourses such as liberalism, socialism, and radical democracy, and concepts such as autonomy, independence, federation, and confederation in different historical periods, language demands have preserved their existence continuously.

### **1. Language, Identity, and Modernization**

Ethnicity is generally defined by linguistic-cultural common features while the nation is mostly associated with political affiliation related to a political body. Although there is a distinction between cultural nationalism or German-type nationalism, which emphasizes elements such as language, culture, ethnicity, and French-type civil nationalism, which emphasizes citizenship, constitution, and nation-state, in both, the nation is associated with a political organization called nation-state (Hobsbawm, 1993: 23-24).

The literature on nationalism has three basic approaches: The first is primordialism, this one argues that nations are as old as mankind. The second is modernism which argues that nations are not eternal, but a new and modern phenomenon. The third one is ethno-symbolism which basically is a third way between primordialism and modernism. According to the ethno-symbolist approach, although the concept of nation is new, its origins go back to ancient times through ethnicity, and ethnic belonging has transformed into a modern national identity over time (Özkırmı, 2013). In this study, the modernist approach represented in the literature by Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, and Benedict Anderson will be used as a conceptual framework.

According to modernists, nationalism is a new and modern phenomenon as the result of modern political, economic, and social developments such as centralization, urbanization, secularization, rationalization, and capitalization. The nation is a social fiction or engineering to combine a political body with a social one to create a new version of legitimacy. So, nationalisms create nations; not vice versa (Gellner, 1992: 93-94). While traditional political power lay on divinity, modern political power replaced it with earthly one as a result of the Reform, Renaissance, Enlightenment, and French Revolution. The nation derived from ethnicity and became a new political identity through the efforts of nationalist intellectuals, politicians, and revolutionists through a common language, compulsory education, and military service. For this reason, this culture, as Gellner puts "high culture", should be supported, disseminated, adopted, and developed in linguistic, historical, literary, and folkloric terms, just like creating a neat garden from bushes. To prove the existence of a certain nation, and advocate or justify its right to rule an independent nation-state; intellectuals try to discover, purify, develop, and even invent a national/nationalist language, history, and tradition (Gellner, 1992: 46).



Nationalism historically emerged in the downfall period of multi-ethnic empires. Nationalists struggled for national independence and self-determination right for building their own nation-states. So, it proposes a break from traditional and religious values by replacing them with modern, secular, and rational ones. To legitimize this, nationalists emphasize the nation's uniqueness, purity, and historicity through language, culture, history, literature, and folklore (Hobsbawm, 2006: 312).

For this reason, the intellectuals who are the pioneers of nationalism in many countries aimed to create awareness and consciousness among the people to mobilize the masses for further action to build a national struggle. In this respect, the role of a common language is quite essential. Henceforth, the intellectuals try to unify the masses by creating a standard, written language to bring them together and spread nationalist ideas. That's why the standardization of the spoken and written language with a modern, preferably a new alphabet is extremely important for them. The formation of a standard written language is spread through publications such as newspapers, magazines, and books. Thus, a community is created that speaks, reads, writes, thinks, and feels, in the same way (Anderson, 1995: 20-21). But the success rate is not that high; those who can accomplish creating an "imagined community" will have the opportunity to become a nation and establish their own nation-states so that they can preserve, develop and promote their social, political, and cultural existence. But those who fail; fall under captivity; lose their language, identity, and culture by being destroyed or assimilated by others (Gellner, 1992: 96).

## **2. Early Demands for the Kurdish Language in the Last Period of the Ottoman Empire**

Since the 16th century, the Kurds, as one of the oldest ethnic groups of Anatolia, have lived in the region autonomously as a buffer zone between Shiite Iran and the Sunni Ottomans (Arfa, 1991: 28). However, the de facto autonomy failed in the 19th century when the Ottoman Empire put centralization policies into practice via railway, telegram, post offices, and schools (Hassanpour, 2005: 130).

During the reign of Mahmud II, the landlords (mir), who were the de facto rulers of the region, were abolished and replaced by officers sent from the capital (Kutlay, 2012: 7). And the Empire established the Hamidiye Regiments (Bozarslan, 2003: 845), and the Tribal Schools (Aşiret Mektepleri) for the children of Kurdish nobles in Istanbul in 1892 and educated them, in Turkish and French. By sending these children to the military and civil service after graduation, the empire aimed to bound Kurds to the center (Kutlay, 2012: 131).

Notwithstanding, the Kurdish generation who grew up in these schools; became the pioneer of the ethnic awakening and took the first steps to preserve the Kurdish language and culture. In this sense, Kurdistan newspaper, the first publication of the Kurds began to be published in 1898 by Mikdat Mithat Bedirhan in Cairo Egypt (Bozarslan, 1991: 59-60), The newspaper's first four issues were in Kurdish and the next issues were in both Kurdish and Turkish (Issi, 2013: 133).

Like the Turkish language, Kurdish was also under the heavy influence of Arabic and Persian, and because of widespread oral culture among the Kurds, Kurdish was lack of written tradition. So, the first Arabic newspaper was published in 1828, the Turkish newspaper in 1832, the Persian newspaper

in 1848, and the first Kurdish newspaper was published in 1898. Although the printing press was previously available in the Kurdish region (1865-66 Bitlis, 1868-Diyarbakır, 1889-90-Van), the works printed there were mainly in Ottoman Turkish (Kutlay, 2012: 55-59).

For this reason, the Kurdistan newspaper had great symbolic importance for the Kurds. The newspaper had a perspective that defends freedom and other liberal values against Abdulhamid's tyranny. Also claimed that the Kurds were uneducated and deliberately left ignorant by the Turks; hence Kurds were called to send their children to educational institutions (Bozarlan, 1991: 115-116). In this sense, it can be said that both Young Turk thinkers- two of the founders İshak Sükuti and Abdullah Cevdet originally were Kurd- and Kurdish intellectuals had a similar worldview that advocates liberty, equality, constitutionalism, and modernization via education related to the modernization process in the Empire due to the latest developments around Europe.

There was not much about Kurdish education in the newspaper. There were several reasons for that. One of them was that the writers had close relations with the Young Turks and some of them were involved in the activities of the Committee of Union and Progress. For instance, one of the leading figures of Kurdish intellectuals, Abdurrahman Bedirhan attended to 1902 Congress of the CUP [Committee of Union and Progress]. Besides organizational ties, there were also ideological ties between the two groups. Kurdish intellectuals saw themselves as part of the Ottoman identity. They were focused on the modernization and enlightenment of Kurds via education to save the Empire together with the Turks (Bajalan, 2010: 98). Also, there was no obligation to speak Turkish except for civil servants, and Kurdish education was practically given in religious schools (medrese) so there was no official limitation for Kurdish yet (Önen, 2012: 48-49).

The Russian (1905), Iranian (1906-11), and Turkish (1908) revolutions inspired Kurdish nationalists. Thus 1908 Revolution was seen as a pleasing and promising event for Kurdish intellectuals (Hassanpour, 2005: 131), which can be clearly seen in articles in the Kurdistan newspaper. During this period, the Kurds saw their fate tied to the survival of the Ottoman Empire with Turks, and therefore the CUP was seen as a political ally to support the new constitutional monarchy (Ramsaur, 2011: 34). For example, Abdurrahman Bedirhan attended the CUP's Paris Congress in 1902 and objected to Armenian delegates' speeches in French instead of Turkish (Uçarlar, 2012: 268).

In the post-revolutionary period, for a short time, good relations were established between Kurdish and Turkish associations, even Turkish nationalists offered Kurdish associations to share the same place together (Malmisanij, 2002: 14). Kurdish intellectuals supported the CUP, and CUP promised autonomy on certain issues such as language and education in return (Malmisanij, 2002: 25). In this regard, during the release ceremony of the detainees from Diyarbakır Prison, the following statements were made by military officer Mazhar Efendi in Turkish, and Peyman newspaper's journalist Şükrü Efendi in Kurdish:

*"The Constitutional Monarchy abolished the lordship and nobility. From now on, the gentleman and the peasant are the same and equal. There is no landlord, no tribe anymore... Abdulhamid was a traitor, he was cruel... We are a big tribe now. Being Muslim or Christian does not make any difference anymore. if they feel attached to Ottoman with their heart and soul... The Kurds have only one problem, which is*

*ignorance. The cure for this problem is to read, write and learn about the world. From now on, Kurdish books will be written, and Kurdish newspapers will be published. Science and ingenuity will be learned in the Kurdish language in schools. Then the Kurds will also be rich and happy...” (Malmisanij, 2002: 26-28).*

Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti [The Kurdish Solidarity and Progress Society] was one of the associations established in 1908. It was supporting the constitutional monarchy and advocated autonomy for the Kurds under the reign of the Ottoman Empire. KTTC aimed to “improve the education of the Kurds”, and found a school called “Meşrutiyet” in Istanbul (Tunaya, 1988: 411). It also had a newspaper with the same name between 1908-1909, and only nine issues have left today. There were articles on the language, history, and culture of the Kurds (Kasap, 2021). It had a pro-Ottoman and modern vision, by demanding cultural autonomy. One of the writers Babanzade İsmail Hakkı was emphasizing that Kurdish, Muslim, and Ottoman identities were interrelated:

*“Kurds are true Ottomans without any hesitation, secret calculations, or hidden agenda... Ottoman identity includes Kurdish and vice versa, and the contents of these two words are absolutely intertwined. God forbid, if Ottomans were to disappear, there would be no trace of Kurdishness as well; God forbid if Kurdishness disappears and... Ottoman identity will also be weak and miserable...” (Babanzade, 1908/1: 7-8)*

In the newspaper, there was a discussion about whether the education of the Kurds should be in Turkish or Kurdish. At this point, the debate was mainly about whether Kurdish has the necessary qualifications to be the language of education. Babanzade was aware that the CUP intended to assimilate the Kurds via the education system:

*“Education... depends on the language. If the Kurdish people, who constitute the most important pillar of Ottoman identity, remain rusty and rotten like this, God forbid the Ottoman identity will likely collapse. Although the idea and need to Turkify or Arabize Kurds, Laz, and Albanians may come to mind, there is no method to be discovered that would eradicate the language of a people no matter how cruel and devastating yet... such an attempt is meaningless and absurd that cannot get any benefit. None of the nations in the Ottoman Empire lost their existence and identity. The Kurdish language has been going on like this for thousands of years. This language was alienated neither by the Persians, nor by the Romans, nor by the Arabs, nor by the Tatars, nor by the Turks; on the contrary, the speakers of this language spread out day by day with a greater effort like that of the invaders. I mean, a language still can exist even if it does not have grammar books and dictionaries” (Babanzade, 1908/3: 2).*

On the other hand, Babanzade drew attention to the benefits of education in Kurdish and emphasizes that Kurdish was an advanced and complex language in which education could be realized, but there was a lack of trained people and materials, and this could be solved with Kurdish education:

*“Now, let’s take a Kurdish child. In this boy’s village, nothing but his mother tongue is spoken. If we open a Turkish School in that village and then take the child and teach Turkish step by step, in fact, that child will eventually become an educated man again, and if he has intelligence, he will rise to a higher level. However, he loses a few precious years of his life for the sake of language learning, which is the means of reaching the sciences. If this Kurd finds works on various sciences and techniques in his own language and attends a school where teaching in Kurdish is taught, there is no doubt that he will grow up faster, his education will be more complete, and he will become a more valuable part of the Ottoman family. That’s why I highly recommend my Kurdish fellows, first, to have a decent language. First, a grammar book and a dictionary of this language should be prepared. After that, let’s write the history of the Kurdish people. Then, whatever scattered and unwritten poems and literary works there are, let them be compiled and written...” (Babanzade, 1908/3: 2).*

However, there were also others who stated that there was no necessary infrastructure for the education in Kurdish, which was practically a waste of time so it would seem fair to train kids in Turkish, which was the common language, instead. Kurdish was not seen as functional and useful in practice in the eyes of those intellectuals with the rise of political fears of separation as well as the desire to build a modern nation-state. Suleyman Hamdi, one of them, said:

*“Since we do not have any tool for teaching Kurdish in schools and it is very difficult to find them, in my opinion, lessons should be started in Turkish ... Of course, the continuation of Turkish education can provide many benefits. First, the general language of the Ottoman Empire was Turkish, and ... all transactions were made in Turkish. What kind of difficulties a person who does not speak Turkish will face...? He will need a translator. Thus, he will have someone else do his job, which is often not what is desired. Secondly, in enrollment for the noble military profession, which is probably obligatory as a requirement of his homeland duty, he will again need the Turkish language and will face many difficulties. Third, apart from the fact that we have neither grammar and dictionary nor any other book in Kurdish, the great difficulties here are worth considering. Do not think that I see the Kurdish language as an insult. However, my soul is deeply affected by the possibility that the effort to be spent on this subject will be a waste of time. This is what I can't deny. Now let's assume that the teaching starts in Kurdish. I don't know if this is as easy as it seems. Because the beginning of teaching a language that is deprived of every teaching tool is extremely difficult, perhaps impossible; the preparation of teaching tools requires a lot of time and sacrifices. However, will the benefits we gain be worth it? ... As a matter of fact, being a civil servant or a college student depends on knowing Turkish. In that case, there cannot be a healthier way of enlightenment and advancement for the Kurds than learning Turkish.” (Erzincanlı, 1909/8: 2-3).*

During this period, the Kurds expressed their demands for preserving their cultural identity and autonomy by remaining loyal to Ottoman Empire. However, this period did not last long and ended a year later in 1909 with the closure of all Kurdish associations and educational institutions in Istanbul. The Kurdistan newspaper was also shut down after the incident of March 31, 1909. The rise of the despotic and nationalist tendencies of the CUP since 1913 caused the Kurdish intellectuals to move away from the Ottomanist perspective (Kutlay, 2014b: 134).

The first step of this transition was Kürt Talebe Hevi Cemiyeti [Kurdish Student's Hope Society], which was founded in 1912. Although the society generally had a Kurdish nationalist discourse, not separatist yet. Their publications *Rojî Kurd* [Kurdish Fasting] and *Hetawî Kurd* [Kurdish Sun] reflect the perception of the society. Babanzade İsmail Hakkı, among leading authors of these publications, emphasized that the Kurds' demand for education in Kurdish did not mean political separatism, on the contrary, it would strengthen the Ottoman identity by eliminating the ignorance of the Kurds:

*“It becomes a necessity, a religious obligation for a Turk to help a Kurd, a Kurd to a Turk, an Arab to a Kurd, rather than opposing them on language. Because with the rise of the Kurds in terms of language, social and civilizational, it would be good for all of Islam, and therefore for Turks, Arabs, and others... Compiling the sources of a language is never to reveal the foreigner's idea of nationalism... Pursuing the idea of nationalism is already prohibited by the sharia law.” (Babanzade, 1913/2: 5-6).*

In the journals, there were articles that try to prove the existence of Kurds and their unique language and culture as well as the need for writing a national history of the Kurds. Thus, Kurdish intellectuals should prepare an alphabet, grammar books, dictionaries, and schools. Mevlanazade Rifat emphasized this as follows:

*“First, language is necessary to awaken the Kurds, to introduce them to their existence and right to life, and to put them on the path of progress. Improving the language is possible by generalizing the language and making it useful for the purpose (in accordance with the rules) of writing. It is necessary to revive and improve our old alphabet ... in order to write Kurdish properly and memorize it easily. If we can prepare a dictionary, it means that the way to reach our goal has been opened...” (Mevlanazade, 1913/2: 2-3).*

### **3. The First World War and the Independence Effort**

With the collapse of the Ottoman Empire, conditions changed dramatically for the Kurds. Britain’s plan for an Armenian nation-state in the region led the Kurds to fight for their independence during the armistice period. Like Ottoman, Austria-Hungary, and Russian Empires were on the verge of collapse (Brubaker, 1995: 105). Already the subjects such as Czechs, Poles, and Serbs of the Austro-Hungarian Empire under the rule of the Habsburg dynasty developed a pro-nationalist consciousness and struggled for their national independence (Roshwald, 2001: 15-16).

Nationalist ideas and claims were mostly justified through language and by creating a political identity based on cultural and linguistic differences to prove their uniqueness and maturity in being political actors (Inglehart and Woodward, 1967: 28). Kurds began to reorganize in 1913. Due to the lack of authority, the Kurdish intellectuals no longer showed interest in Ottomanist ideas, and instead fought for national independence and self-determination as part of Wilson’s principles (Tunaya, 1986: 189).

Kürt Teali Cemiyeti [the Kurdish Ascendance Society] was the center for pro-nationalist and pro-independence Kurds. But there were differentiations among KTC members to achieve the autonomy or independence of Kurds. The first group, led by Sayyid Abdulkadir, supported autonomy while the second group, which was represented by the Bedirhan and Cemilpaşazade families, supported independency (Önen, 2012: 59).

The publishing organ of KTC was Jin [Woman]. In the article “Edebiyatı Kürdiyeden Bazı Numuneler” [Some Samples from Literature of Kurds], there was a hidden effort to prove that the Kurds have a deep historical background, with a rich language and unique culture for establishing a political body (M.M., 1918/2: 236). And the magazine produced a certain amount of evidence against the CUP’s official view, which claims that Kurds and Turks were sharing the same ancestors. The publication of Ahmed Hani’s Kurdish work Mem-u Zin, which is one of the classical literature texts of Kurds as well as the Kurdish alphabet and grammar book, was an effort to prove that Kurds have their own culture, literature, and history. The society also provided an education program in Kurdish. In addition to these, in Jin, the lack of consciousness of Kurds about preserving their language and identity as well as the need for a common dialect to create a linguistic unity among the Kurds was underlined and claimed that only the language could close the cultural and educational gap and generate the political collaboration between the elite and the ordinary people of Kurds (Özcan, 2013: 51, 84, 86).

Jin’s tendency for political independence required establishing a national community first, through creating a unity of language, culture, and history, which could be done only with a modern, national

education system. The new vision unraveled in Jin was also supported by some external developments. A Kurdish man called Simko Ağa took control of a region between Iran and Turkey on October 22, 1913, and declared independence. He got the support of Russia and founded a Kurdish School in the city of Hoy. Also, he sent Kurdish students to Moscow for higher education both in Russian and Kurdish (Celil, 2007: 85-88).

#### **4. Modern Turkey and the Kurdish Revolts**

The vision of political independence has failed because of some historical developments such as the Bolshevik Revolution, the change in the foreign regional policy of Britain, and the lack of political unity among the Kurdish groups, etc. (Yeğen, 2012:17-18). Some Kurds supported Kemalists, hoping for “cultural and administrative autonomy” (Beşikçi, 1990: 17). However, the Kemalists took a different direction to build Turkish nationalism after the 1924 Constitution by assimilating the different ethnic groups. Some Kurdish nationalists were arrested or exiled. Thus, they had to move abroad and established organizations such as Azadi (1922-24) and Hoybun (1927) as the Koçgiri (1920), Sheikh Said (1925), Ağrı (1930), and Dersim (1938) which remained unsuccessful attempts to resist to the Turkish Republic and its ongoing Kurdish policy (White, 2012: 126).

The years between 1939-1959 were a “period of silence” for the Kurdish nationalists (Bozarslan, 2003: 850) that Kurds have been exposed to the “discipline, banishment and assimilation” [tedip, tenkil ve temsil] policy by the Kemalist regime (Yeğen, 2011: 27-33). “Turkification” of the Kurds enabled the formation of a new intellectual generation via Kemalist modernization through education (Kirişçi and Winrow, 2011:104).

#### **5. Kurdish Demands in the Post-1960 Period and Socialist Discourse**

The revival of Kurdish began with the end of the single-party term. The pressure on the Kurdish language was softened during the DP rule to get more votes. Kurdish magazines such as “İleri Yurt” [Forward Fatherland] and “Şarkın Sesi” [Voice of East] began to be published in 1950 led by educated, middle-class professional intellectuals under these circumstances. (Kutlay, 2012: 28-29). They evaluated the Kurdish issue through the “Eastern Question” “underdevelopment” and “colonization”. concepts under the influence of the Turkish left’s political rhetoric. They generally discussed the ethnic and linguistic problems in the context of “economic and cultural development” with a socialist and nationalist discourse (Kutlay, 2014b: 315). According to Beşikçi, Kurdish intellectuals of the 1960s-70s attached great importance to being international under the influence of socialism. Because socialism was labeling language, culture, and tradition issues as “nationalist-right-wing themes” (1991: 24).

The case of the “49s Incident” was significant. Kurdish intellectual Musa Anter was arrested and jailed for publishing a poem in Kurdish by accusing of separatism (Kutlay, 2014a; 49’lar Dava tutanağı, 1963: 17).

The 1960 Coup continued the Turkification policy towards the Kurdish by establishing Regional Boarding Schools (Yatılı Bölge Okulları-YİBO). However, the junta prepared a liberal constitution

that allowed the Kurdish nationalists' reorganization under the roof of socialist organizations like TİP [Turkish Workers Party] (Akkaya, 2013: 90-91) because of socialists' sympathy for the Kurdish language and identity. Anter expresses this pragmatic preference as follows:

*"[There was] always a difference of opinion between me and these friends. Of course, this separation of ours was over the Kurdish issue... But one might say, "Well, why did you maintain relations with these men who did not adopt your ideas?" What could I do? All other political wings of Turkey were in hostile attitudes like Turanists and Kemalists. At least true or false these guys said, "If we win in the future, we will give you your rights". In other words, at least they accepted the existence of our usurped rights." (Anter, 2013: 220).*

Not all Kurdish nationalists were socialists; there were liberal, conservative, and religious ones, who had different perspectives as seen in the second issue of the liberal magazine "Barış Dünyası" [Peace World], published by Ahmet Hamdi Başar, one of Mustafa Kemal's close fellow man, Anter defended the USA proposals for a Kurdish dictionary, grammar book, Kurdish radio, and education in Turkish Army which were rejected by Turkey (Anter, 2013:187):

*"Why shouldn't we open schools to teach our mother tongue to our children whose mother tongue is Kurdish and who don't speak any other language? Why shouldn't the university of the region research the literature and philology of this language? Why... Why not teach in Kurdish? Why shouldn't a Kurdish newspaper be published and a local radio station broadcasting in Kurdish?" (Anter, 2014b: 83)*

On the contrary, Sait Kırmızıtoprak, writing for the Yön [Direction] Magazine, one of the leading journals of the Turkish left; accused Anter of serving imperialism and assimilation policies of imperialist countries by pretending to support "Kurdish" over cultural rights (Anter, 2014a: 87-89).

The alliance of the Kurdish and Turkish left had certain consequences: First, the independence vision was no longer an option. Second, the socialist jargon prioritized class affiliations rather than ethnic identities. For instance, Eastern Question (Doğu Sorunu) and Easterner (doğulu) were used instead of the Kurdish issue and Kurd by using Marxist underdevelopment, imperialism, and exploitation concepts. The third was assuming both economic and cultural problems will be resolved after the socialist revolution.

Dicle-Fırat [Tigris-Euphrates] Magazine, started publishing in 1962, and Deng [Equal] in 1963 lasted only for eight issues, epitomizing this approach. Anter and Karahan were the key figures. Although Easterner expression was widely accepted; somehow "Kurd" expression was encountered in the articles.

In the first issue, Karahan, expressed the goal of the magazine as "contributing to the economic and cultural development of the East" (Karahan, 1962/1: 4). The themes of national unity and integrity, because of the alliance with the Turkish left, were encountered in the articles which also show strong opposition and criticism against fascism and imperialism. As in Anter's "Uyanalım Ya!" [Let's wake up] in the fourth issue of the magazine points to the ideal of a state and society where different cultural communities live freely together (Anter, 1963/4: 7). In Mazıdağlı's "Hani Vaizler Kürtçe Veriliyordu" [Sermons were Given in Kurdish] the pressures on the Kurdish language were criticized and claimed that the Kurds should protect their language, culture, and identity fearlessly while living with Turks and other ethnic groups (Mazıdağlı, 1963 b: 1). In "Bazı Noktalar" [Some Points], he stated that "Kurds do

not refuse to speak Turkish; but refuse to speak only Turkish” (Mazıdağlı, 1963 a:1). In the eighth issue “Dicle Fırat Okuyucularına” [To the Readers of the Dicle-Fırat] supported the education in Kurdish:

*“We want Kurdish magazines and newspapers to be published, we want Kurdish schools for education. The aim of the Dicle-Fırat is the economic and cultural development of the East. It is obvious that the newspapers, magazines, and schools we mentioned are essential parts of cultural development.”* (“Dicle-Fırat”, 1963/8: 8).

Deng also emphasized the ideal of coexistence in a democratic and free country like Dicle-Fırat. In “Çıkarken” [On the way to print] in the first issue of the magazine, it was underlined that Turks and Kurds fought side by side in the independence war and that’s why the Kurds were recognized as the equal-founding elements of the Republic by Mustafa Kemal and his comrades. It was also said that the idea of national unity can be developed based on cultural rights and freedoms. (“Deng”, 1963/1: 22). In the unsigned “Sevmek için Bilmek Lazım” [to love, you must know], in the second issue, it was claimed that cultural rights and demands, like education in Kurdish, do not necessarily mean independence or separatism (“Deng”, 1963/2: 3).

The alliance with the Turkish left made TİP more sensitive about the Kurdish issue (Alış, 2012: 76). TİP officially accepted the “existence of the Kurds and the Kurdish question” in the congress in 1969, after the election success in 1965 (Aydınoğlu, 2007: 336). However, the increasing pressure on TİP and the Turkish left resulted in discrepancy and discontent directing the Kurds to build their own organization (Güneş, 2013: 128). In his memoirs, Kurdish politician Mehdi Zana claimed that those who encouraged him to join the TİP were the same people who later excluded him from the party’s governing bodies, by saying “your Turkish isn’t well enough” (Zana, 1991: 184).

Under these circumstances, in 1967, the Eastern Meetings were held in Ankara, Diyarbakır, Ağrı, Batman, and Tunceli, gathering a significant amount of people. According to Beşikçi, these meetings were the manifestation of Kurds’ demands for land reform, employment, regional plan, and economic development (Beşikçi, 2014: 145-150).

According to Bozarslan, this was a turning point for Kurds as a transition from being a nationalist-cultural rights-demanding group to being a socially opposite political movement. Before that Kurdish intellectuals’ demands were limited to demanding cultural autonomy by simply asking to accept Kurdish as a publishing, broadcasting, and education language and respect for constitutional rights, and local autonomy (Bozarslan, 2003: 854).

The popularity of the meetings encouraged Kurdish intellectuals and politicians to follow their own paths. In 1969, the Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) [Revolutionary Eastern Culture Centre] branches were established in Ankara, Istanbul, Diyarbakır, Batman, and Siverek and closed after the 1971 Military Memorandum (Kutlay, 2012: 38). In a brochure of DDKO, their aims were expressed as follows:

*“We will stage plays in the people’s own mother tongue. We are determined to play village by village, street by street in Eastern Anatolia. This movement of ours is a war to bring art, good and beautiful... and to deliver democratic fundamental rights to the masses of the people in Eastern Anatolia, who are left behind in the dark.”* (“DDKO Yayın Bülteni”: 11).



Some DDKO members were arrested and prosecuted on charges of separatism. The prosecutor denied the existence of Kurds and Kurdish by saying “there is no race in the world that can be called Kurdish” and stated that “Kurdish consists of 30 words; the rest of them are Turkish, or similar to Turkish”. DDKO members responded by writing an elaborate defense to prove the existence of Kurds and Kurdish historically, and linguistically. The defense paper was the first example of an official and collective declaration on the Kurdish language and identity (“DDKO Savunması”, 1973: 105, 109, 131).

Besides this declaration, there was a significant amount of publishing in Kurdish during this period. In 1966, Musa Anter’s Turkish-Kurdish dictionary and the theater play Brina Reş; Kemal Badıllı’s Kurdish grammar book with Turkish explanation were published, and in 1969 Ehmede Hani’s Mem-u Zin, was published in both Kurdish-Turkish (Kırmızıtoprak, 2014: 185).

In the post-memorandum period, Kurdish and Turkish were separated; resulting in widespread disbelief in the democratic-political struggle among Kurds (Aydınöğlü, 2007: 259). The new vision was “separate organization, one revolution “ between 1971 and 1974, which gradually became “separate organization different revolutions” after 1974 (Bozarslan, 2003: 856). Özgürlük Yolu [Road to Freedom] Magazine was an example of this transition, led by Kemal Burkay. He believed that the Turkish and Kurdish socialists should struggle together for both national and socialist revolution including Kurds’ cultural rights. In the eighth issue of the journal, in “Eğitim Üzerine” [On Education] article, E. Zozan wrote these:

*“Democratic education for the people means that it is in accordance with the ... world view of the working class and national in form. Providing education, especially basic education, in each people’s own language is the most convenient and easiest way to achieve the purpose of education. Language is a means of expression, and the masses can no doubt be educated in the language they know best. Conversely, a practice cannot be democratic and is inhumane. Forcing people to study in a language other than their mother tongue is only seen in oppressive, racist, and fascist regimes” (Zozan, 1976/8: 47-48).*

As seen in the article, the demands for Kurdish were almost the same as before but this time using socialist jargon. In the eleventh issue, the socialist struggle and the national liberation were seen intertwined (“Özgürlük Yolu”, 1976/11: 3), In the thirty-third and thirty-fourth issues, in “Sömürge Ülkelerde Eğitim” [Education in Colonial Countries] Nazife Kaleli claimed that Kurds were exploited by imperialists and Turkish bourgeoisie through chauvinistic-racist education (“Özgürlük Yolu”, 1978/33-34: 8-21).

Another example was the Roja Welat [Motherland Day]. In the first issue of the newspaper, in the unsigned “Kürtçe Yayın Yapmak Hakkımızdır ve Bu Hakkı Kullanacağız” [We Have the Right to Publish in Kurdish and We Will Use it] there were similar arguments to Babanzade’s:

*“Don’t make a fuss for nothing. When the Kurdish people publish a newspaper in their own language or provide education in their own language, neither the country nor the society will be divided. This is your haste, you racists, exploiters! ... Turkish workers and peasants are not bothered by such things. Turkish and Kurdish workers stand arm to arm shoulder to shoulder in factories and fields; When this oppression and inequality are over, the affiliation between them will grow even more.” (“Roja Welat”, 1977/2: 2).*

In the same issue, in “Kürt ve Türk Halkları Kardeşçe ve Demokrat Bir Toplumu Birlikte Kuracaklardır” [Kurdish and Turkish Peoples Will Establish a Fraternal and Democratic Society Together] Sıddık Bozarslan and Mustafa Aydın, mentioned the conditions of Kurds under USSR. They had the right to educate in Kurdish, a department on Kurdish Language and Literature at universities by emphasizing that recognition of cultural rights doesn't necessarily lead to separatism (“Roja Welat”, 1977/2: 12-13).

Rızgari [Salvation] Magazine got only the first issue, and Ala Rızgari [Liberation Flag] took its place. These two had a more radical vision than the others (Kısacık, 2010a:103) by seeking political independence instead of a federation or confederation. These two were the signs of a shift from the cultural and political struggle to violence and armed struggle methods, especially after 1978, which resulted in widespread diversification and fragmentation (Bozarslan, 2014: 44).

Tekosin [Fight] Magazine was part of this fragmentation, by repeating the same claims of Rızgari and Kawa (Kısacık, 2010b: 181), accusing other which advocate political struggle of being reformists and opportunists (“Tekoşin”, 1978/3: 3-11). According to them, independence can only be achieved through a separate organization with a strong single-party and armed force under the leadership of a charismatic commander (“Tekoşin”, 1978/1: 15-17). Pale Magazine, which had a Pan-Kurdist vision that gathers the Kurds of Syria, Iraq, Iran, and Turkey under a single flag of a nation-state (“Pale”, 1979/4: 46).

## 6. Post-1980 Coup Period and Kurdish Diaspora

After the 1980 coup, Turkish and Kurdish socialist organizations disbanded. The PKK was the only one that fled abroad to survive. Meanwhile, some Kurds were sent to prison or exile while others migrated to Europe and the Middle East. Kurds in exile created a diaspora (Kutlay, 2012: 41). Kurdish diaspora made significant contributions to the development of Kurdish through their research and activities on the Kurdish language, culture, and art. Due to the prohibitions and limitations on Kurdish in the post-coup period in Turkey, the center of the Kurdish language became European countries (Hassanpour, 2005: 432).

The main psychological reason behind these efforts was the exiles' feelings of “rootlessness” and “alienation” about their identity and existence, which contributed to their language awareness or sensitivity. This has increased the sensitivity to speaking, reading, and writing in Kurdish. Language studies and publications began spreading from the diaspora to Turkey in the 1990s (Önen-Baykuşak, 2020: 180).

During these years, Kurdish Institutes were established in various cities in Europe. The most prominent one was in France. Paris Kurdish Institute was opened in 1983, followed by Brussels in 1989, and so in Stockholm and Berlin in the 1990s. These institutes have provided fundamental functions in terms of the development, standardization, and use of the language by organizing conferences, exhibitions, symposiums, and publishing periodicals on language studies. They also offered Kurdish language courses and provided scholarships (Uçarlar, 2009: 193-196).

In 1982 a new constitution was declared, and democratic elections were made in 1983 symbolizing the end of the junta period. In the meantime, the Turkish army's operations started against PKK attacks in Southeast Anatolia, making conditions harder for Kurdish. Speaking Kurdish in public space was strictly banned till the beginning of the 1990s. In 1991, legal barriers to making music and broadcasting in Kurdish were legally abolished by Turgut Özal (Uçarlar, 2009: 133). Due to the relief, Mesopotamia Cultural Center (MKM) was established in 1991, which works on Kurdish music, theatre, history, and language. In 1992, the Istanbul Kurdish Institute was established. Its journal on language Zend was the first entirely Kurdish journal in Turkey (Önen-Baykuşak, 2020: 196).

In addition, the Kürt-Kav association which brought Kurdish writers and their literary works together was established, while the weekly Kurdish newspaper Welat and television channel Med Tv first appeared in 1992, thus the Kurdish language gained visibility and publicity on both written and visual media (White, 2012: 256). Also, Özgür Gündem, which started broadcasting in Turkish and later Azadiya Welat in Kurdish, was significant as being the first daily newspaper in Turkey (Güneş, 2013: 213).

During this period, publishing houses such as Deng, Doz, Istanbul Kurdish Institute, and Avesta were established. They published translations and original works on Kurdish history, language, literature, and folklore by contributing both historical and contemporary knowledge of Kurdish literature and language (Önen-Baykuşak, 2020: 203). There was a new actor emerged during this period. Conservative-Islamist Kurds joined the publishing arena with the Nûbihar Magazine, which can be seen as the first Kurdish Islamic magazine (Bayram, 2017: 27-34).

All these different journals, magazines, institutes, and publishers made Kurdish more visible and popular, but the political conditions began to change in the mid-1990s. There were different Kurdish political parties that generally were closed because of close links with the PKK. The military operations in the region also escalated the tension between Turks and Kurds, resulting in the weakening of liberal reforms in favor of security policies and military methods (Marcus, 2009: 178).

Neither the PKK nor Kurdish politicians considered language as the primary issue. Kurdish politicians and actors seemed to prefer to think, write and speak in Turkish instead of Kurdish (Gültekin, 2012: 13, 33) which was to be believed that harmed Kurdish practicality and prestige among the Kurds. Because the politicians probably didn't see language among the Kurds' primary issues and underestimated its role in mobilizing the masses (Önen-Baykuşak, 2020: 211).

However, in the late 1990s PKK's leader was captured in Kenya and PKK declared to end the struggle for independence. The negotiations for solving the Kurdish issue accelerated. That dropped the tension and hence provided space for debating on language and cultural matters. Language demands that have been overshadowed by terrorism and political conflicts have finally found a legitimate discussion ground for bargaining (Kavak, 2012: 155) thanks to global conditions such as identity politics, pluralism, democracy, and multiculturalism debates generated by the fall of socialism and rise of the neoliberal globalization process (Bozarşlan, 2014: 49).

Furthermore, increasing immigration due to modernization and urbanization around the world as well as terrorism and military operations in the country have damaged the habitat of the Kurdish language in the region. In the 1990s, a significant Kurdish population emerged in the big cities due to forced migration and the evacuated villages related to the operations against the PKK. Related to the widespread use of Turkish in daily life, education, and mass media such as television, newspapers, and the internet, by making Kurdish useless and unnecessary in the eyes and life of metropolitan Kurds, the Kurdish-speaking population tended to decline (Yükseker, 2012: 233-238).

In 2001, Kurdish education demanding petitions were given at universities in Turkey's major cities. Petition actions heated the public debates on language issues again. Although it was seen as a tool of the PKK's new action strategy in the eyes of the state officers (Gültekin, 2012: 54) it was noteworthy as being the first non-violent action based on democratic values that focuses on solely the language issue in Turkey (Önen-Baykuşak, 2020: 262).

The petition actions can be seen as a cornerstone of a new era that effects continue today. The new era began with the process of democratization and harmonization with EU regulations with the Justice and Development Party (AKP) rule, which originally comes from the tradition of Milli Görüş but promised to implement liberal reforms for EU membership. In this process, Kurdish was started to teach first in private education institutions and then in public schools. Kurdish Language and Literature departments in universities have opened. Also, JDP brought a series of regulations to remove the obstacles to the use of Kurdish in the public sphere (Uçarlar, 2009: 144-159). As terrorism and violence decreased, Kurdish politicians and mayors gained more maneuvering space for promoting Kurdish in the region, especially in public services which were called "multilingual municipalities" (Ersanlı and Bayhan, 2012: 235).

Historically, Kurdish intellectuals had an apologetic attitude to prove Kurdish historical and linguistical existence until the 2000s, however, it can be said that this apologetic attitude has changed, and a new term has begun under the leadership of a new generation that emerged in the cities who established close relations with the diaspora and the global community by putting language and culture at the core of social activism (Uçarlar, 2009: 229-231).

### **Conclusion**

This study reviewed the historical background of Kurdish language demands including education, publication, and broadcasting. It was claimed that the emergence of the Kurdish language demands, was related to the modernization process and aimed to build a modern national identity. In this context, it was argued that the political relationship between the concepts of language, nation, and nationalism has strengthened as a result of urbanization, secularization, rationalization, and capitalization. The nationalist intellectuals used to mobilize masses to replace the traditional-religious, rural community-based socio-economic model with modern ones. And language was a founding element of national identity with history, literature, and folklore, to create an "imagined community" as Gellner, Hobsbawm, and Anderson proposed.

These intellectuals provoked various ethnic groups to create their own national identity under the Ottoman Empire, Austria-Hungary, and Russia; and to fight for autonomy or independence by emphasizing their national authenticity and historicity. One of them was the Kurds have been living autonomously in the region since the 16<sup>th</sup> century. But II. Mahmud launched a centralization policy to establish stronger ties between center and periphery to prevent the collapse of the empire. The abolition of the local Kurdish chiefs' power in the region resulted in the early riots. In 1908, with the proclamation of the constitutional monarchy, a cultural awakening has begun for the Kurdish intellectuals. The first organization and publications in Kurdish appeared in this period. But the peace and collaboration between Jeune Turks and Jeune Kurds didn't take long and after 1913 Turkish nationalism became dominant which made Kurdish intellectuals search for independence. The Ottoman Empire was dismantled at the end of the war, and the Republic of Turkey took its place.

After 1924, the policy of Turkish nationalism was strengthened, causing several rebellions in the region. With the suppression of the Dersim Uprising, the years between 1938-61 were a "period of silence" for the Kurdish. After the liberal 1961 Constitution, Kurdish organizations and publications relatively increased. In this period, organizational and ideological cooperation with leftist groups aiming socialist revolution in Turkey caused a socialist approach toward the Kurdish language and related issues. The cooperation between socialist Turks and Kurds was turbulent and ended partially after 1971. Kurdish organizations were divided and fragmented. In this period, the language issue was generally seen as a secondary problem after the socialist revolution or national independence. The 1980 military coup disbanded and banned most of these organizations. Kurdish intellectuals were either sent to prison or exile. The exiled Kurds built up a Kurdish diaspora that works on language and culture around Europe.

With the liberalization steps by Turgut Özal in the 1990s, the materials produced by the Kurdish diaspora reached Turkey and made a significant contribution to the development of Kurdish. During this period, various Kurdish political parties have been found. These parties and politicians were under the influence of PKK. Neither PKK nor the politicians saw the language issue as a priority despite they occasionally used them as an instrument to be popular. This approach hindered the development and prestige of the language until the 2000s.

In the 2000s, a new era began, with mass migrations from the village to the city, from the east to the west, Turkey's EU membership process, and democratization steps. Due to social and political circumstances Kurdish intellectuals left their historically apologetic (defensive) attitude, which tried to prove its own existence, historicity, or uniqueness, and adopted an active one; that has resulted in the emergence of a language-centered social movement. As seen in this study, Kurdish language demands have relatively a long past. Despite certain changes in tone, jargon, and tools in time, the essence of the demands remained the same.

## References

- 49'lar Davası Gerekçeli Karar, Genel Kurmay Başkanlığı Askeri Mahkemesi. Ankara Sayı: 964/27, 30 Nisan 1963.
- Akkaya, A. H. (2013). Kürt Hareketi'nin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler. *Toplum ve Bilim* (127), 88-120.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri. I Savaşır* (Çev.). (2. Baskı).. İstanbul: Metis Yayınları.
- Anter, M. (1963). Uyanalım ya! Dicle-Fırat, (4). *Dicle-Fırat 1-8 (1962-1963)* içinde (7). Stockholm APEC Yayınları.
- Anter, M. (2013). Hatıralarım I-II. (3. Baskı). Diyarbakır: Aram Yayınevi.
- Anter, M. (2014a) Kürtçe Sözlük. Barış Dünyası, Ağustos 1962. Sayı: 5 A. Türkmen, A. Özmen (Ed.). *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler* içinde (87-89). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Anter, M. (2014b). Barış Dünyası. A. Türkmen, A. Özmen (Ed.). *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler* içinde (77-84). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arfa, H. (1991). *Kürtlerin Kısa Bir Tarihi, Kürtler Üzerine Tarih ve Folklor Yazıları*. A.I.B, E.Ç., N.A. (Çev.). Ankara: Öz-Ge Yayınları.
- Aydinoğlu, E. (2007). *Türkiye Solu 1960-1980*. İstanbul: Versus Yayınları.
- Babanzade, İ. H. (1908). Kürdçeye Dair. M.E. Bozarslan (Ed.). *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi (1908-1909)* içinde (2). Uppsala: Deng Yayınevi.
- Babanzade, İ. H. (1908). Kürtler ve Kürdistan. M.E. Bozarslan (Ed.). *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi (1908-1909)* içinde (7-9). Uppsala: Deng Yayınevi.
- Babanzade, İ. H. (1913). Kürdlük ve Müslümanlık. *Rojî Kurd* (2), 5-6.
- Babanzade, İ.H. (1908) "Kürtler ve Kürdistan. M.E. Bozarslan (Ed.). *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi (1908-1909)* içinde (67-69). Uppsala: Deng Yayınevi.
- Babanzade, İ.H. (1908). Kürdçeye Dair. M.E. Bozarslan (Ed.). *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi (1908-1909)* içinde (2). Uppsala: Deng Yayınevi.
- Babanzade, İ.H. (1913). Kürdlük ve Müslümanlık. *Rojî Kurd* (2), 5-6.
- Bajalan, D. R. (2010). *Jön Kürtler*. B. Yalçınkaya (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Bayram, E. (2017). *The Nubihar Circle's Perspective On Turkey's Kurdish Question*. (Unpublished MA Thesis). İstanbul: Şehir University.
- Beşikçi İ. (1990). *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*. Paris: Kürt Enstitüsü Yayınları.
- Beşikçi İ. (1991). *Kürt Aydını Üzerine Düşünceler*. (2. Baskı). Ankara: Yurt Yayınları.
- Beşikçi İ. (2014) Doğu Mitinglerinin Analizi. A. Türkmen, A. Özmen (Ed.), *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler* içinde (99-155). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bozarslan M.E. (Ed.). (1991). *Kürdistan Gazetesi (1898-1902)* (1). Uppsala: Deng Yayınları.
- Bozarslan, H. (2003). Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi 1898-2000. *Türkiye'de Siyasal Düşünce Akımları: Milliyetçilik*, içinde (840-870). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2014). Türkiye'de Kürt Sol Hareketi. *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*. E. A. Türkmen, A. Özmen (Ed.) içinde (9-69). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bozarslan, S. ve Aydın, M. (1977). Kürt ve Türk Halkları Kardeşçe ve Demokrat Bir Toplumu Birlikte Kuracaklardır. *Roja Welat* (2), 12-13.
- Brubaker, R. (1995) Aftermaths of Empire and Unmixing of Peoples, *Ethnic and Racial Studies* 18 (2), 189-218.
- Celil, C. (2007). *Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak*. H. Kaya (Çev.). İstanbul: Evrensel Yayınları.
- Çıkarken, (1963, 15 Nisan) *Deng* 1998(1), *Deng* (1-2) içinde (1). Stockholm: APEC Yayınları.
- DDKO Yayın Bülteni-3 (t.y.). İstanbul: Haşmet Matbaası.

- Devrimcilikle Goşizmi Ayrılım.* (1976). *Özgürlük Yolu* (11), 3-17.
- Dicle-Fırat Okuyucularına.* (1963). *Dicle-Fırat* (8), Dicle-Fırat 1-8 (1962-1963) içinde, (8), Stockholm: APEC Yayınları.
- Ersanlı, B. ve Bayhan, H. (2012). Demokratik Özerklik: Statü Talebi ve Demokratikleşme Arzusu. B. Ersanlı, G.G. Özdoğan, N. Uçarlar (Ed.). *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde (203-250). İstanbul: İletişim, Yayınları.
- Erzincanlı, H. S. (1909). Kürdistan'da Maarifin Tarz-ı Tensik ve İhyası. M.E. Bozarlan (Ed.). *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi (1908-1909)* içinde (2-3). Uppsala: Deng Yayınevi.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*. B. Ersanlı, G. G. Özdoğan (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gültekin, M.B. (2012). *Kürtçe Eğitim Sorunu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Güneş, C. (2013). *Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi*. E.B. Yıldırım (Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Hassanpour, A. (2005). *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil (1918-1985)*. İ. Bingöl, C. Gündoğan (Çev.). Diyarbakır: Avesta Yayınları.
- Hobsbawm, E.J. (1993). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. O. Akınhay (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobsbawm, E.J. (2006). *Geleneğin İcadı*. M.M. Şahin (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Inglehart, R., Woodward, M. (1967). Language Conflicts and Political Community. *Comparative Studies in Society and History*, 10, (1), 27-45.
- Issı, M. (2013). Kürt Basını ve Kürdistan Gazetesi. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* (12), 127-147.
- Kaleli, N. (1978). Sömürge Ülkelerde Eğitim. *Özgürlük Yolu* (33-34), 8-21.
- Karahan, E. (1962). Neden Çıkıyoruz, *Dicle-Fırat* (1), Dicle-Fırat 1-8 (1962-1963) içinde, (4), Stockholm: APEC Yayınları.
- Kasap, S. (2021). Impact of Bilingualism and the Difficulties of Having Minority-Specific Names in Another Dominant Society: Turkish Context for Minority Kurdish Society. *Journal of the International Council of Onomastic Sciences* (56), 167-186. <https://doi.org/10.34158/onoma.56/2021/91>
- Kavak, Ş. (2012). Kürt Siyasetinin 2000'li Yılları: Türkiyelileşme ve Demokratik Toplum Partisi. B. Ersanlı, G.G. Özdoğan, N. Uçarlar (Ed.). *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde (151-201). İstanbul: İletişim, Yayınları
- Kırmızıtoprak, S. (2014). Türkiye'de Kürt Millet Hareketleri. A. Türkmen, A. Özmen (Ed.). *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler* içinde (159-187). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kısacık, R. (2010 a) *Rızgari ve Ala Rızgari*. İstanbul: Ozan Yayınları.
- Kısacık, R. (2010 b) *Kawa, Denge Kawa, Red Kawa. PSSK*, İstanbul: Ozan Yayınları.
- Kirişçi, K. ve Winrow, G.M. (2011). *Kürt Sorunu, Kökeni, Gelişimi*. (6. Baskı). A. Fethi (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kutlay, N. (2012). *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kutlay, N. (2014a). 49'lar Dosyası. E.A. Türkmen, A. Özmen (Ed.), *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler* içinde (72-75). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kutlay, N. (2014b). *Osmanlı'dan Günümüze Kürtler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kürdistan Tarihi ve Sömürgecilik*. (1978). *Tekoşin* (3), 3-11.
- Kürtçe Yayın Yapmak Hakkımızdır ve Bu Hakkı Kullanacağız*. (1977). Roja Welat (2), 2.
- M. M. (1918). Edebiyat-ı Kürdiyeden Bazı Numuneler. M.E. Bozarlan (Ed.). *Jin Dergisi (1918-1919)* (1) içinde (236). Uppsala: Deng Yayınları.
- Malmisanij (2002). *Kürt Talebe-Hevi Cemiyeti: İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Marcus, A. (2009). *Kan ve İnanç*. Ayten Alkan (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mazıdağlı, H. (1963 a). Bazı Noktalar. *Dicle-Fırat* (8). Dicle-Fırat 1-8 (1962-1963) içinde, (1). Stockholm: APEC Yayınları.
- Mazıdağlı, H. (1963 b). Hani Vaizler Kürtçe Veriliyordu?. *Dicle-Fırat* (7). Dicle-Fırat 1-8 (1962-1963) içinde, (1). Stockholm: APEC Yayınları.
- Mevlanazade, R. (1913). Sayın Hetawi Kurd Gazetesi Kurucularına. *Hetawi Kurd* (2), 2-3.
- Önen, R. (2012). *The Role of Language in the Discursive Construction of the Kurdish Nation: A Case Study on the Kurdish Periodical Hawar (1932-1943)*. (Unpublished MA Thesis). Istanbul: Bilgi University.
- Önen-Baykuşak, R. (2020). *Türkiye’de Hakim ve Muhalif Politikanın Gerilim Alanlarından Biri Olarak Kürtçe Dil Meselesi*. (Unpublished PhD Thesis). Istanbul: Mimar Sinan University.
- Örgütlenme Sorunu Üzerine. (1978). Tekoşin (1), 15-17.
- Özcan, A. (2013). *İmparatorluk Çökerken Yeni bir Ulus Tahayyülü: Kürt Milliyetçiliğinin Yayın Organı Jin 1918-1919*. (2. Baskı). Ankara: Lotus Yayınları.
- Özkırmırlı, U. (2013). *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. (4. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Pale’nin Siyasi Programı. (1979). Pale (4), 46.
- Ramsaur, E. (2011). *Jön Türkler: 1908 İhtilali’nin Doğuşu*. (2. Baskı). M.Ö. Mengüşoğlu (Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Roshwald, A. (2001). *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires*. London: Routledge Publishing.
- Sen Faşist Savcı İyi Dinle! Dünyada Kürt Vardır (1973). DDKO Savunması No: 4, Uppsala: Bahoz Yayınları.
- Sevmek İçin Bilmek Lazım, (1963, 15 Mayıs). Deng, 1998 (2) Deng (1-2) içinde (47-48). Stockholm: APEC Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1986). Türkiye’de Siyasal Partiler: Mütareke Dönemi. (2. Baskı). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1988). Türkiye’de Siyasal Partiler: II. Meşrutiyet Dönemi. (2. Baskı). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Uçarlar, N. (2009). *Between Majority Power and Minority Resistance: Kurdish Linguistic Rights in Turkey*. Sweden: Media-Tryck Lund University Press.
- Uçarlar, N. (2012). Kürtçenin Direnişi ve Siyasalın Geri Dönüşü. B. Ersanlı, G.G. Özdoğan, N. Uçarlar (Ed.). *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde (265-291). İstanbul: İletişim, Yayınları.
- White, P. J. (2012). *İlkel İsyancılar mı? Devrimci Modernleştiriciler mi? Türkiye’de Kürt Ulusal Hareketi*. M. Topal (Çev.). İstanbul: Vate Yayınları.
- Yeğen, M. (2011). *Son Kürt İsyanı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M. (2012). *İngiliz Belgelerinde Kürdistan (1918-1958)*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yükseker, D. (2012). Kürtlerin Yerinden Edilmesi ve Sosyal Dışlanma: 1990’lardaki Zorla Göçün Sonuçları, S.G. İhlamur, Öner, N.A. Şirin (Der.) *Küreselleşme Çağında Göç* içinde (233-262). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zana, M. (1991). *Bekle Diyarbakır*. İstanbul: Doz Yayınları.
- Zozan, E. (1976). Eğitim Üzerine. *Özgürlük Yolu* (8), 39-54.



# TÜRKÇENİN YEREL BİR VARYASYONU OLARAK KÜRTÇE TÜRKÇE İKİ DİLLİLERİN TÜRKÇESİ: BAZI TEMEL FONOLOJİK ÖZELLİKLERİN ANALİZİ

Mehmet YONAT

## ÖZ

Türkiye’de büyük bir Kürtçe-Türkçe iki dilli topluluk vardır. İkinci dil edinimi sürecinde Kürtçe konuşurları ikinci dil (D2) olan Türkçe bilgilerindeki boşlukları doldurmak için birinci dilin (D1) olan Kürtçenin dil bilgisel, leksikal ve pragmatik özelliklerini kullanırlar. Kürtçe-Türkçe İki Dillilerin Türkçesi adı ile adlandırabileceğimiz Türkçenin yerel (indigenous) varyasyonu Kürtçenin etkisiyle ve aynı iki dilli toplumun ara dil süreçleriyle fosilleşmiş yeni bir varyasyondur. Bu çalışma, Kürtçe-Türkçe iki dilliler arasında konuşulan Kürtçenin (D1) Türkçeye (D2) fonolojik müdahalelerini ve Kürtçe Türkçe iki dillilerin ara dil süreçlerinin benzer olmasından kaynaklanan ortak dilsel kullanımlarını incelemektedir. Giriş bölümünde genel bir literatür taraması yapılmıştır. Daha sonra Kürtçe Türkçe iki dillilerin tasnifi yapılmıştır. Temel bir yerel varyasyon tanımından sonra, makale ikinci dil edinimi (İDE) teorilerini tartışmaktadır. Ardından aktarım, ara dil, fosilleşme gibi yerel varyasyonlarının temel süreçleri ele alınmıştır. Ardından Kürtçe Türkçe iki dillilerin Türkçesinin bazı temel fonolojik özellikleri ele alınmıştır. Son olarak, bahsi geçen Türkçe varyasyonunun Türkçenin yerel bir varyasyonu olarak kabul edilip edilmeyeceği değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kürtçe, Türkçe, Varyasyon, İki Dilli, Yerel Varyasyonlar.

### Mehmet YONAT,

Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de  
Yaşayan Diller Enstitüsü,  
mehmetyonat49@gmail.com,  
Orcid: 0000-0001-8576-7486

### Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 08.03.2023

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 24.03.2023

Published / Makale Yayın Tarihi: 31.03.2023

Doi: 10.35859/jms.2023.1262219

### Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

### Citation/Atrf:

Yonat, M. (2023). Türkçenin Yerel Bir Varyasyonu Olarak Kürtçe Türkçe İki Dillilerin Türkçesi: Bazı Temel Fonolojik Özelliklerin Analiz, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (3), ss. 047-062,  
DOI: 10.35859/jms.2023.1262219.

## **Tirkîya Duzimanîyên Kurdî-Tirkî wekî Varyasyoneke Niştecih ya Tirkî: Analîza Hin Taybetîyên Fonolojik**

### **KURTE**

Li Tirkîyeyê girseyeke mezin ya duzimanîyên kurdî-tirkî hene. Di pêvajoya bidestxistina zimanê duyem de axêverên kurdî ji bo valahîyên agahîyên zimanê duyem (ZD) (tirkî) tijî bikin, taybetîyên zimanî yên gramatik, leksîkî û pragmatîk yên zimanê yekem (ZY) (kurdî) bi kar tînin. Di vê xebatê de, tirkîya di nav duzimanîyên kurdî-tirkî de tê axaftin ji hêla mudaxaleyên fonolojik yên ji zimanê yekem (Kurdî) bo zimanê duyem (tirkî) tê nirxandin. Dîsa, ev xebat, bikaranînen hevpar yên tirkîya duzimanên kurdî-tirkî dinirxîne ku sebebê vê, pêvajoya hevpar ya bidestxisinta tirkî ye. Di destpêkê de lîteratur hatiye vekolîn. Piştî wê, tasnîfa duzimanîyên kurdî-tirkî hatiye kirin û terîfa varyasyonên niştecih hatiye dayîn. Paşê, teorîyên bi zimanê duyem ve eleqedar hatine nirxandin. Piştî van, termên wekî transfer, zimanê navber, fosîlîzasyon hatine nirxandin ku ev ji pêvajoyên bingehîn yên varyasyonên niştecih in. Dûre, hin taybetîyên fonolojik yên tirkîya duzimanîyên kurdî-tirkî hatine analîzkirin. Wekî dawî, bersiva vê pirsê hatiye nîqaşkirin ka gelo varyasyona tirkî ya behsa wê derbas dibe dikare wekî varyasyoneke niştecih ya tirkî bê hesabandin yan na.

**Peyvên Sereke:** Kurdî, Tirkî, Varyasyon, Duzimanî, Varyasyonên Niştecih.

## **The Indigenous Variation of Kurdish Turkish Bilingual's Turkish: An Analyses of Some Basic Phonological Features**

### **ABSTRACT**

There is a large Kurdish-Turkish bilingual community in Turkey. In the process of second language acquisition, Kurdish speakers use the grammatical, lexical and pragmatic features of the first language (L1) (Kurdish) to fill the gaps in their knowledge of Turkish, which is the second language (L2). This study examines the phonological features of the Kurdish Turkish Indigenous variety by analyzing interferences of Kurdish (L1) phonology on Turkish (L2) and by considering the same interlanguage process of Kurdish Turkish bilinguals. In the introduction, a general literature review is done. Then the classification of Kurdish-Turkish bilinguals has been made. After a definition of indigenization, the paper discusses the second language acquisition (SLA) theories. Then, basic processes of indigenization like transfer, interlanguage, and fossilization are discussed. After, some basic phonological features of Kurdish-Turkish Bilingual Turkish have been discussed. The conclusion evaluates the evidence to determine if the local Turkish accent should be considered an indigenous variety of Turkish.

**Key words:** Kurdish, Turkish, Variation, Bilingual, Indigenous Varieties.

### Extended Abstract

In Turkey, there are many linguistic variations of Turkish. While some of these variations have arisen in the natural process of development of Turkish, the others are variations spoken by speakers of other languages who have communicated with Turkish. The second group has been described in the literature as indigenous variations. The Turkish used by Kurdish Turkish bilinguals may be standard Turkish or a local variety of Turkish, and sometimes it may be an indigenous variation of Turkish, which we refer to as the indigenous Turkish of Kurdish Turkish bilinguals (KTBIT). In this article, KTBIT is evaluated in terms of the literature of native variants. Some phonological features of KTBIT are analysed. The methodology of the study can be presented in two steps: first, the selection of KTBIT speakers and second, the linguistic analysis of the phonological features of KTBIT. In the selection of speakers, first, the speakers are selected from the group that Polat and Schallert (2013) refers to consecutive bilinguals and Varol (2014) classifies them as balanced bilinguals. KTBIT features are most common in this Turkish-speaking group who later learned Turkish. Therefore, speakers are selected from these groups. KTB (Kurdish-Turkish bilinguals) who learned Kurdish after Turkish but KTBIT is spoken in the society where they live may also speak the KTBIT variety. In this context, our study, which uses a qualitative method, will give examples from the audio recordings and videos that fell on street interviews, TV channels or social media. In a second step, we will analyze some phonological features of the most stereotypical Kurdish transfers in KTBIT. This step will be an analysis from a linguistic perspective. These examples will be used to explain the topic as an example of indigenous variation in KTBIT. Otherwise, a comprehensive analysis that examines all features is beyond the scope of this study. Finally, it will be discussed whether the KTIT variation is a local Turkish variation with the latest available data.

The widespread use of the sedentary language by the locals, not by the original speakers, causes the stereotypes of changes and the emergence of new forms and dialects. Localization is not just a contact-related language change. Rather, it is a phenomenon that has emerged as a result of many socio-historical processes. However, it is a phenomenon that emerged as a result of many socio-historical processes. The first process is the psycholinguistic process of the phenomenon occurring at the personal level. This process generally emerges as a result of second language acquisition and use. The second process is a sociolinguistic process that occurs at the group level. At the end of the second process, new linguistic forms become fixed and result in the emergence of new forms (Siegel, 2013: 518-519). Matras states that language change is a product of new uses (innovations) in language and this product emerges as a result of individuals' discursive interactions (Matras, 2009: 310). Again, Matras adds that the new forms spread in the speech communities in appropriate conditions and spread to the whole community in general (Matras, 2009: 310). In other words, it is stated that language change cannot occur without social acceptance, and a social change cannot occur without individual different uses. It can be said that individual and social change complement each other.

KTBIT, which is spoken by Kurdish Turkish bilinguals and can be evaluated within the classification of indigenous variations in the literature, has grammatical features different from standard and native Turkish variations. While some of these features were formed by the transfers from the first language (Kurdish) to the second language (Turkish), some of them occurred during the second language

acquisition, due to various cognitive and social reasons in the intermediate language process. Since this bilingual society has learned Turkish collectively in the last fifty years, they have gone through the same intermediate language processes and at some point, without fully acquiring the language, they have fossilized in some features and formed a non-native local variation. In our opinion, the local variation in question is not an ethnolect. Because ethnolects can be described as linguistic features identifying the host society after migration. In this classification, very good Kurdish speakers who have migrated to metropolitan cities and who use some mother tongue (Kurdish) features to show their identity can be included. However, more detailed studies on this subject may be the next step. Despite the ethnolectal features, in the KTBIT variation, the second language is located where the first language is spoken, and education in this field is taught by the media and other ideological and non-ideological apparatuses of the state. Again, the new language was learned collectively in a short time. Another feature is that this local variation is used in daily life as a communication tool of the bilingual society. How the KTBIT variation will evolve in the future, whether it will disappear or whether it will continue as a variation will depend on the socio-political situation of this bilingual society.

## Giriş

Türkçenin Türkiye’de konuşulan birçok varyasyonu<sup>1</sup> vardır. Bu varyasyonların kimisi Türkçenin doğal gelişim sürecinde meydana gelmişken kimisi Türkçe ile iletişime geçmiş diğer dillerin konuşucuları tarafından konuşulan ve literatürde yerel (indigenous) varyasyonlar olarak yer edinmiş varyasyonlardır. Birinci türdeki varyasyonlara Ege, Orta Anadolu, Doğu Anadolu ya da Azeri ve Akdeniz varyasyonları örnek verilebilir. Bununla birlikte ikinci gruba giren varyasyonlar farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. İkinci gruptaki varyasyonlar yerel (indigenous) varyasyonlar olarak nitelendirilen ve bir dilin farklı bir bölgede yerleşmesi sürecinde yerli halk tarafından öğrenilip kullanılması sonucu ortaya çıkan varyasyonlardır (Siegel, 2013: 517). Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde Kürtçe anadil konuşucuları tarafından konuşulan Türkçenin varyasyonu bu tür bir sınıflandırma içerisinde değerlendirilmelidir. Her ne kadar Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinde şehir merkezlerinde konuşulan Türkçe Azeri varyasyonuna yakın yerli birer Türkçe varyasyon olsalar da (Varol, 2014: 57, 63, 70)<sup>2</sup> burada bahsi geçen varyasyon özellikle son elli yılda

1 Ağız ve şive gibi bir farklılıktan öte modern dialektolojide varyasyon tabiri daha yaygın olarak kullanılmakta ve konumuz itibarıyla daha açıklayıcı olacağından bu tabir çalışmada kullanılacaktır. Varyasyon kimi zaman şive kimi zaman da ağız yerine kullanılacaktır.

2 Leyla Karahan Anadolu varyasyonlarını “Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması” adlı eserinde anadolu varyasyonlarını belirleyici özelliklerine göre Doğu Grubu Ağız, Kuzey Doğu Grubu Ağızları ve Batı Grubu ağızları şeklinde üç başlık altında incelemiştir (Korkmaz, 160; Karahan, 1996). Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde konuşulan yerli varyasyonlar üzerine yapılan çalışmalar bu bölgelerdeki varyasyonların ağırlıklı olarak Azeri varyasyonu etkisi altında kaldığını göstermektedir (Varol, 2014; 57; 63; 70). Yine bağlamında literatüre bakıldığında karşımıza öz Türkçenin Anadolu’nun Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde konuşulan varyasyonları üzerine yapılan çalışmalar çıkmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı şu şekildedir; Karahan, Leyla. 1996. Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması. Yazar: Leyla KARAHAN. Türk Dil Kurumu. 1996; Korkmaz, Zeynep. 1999. Türk Dilinin Eski Kültür Mirasının Anadolu Ağızlarındaki Devamı. Yazar: Zeynep KORKMAZ. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 47 (1999), 158-167. 1999.; “Güneydoğu Anadolu Ağızlarının Karşılaştırmalı Şekil Bilgisi”; Yazar: Zeynep KURT; Danışman: Doç. Dr. Burhan BARAN; Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı.; “Güneydoğu Anadolu Ağızlarının Karşılaştırmalı Ses Bilgisi”; Yazar: Rıdvan MALKAVER; Danışman: Doç. Dr. Burhan BARAN; Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.; Siverek Merkez Ağız (Dil İncelemesi, Metinler, Sözlük). Yazarlar: Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK

Kürtçe konuşucuların toplu bir şekilde iki dilli olmaları sonucunda ortaya çıkan, Kürtçenin fonolojik, morfo-sentaktik, leksikal ve semantik etkisi altında oluşmuş ve iletişim dili olarak Türkçenin anadil konuşucuları arasında değil de bahsi geçen Kürtçe-Türkçe iki dilli toplum tarafından kullanılan varyasyondur. Bu çalışmada bahsi geçen ve Kürtçe-Türkçe iki dilli konuşucular tarafından konuşulan varyasyon ele alınacaktır. Bu varyasyon Türkçenin bir yerel varyasyonu olarak Kürtçe-Türkçe iki dilli Türkçesi (KTİT) olarak isimlendirilmesi uygun olacaktır.

Kürtçe-Türkçe iki dilliler tarafından kullanılan Türkçe kimi zaman standart Türkçe, kimi zaman yerel Türkçe ağızları iken kimi zaman da KTİT diye adlandırdığımız Türkçenin yerel varyasyonu olabilmektedir. Kürtçe Türkçe iki dillilik üzerine yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak literatürde Türkçenin Kürtçe üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Bu konu ile ilgili literatüre baktığımızda, Haig'ın "Turkish Influence on Kurmanji: Evidence from the Tunceli Dialect" (Türkçenin Kurmanci üzerindeki Etkisi: Tunceli Ağzından Deliller), "East Anatolia; language contact in a transition zone" (Anadolu'nun Doğusu: Bir Geçiş Bölgesinde Dil Kontağı), "Post-Predicate Goals in Northern Kurdish and Neighbouring Languages" (Kuzey Kürtçe ve Komşu Dillerde Yüklem Sonrası (devrik) Amaçlar); Yonat'ın "Analizeke Sosyolinguistik li ser Morfolojîya Navdêri ya Devokên Kurmancî -Başûrê Rojhilat, Başûrê Rojave û Bakur-" (Kurmanci Ağızlarının İsimsel Morfolojisi Üzerine Sosyolinguistik bir İnceleme -Güney Doğu, Güney Batı ve Kuzey Ağızları-); Öpengin'in "Sociolinguistic situation of Kurdish in Turkey: Sociopolitical factors and language use patterns." (Türkiye'de Kürtçenin Sosyolinguistik Durumu: Sosyo-politik Faktörler ve Dil Kullanım Şablonları), "Rewşa Kurdî ya Sosyolinguistik li Tirkiyeyê" (Türkiye'de Kürtçenin Sosyolinguistik Durumu); Bulut'un "Turkish elements in spoken Kurmanji" (Konuşma Kurmancisinde Türkçe Elementler); Orhan'ın "Kürtçe-Türkçe Dil Etkileşimi: İki Dilli Konuşuculara Ait Verilerdeki Dilbilimsel Görünümler", Subaşı'nın "Tesîra Zimanê Tirkî Li Ser Devoka Serhedê: Wekî Nimûne Milazgirta Mûşê" (Türkçenin Serhat Ağzı Üzerindeki Etkisi: Örnek Olarak Muş Malazgirt) adlı eserleri karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte KTİT'in bir indigenious varyasyon olarak ele alındığı bir çalışmayla karşılaşamadık. Fakat Kürtçe konuşucuların Türkçe edinimi ile ilgili literatürde Polat ve Schallert'in (2013) "Kurdish Adolescents Acquiring Turkish: Their Self-Determined Motivation and Identification With L1 and L2 Communities as Predictors of L2 Accent Attainment" çalışması bu konuyla ilgili nadir çalışmalardandır. Yani Türkçe ve Kürtçenin etkileşimi sonucunda ortaya çıkan dilsel dönüşümlerin sadece Kürtçede meydana gelmiş olan kısmı çoğunlukla araştırma konusu olmuş, aksine Kürtçe'nin Kürtçe Türkçe iki dilliler tarafından konuşulan Türkçe üzerindeki etkisi şimdiki kadar bir çalışma konusu olmamıştır.

Türki diller birçok dil ile etkileşime geçmiştir. Tarihsel açıdan Türki-İrani etkileşimde görüldüğü gibi yüzyıllarca süren sıkı bir kontak söz konusu iken son zamanlarda Batı Avrupa'ya doğru meydana gelen göçler sonucunda da Türki diller diğer diller ile kontağa geçmiştir. Bazı etkileşim durumlarında Türki diller baskın kodken bazı durumlarda etkilenen kod konumundadır (Rendzsch, 2009: 148). Rendzsch (2009) Türki dillerin baskın kod olarak var olduğu yerlerde konuşulan Türkçeyi Türki olmayan etkileşim varyasyonları olarak adlandırmıştır. Bunun için Rendzsch (2009) Trabzon'daki

ve Prof. Dr. Erdoğan BOZ. Gazi Kitabevi, Ankara: 2009.; Diyarbakır Ağzı – İnceleme, Metin, Sözlük -, Yazar: Yrd. Doç. Dr. Münir ERTEN, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2011.; Bismil Türkmen Ağzı, Yazar: İsmail SÖKMEN, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2016.

Yunanca-Türkçe kontağı sonucu oluşmuş Türkçe; Doğu Anadolu'daki Kürtçe-Türkçe kontağı sonucu oluşmuş Türkçe; Sibirya'da Yakutça-Kuzey Tungusca kontağı sonucu oluşmuş Türkçeyi Türkçenin Türki olmayan etkileşim varyasyonları arasında saymıştır (Rendzsch, 2009: 148).

KTİT meydana gelmeden önce de Anadolu'nun doğusu bir dil etkileşim bölgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'nun doğusuna kuzey-güney yönünde dağılan Kürtler bahsi geçen KTİT yerel varyasyonu ortaya çıkmadan önce de Türkçenin yerli varyasyonlarıyla etkileşim içerisine girmiştir. Bu etkileşimin kuzeyde farklı güneyde farklı olduğu noktasında literatürde araştırmalar vardır. Nitekim Haig'ın (2015) konu ile ilgili son tahlilleri şu şekilde özetlenebilir: Anadolu'nun doğusu birkaç temel dil ailesine ait dillerin iletişimde olduğu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Güneyde Semitik diller, doğuda İrani diller, kuzeyde Kafkas ve Avrupa dilleri ve merkez ve batıda da Türki dillerin var olduğu bir alan olarak Anadolu'nun doğusu birçok farklı dilin üst üste konumlandığı bir alandır. Bu alanda meydana gelen dil etkileşimi kaynaklı ortak yapıların varlığı ve bu yapıların özelliklerinden kaynaklı Anadolu'nun doğusunun bir dilsel alan olup olmadığı literatürde tartışılmıştır (Haig, 2001; 2015; Matras, 2009; 2010). Bu bölgede konuşulan on iki dilin etkileşim kaynaklı fonolojik, morfo-sentaktik ve sentaktik özelliklerini karşılaştıran Haig (2001; 2015), bu bölgenin ne bir dil yayılım alanı (spread zone) ne de bir kalıntı dil alanı (residual zone) olduğunu, aksine bu bölgenin bir geçiş alanı (transition zone) olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Anadolu'nun doğusunun hepsini kapsayacak ortak dilsel özellikleri bulmanın çok zor olması, Haig'ın bu kaniya varmasına sebep olmuştur. Bölgeyi dilsel alanlar olarak daha alt sınıflara ayıran Haig, bu dilsel alanları şu şekilde tasnif etmiştir:

Mezopotamya bölgesi: Bu alanda Kürtçenin bölgede konuşulan yerel Arapça ve Kuzey Batı Yeni Aramice gibi Semitik diller üzerinde etkileşim kaynaklı etkisinin olduğu; yine Semitik dillerin özellikle fonolojik olarak Kürtçenin yapısını etkilediği görülmektedir;

Hazar/Kafkas bölgesi: Bu bölgede Türkçenin etkileşim kaynaklı diğer diller üzerinde özellikle Lazca, Ermenice ve Kürtçe üzerinde etkisi yoğun bir şekilde görülmektedir. Bu iki bölge arasında kalan bölgeler ise bu iki bölgenin özelliklerini farklı derecelerde göstermektedir.

Bahsedilen sınıflandırmanın çalışmamızda konu aldığımız KTİT'nin etkileşim kaynaklı özelliklerinin bir noktaya kadar farklı olabileceğini gösterir niteliktedir. Nitekim Türkçe Kürtçe iki dillilerin konuştuğu Türkçenin bu bölgede konuşulan yerel Türkçelerden de bir noktaya kadar etkilenebileceğini gösterir niteliktedir. Çünkü Kürtçe konuşurlar toplu iki dilliliğe geçişten önce özellikle şehir merkezlerinde Türkçenin yerli varyasyonları ile karşılaşmışlardır. Fakat çalışmamızda toplu iki dilliliğe geçişten önceki Kürtçe konuşurlarının Türkçenin doğu varyasyonlarından öğrendiği Türkçe üzerinde durulmayacaktır.

### 1. Kürtçe Türkçe İki Dillilerin Sınıflandırılması

Kürtçe-Türkçe iki dilli konuşurların sadece coğrafik olarak değil her yönüyle bir sınıflandırmaya tabi tutulması hayati önem taşımaktadır. Nitekim çok geniş bir alanda konuşulan Kürtçenin farklı varyasyonları olmakla birlikte, Türkçe-Kürtçe iki dillilerin iki dillilik seviyelerinde de farklılıklar olabilmektedir. Farklı seviyelerdeki Kürtçe-Türkçe iki dillileri Polat ve Schallert (2013: 750) üç

seviyede sınıflandırmıştır; (1) çok az Kürtçe bilen ya da hiç bilmeyen ve kendilerini etnik açıdan Kürt olarak tanımlayan grup; (2) çoğunlukla kadın ve yaşlılardan oluşan, çoğunlukla kırsal bölgelerde yaşamakla birlikte Türkçe eğitim sistemine dahil olmayan Kürtçe tek dilliler; (3) Kürtçe-Türkçe iki dilliler. Üçüncü gruptaki iki dilliler Polat ve Schallert (2013: 750) tarafından bir ayrıma daha tabi tutulmaktadır. Bu ayrıma göre bu iki dilliler iki kısma ayrılmaktadır: (1) okul çağından önce her iki dile maruz kalan anadil iki dillileri (native bilinguals) ve (2) okul çağına kadar Kürtçe tek dilli olup okul çağında Türkçeyi farklı derecelerde öğrenen ardışık iki dilliler (consecutive bilinguals). Polat ve Schallert her ne kadar kesin istatistiklerle olmasa da Türkiye'deki çoğu Kürtçe konuşucusunun iki dilli olduğu ve bu iki dillilerin de ezici çoğunluğunun ardışık iki dillilerden oluştuğunu tahmin etmenin çok kolay olduğunu iddia etmişlerdir.

Kürtçe-Türkçe iki dilli konuşucuların bir diğer sınıflandırması Varol

(2014) tarafından yapılmıştır. Van bölgesinde Türkçenin Kürtçe üzerindeki etkisini konu alan doktora çalışmasında Varol (2014: 123) Kürtçe-Türkçe iki dillileri dört sınıf altında toplamıştır:

- 1- Baskın iki dillilik (Dominant bilingualism): Bu gruptaki konuşurlar kırsal bölgelerde Kürtçeyi, şehir merkezlerinde de Türkçeyi baskın dil olarak kullanmaktadırlar.
- 2- Dengeli iki dillilik (Balanced (Equilingual) Bilingualism): Eşit düzeyde iki dilliliğin var olduğu bu grubun içinde kırsal bölgelerde Türkçe eğitim almış olanlar ile şehir merkezlerinde yoğun Kürtçe iletişim kuran ailelerde çoğunlukla görülen bir iki dilliliktir.
- 3- Algılayıcı/Pasif iki dillilik (Receptive Bilingualism): Kürtçeyi, sadece anlayan gruptur. Şehir merkezlerinde aile büyüklerinin aralarında Kürtçe konuşması sonucunda bir dereceye kadar Kürtçe öğrenen fakat Kürtçeyi iyi derecede anlayıp konuşamayan iki dillilerdir.
- 4- Gerileyici iki dillilik (Regressive Bilingualism): İki dilden birinin girdilerinin azlığından ortaya çıkan iki dillilik olan gerileyici iki dillilik büyük şehirlere göç etmiş yine kırsal bölgelerden şehir merkezlerine yerleşen ailelerin çocuklarında görülen, yine farklı sosyolengüistik ve psikolengüistik sebeplerden dolayı yeterince Kürtçeye maruz kalmayan Kürtçe-Türkçe iki dilli gruptur.

Literatürde bahsi geçen iki yazar dışında, Açar (2019) da Kürtçe-Türkçe iki dillilik üzerine bir sınıflandırma yapmaktadır. Ona göre, Kürtçe-Türkçe iki dilliler üç sınıf altında değerlendirilebilir: (1) Kürtçe bilip Türkçeyi düşük düzeyde bilen iki dilliler, (2) Kürtçe ve Türkçeyi eşit düzeyde ya da birbirine yakın düzeyde bilen iki dilliler, (3) Türkçeyi iyi düzeyde, Kürtçeyi düşük düzeyde bilen iki dilliler (Açar, 2019: 29-30).

Polat ve Schallert (2013), Varol (2014) ve Açar'ın (2019) yaptığı sınıflandırmalar genel olarak Kürtçe-Türkçe iki dillilerin bir şemasını çıkarmaktadır. Çalışmamızın konusu olan iki dilliler Polat ve Schallert'in (2013) ardışık iki dilliler diye nitelendirdiği, Varol'un dengeli iki dilliler ve Açar'ın (2019) ikinci grubu olan eşit düzeydeki iki dilliler sınıfında değerlendirdiği iki dillilerin konuştuğu Türkçeyi genel olarak kapsamaktadır. Tabi ki kesin çizgilerle bir sınıflandırma yapmak yanlış olacaktır. Polsky'nin (1989: 181; Polat ve Schallert, 2013: 749) de söylemiş olduğu üzere dil insan

kimliğinin merkezi bir özelliğidir. Biri konuştuğunda hemen kişinin cinsiyeti, eğitim seviyesi, yaşı, işi ve doğduğu yer hakkında tahminlerde bulunuruz. Bu söylem bize dil kullanımında sadece tarihsel süreç ve sosyal şartların değil aynı zamanda cinsiyet, yaş, eğitim durumu gibi unsurların da etkili olduğunu göstermektedir. Fakat çalışmamızda KTİT yerel varyasyonunu değerlendirirken bahsedilen ayrımlar göz önünde tutulmayacak ve KTİT'nin genel özellikleri üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın metodolojisi iki adımda gösterilebilir: ilk olarak KTİT konuşucuların seçimi, ikinci adımda ise bu çalışmanın örüntüsüdür. Konuşucuların seçiminde ilk olarak Polat ve Schallert'in (2013) ardışık iki dilli olarak adlandırdığı, Varol'un (2014) ise dengeli iki dilli diye sınıflandırdığı gruptan konuşucular seçilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, aralarında Türkçe konuşan bu sonradan Türkçeyi öğrenen grupta en çok KTİT özellikleri görülmektedir. Bundan dolayı konuşurlar bahsedilen bu gruplardan seçilecektir. Kürtçeyi Türkçeden sonra öğrenmiş, fakat içinde yaşadığı toplumda KTİT'nin konuşulduğu KTİ'ler (Türkçe-Kürtçe İki dilliler) de KTİT varyasyonunu konuşabilirler. Yine bir KTİT varyasyonu konuşucusu olarak çalışmanın yazarının tecrübeleri de hem konuşucuların seçiminde hem de verilecek örneklerde belirleyici olacaktır. Bu bağlamda nitel bir metodun kullanılacağı çalışmamızda sokak röportajlarına, TV kanallarına veya sosyal medyaya düşmüş olan ses kaydı ve videolardan örnekler verilecek ve ağırlıklı olarak bu kaynaklardan ve çalışmanın yazarının kendi kullanımından KTİT için bilgi elde edilecektir. Yöntemin ikinci adımı ise çalışmanın yapısı ile ilgilidir. Bu çalışmada giriş bölümünden sonra yerel varyasyonların kısa bir çerçevesi verildikten sonra konu ile ilgili teorik açıklamalar yer alacaktır. Daha sonra yerel varyasyonların daha iyi anlaşılması için yardımcı olacak dil etkileşimi sebepli fenomenler bir noktaya kadar açıklanacaktır. Transfer, ara dil (interlanguage), basitleştirme ve fosilizasyon terimleri bu bölümde bulunacaktır. Daha sonra ise KTİT'de var olan Kürtçe transferlerin en kalıplaşmış olanların bazı fonolojik özellikleri dilbilimsel bir bakış açısıyla analiz edilecektir. Bu örnekler KTİT indigenious varyasyona birer örnek olarak konuyu açıklamak için verilecektir. Yoksa tüm özelliklerinin incelendiği kapsamlı bir analiz bu çalışmanın sınırları dışındadır. En son eldeki verilerle KTİT varyasyonunun yerel bir Türkçe varyasyonu olup olmadığı tartışılacaktır.

## 2. Yerelleşme (Indigenisation)

Yerel varyasyonlar dilbilimi disiplininin ikinci dil edinimi, çok dillilik ve dil etkileşimi alt dallarıyla ilişkilidir. Yine tarihsel dilbilimi, sosyoloji ve psikoloji de yerel varyasyonların daha iyi anlaşılması için yardımcı olan birebir yakın disiplindir. Dilsel yerelleşme bir dil yeni bir yerde yerleştiğinde ve yerel halk tarafından öğrenilip kullanıldığında ortaya çıkar. Yeni yere yerleşen dilin o çevrede kullanılması bu dilde değişiklikler meydana getirir. Bununla birlikte, diğer tür dilsel değişimlerden farklı olarak, bu değişimler yerel dil ve kültürlerden etkilenir. Yeni yere yerleşen dilin yaygın bir şekilde kitlesel öğrenimi bu yeni dilsel kullanımları doğurur. Yerleşen dilin orijinal konuşucuları tarafından değil de yerli halk tarafından yaygın kullanımı meydana gelen değişimlerin kalıplaşmasına ve yeni form ve diyalektlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Dilsel yerelleşme genel olarak kolonilerde ortaya çıkmıştır (Siegel, 2013: 517; Mesthrie, R. ve Bhatt, R. M., 2008). Fakat dil etkileşiminin toplumsal düzeyde olduğu, toplu ikinci dil öğreniminin gerçekleşip yeni dilde iletişimin sürdüğü yerlerde ve yeni dilin lingua franca olarak kullanıldığı dilsel çevrelerde yerelleşmenin varlığından bahsedilebilir.



Yerelleşme sadece dil etkileşimi kaynaklı bir dil değişimi değildir. Bundan öte birçok sosyotarihsel süreç sonucunda ortaya çıkan bir fenomendir. İlk süreç fenomenin kişisel düzeyde meydana gelen psikolengüistik sürecidir. Bu süreç genel itibariyle ikinci dil edinimi ve kullanımı sonucu ortaya çıkar. İkinci süreç grup seviyesinde meydana gelen bir sosyolengüistik süreçtir. İkinci sürecin sonunda dilsel yeni kullanımlar sabitleşir ve yeni formların doğması ile sonuçlanır (Siegel, 2013: 518-519). Matras dil değişiminin dildeki yeni kullanımların (innovations) bir ürünü olduğunu ve bu ürünün bireylerin söylemsel etkileşimleri sonucunda ortaya çıktığını söyler (Matras, 2009: 310). Yine Matras yeni kullanımlar konuşma toplulukları içerisinde uygun şartlarda yayılıp genel olarak tüm topluluğa yayıldığını söyler (Matras, 2009: 310). Yani, toplumsal bir kabul olmadan dil değişiminin meydana gelebileceği yine bireysel farklı kullanımlar olmadan da toplumsal anlamda bir değişimin ortaya çıkamayacağını belirtmiştir. Bireysel ve toplumsal değişimin birbirini tamamladığı söylenebilir.

### 3. Teorik Arka Plan

Teorik olarak yerel varyasyonları en sağlıklı açıklayan disiplin ikinci dil edinimi ile ilgili olan teorilerdir. Çünkü ikinci dil teorileri hem bireysel hem de toplumsal anlamda dil etkileşimini ele alan teoriler içerir. İkinci dil edinimi teorileri birinci dil edinimi teorilerden yola çıkarak geliştirilmiştir. İkinci dil edinimi teorileri, ikinci dil nasıl edinilir, ikinci dil ediniminin adımlarını nelerdir gibi fenomenleri açıklamaya çalışır. Bununla birlikte ikinci dil edinimi süreci birinci dil edinimi süreciyle aynı yolu takip edip etmediği de ikinci dil edinimi teorilerinin açıklamaya çalıştığı fenomenler arasındadır.

Tüme varım ya da tümden gelim metotlarıyla bir dizi ikinci dil teorisi geliştirilmiştir. İlk olarak Stephan Krashen'in 1970'lerde geliştirdiği Monitor Modelden başlayacak olursak, bu model beş temel hipotez üzerine oturtulmuştur; edinime karşı öğrenme hipotezi, Monitör hipotezi, doğal dizilim hipotezi, girdi hipotezi ve son olarak aktif filtre hipotezi (Gitsaki, 1998: 90-91; Krashen, 1981; 1982; 1985). Krashen'in Monitör teorisi makro bir teori olarak ikinci dil edinimin üzerinde etkili olan yaş, kişisel farklılıklar, sınıf ortamı, dil ediniminin doğuştan gelen mekanizmaları, çevresel farklılıklar, vb. unsurları da göz önüne almıştır.

İkinci bir teori de ara dil (interlanguage) teorisidir. Bu teori ilk olarak Selinker (1969) tarafından kullanılmış ve ikinci dili öğrenenlerin hedef dilini öğrenme sürecinde içinden geçtikleri aşamaları ele almıştır. Bu teoriye göre ikinci dil edinimi aşamasında dili öğrenenler sistematik kurallara sahip geçici gramerler oluşturur. Bu kurallar beş bilişsel sürecin eseri olarak görülür: aşırı genelleme, eğitimsel transferler, ikinci dil öğrenimi stratejileri, ikinci dil iletişim stratejileri ve dil transferi (Gitsaki, 1998: 91-92). Ara dil teorisi birinci dilin hedef dil üzerinde etkisini dikkate alan bir teoridir. Zobl (1980) birinci dilin ikinci dil üzerindeki etkisini araştırmış ve ikinci dil edinimi sürecinde birinci dilden transferlerin aktivasyonunun bu sürecin bir parçası olduğunu dile getirmiştir.

İkinci dil öğreniminde bir diğer teorik yaklaşım da Chomsky'nin birinci dil edinimi için geliştirdiği evrensel dilbilgisi (universal grammar) teorisinden yola çıkarak oluşturulmuş teorilerdir. Her ne kadar Chomsky ikinci dil için özel bir teorik çerçeve çizmese de birinci dil ve ikinci dil ediniminin süreçlerinin yakınlığı evrensel dilbilgisi teorisinin ikinci dil edinimine de uygulanabileceği kanısını

oluşturmuştur. Evrensel dilbilgisi teorisi bir önceki paragrafta anlatılan ara dil teorisini destekler nitelikte argümanlar içerir. Hedef dil edinimi sırasında ara dönemde oluşmuş olan dilin yapısı evrensel dilbilgisinde var olan engeller (constrains) ile karşılaşır (Gitaski, 1998: 93; Hilles, 1986: 45). Evrensel dilbilgisinin dilsel transfer, fosilizasyon ve ikinci dil öğrenimi pedagojisi için kullanımı önerilmiştir. Çünkü yetişkinlerin bir noktaya kadar evrensel dilbilgisi bilgisine sahip olması, onların yabancı bir dil öğreniminde bu bilgilerini kullanmalarının yararlı olabileceğini gösterir niteliktedir (Gitaski, 1998: 93). Bu da sonradan öğrenilip konuşulan dilin anadil konuşucuları tarafından konuşulan dilden farklı özellikler kazanmasına sebep olacaktır.

Dil edinimi teorilerinden bilişsel bakışa dayalı olarak geliştirilen teoriler genel itibarıyla dil ediniminin sıralı otomatizasyonu ve eski bilgilerin yeni bilgiler ile bağlantı kurulması üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte konumuzla en alakalı olan acculturation/pidginization teorisi doğal süreçte yetişkinler tarafından edinilen dil edinimlerine gönderme yapar. Bu teori ya da model öğrenici kişi faktörü çerçevesinde şekil almıştır. Öğrenici eksenli modelin belki de ilk temsilcisi Schumann'ın (1978) kültürlenme/karmalaşma (acculturation/pidginization) teorisidir. Bu model Schumann'ın Alberto adındaki Kosta Rikalı ve Bostonda yaşayan 33 yaşındaki kişi üzerinde yaptığı gözlemlere dayanır. Alberto'nun hedef dil olan İngilizce konuşucularına psikolojik ve sosyal uzaklığı onun sınırlı hedef dil ediniminin sebebi olarak gösterilmiştir. Schumann'a göre sosyal uzaklık sekiz farklı fenomen içerir: sosyal üstünlük, entegrasyon kalıpları, çevreleme, uyum, boyut, kültürel ahenk, tutumlar ve planlanan kalma süresi. Psikolojik faktörler ise kişi seviyesinde dört faktörden meydana gelir: dil şoku, kültürel şok, motivasyon ve ego geçirgenliği. Bu çerçevede Schumann karmalaşma ile ikinci dil ediniminin ilk dönemi arasındaki ilişkinin kıyas edilebilir olduğunu iddia eder (Larsen-Freeman, 1991: 333). Schumann'a (1978) göre ikinci dil edinimi kültürlenmenin bir yönüdür. İkinci dili edinen kişi hedef dilin kültürüne uyum sağladığı kadar o dil edinimi üzerinde kontrol sahibi olur (Gitsaki, 1998: 95).

#### 4. Transfer, Ara Dil, Basitleştirme, Fosilizasyon

Dil etkileşimli değişim, yukarıda da söylendiği üzere etkileşimde olan dillerin konuşurları tarafından önce bireysel sonra ise toplumsal düzeydeki değişik kullanımlar sonucu meydana gelmektedir. Dil etkileşimli değişimde etkilenen dil alıcı dil, etkileyen dil ise kaynak dil olarak isimlendirilir. Çalışmanın konusu kapsamında yerel varyasyonlar kapsamında alıcı dil değişiminin görüldüğü Türkçe ve kaynak dil ise değişime sebep olan Kürtçedir. Bahsi geçen değişim değişimin aktörüne bağlı olarak iki türlü olabilmektedir; değişime sebep olan konuşucu alıcı dile (Türkçe) mensup ya da kaynak dile (Kürtçe) mensuptur. Bu tür değişimler müdahale (interference) diye nitelendirilir. Burada kaynak dil konuşucunun akıcılığı yönünden baskın olan dildir. Bu durumda birinci dil (Kürtçe) ikinci dili (Türkçe) etkiler. Bu tür bir değişim yerel varyasyonlarda görülen bir değişimdir (Siegel, 2013: 520-21).

Teorik kısımda da bahsedildiği üzere bireysel anlamda yeni bir dil öğrenildiğinde hedef dilin tam edinimi sürecinde ara dil konuşulmaktadır. Bu ara dil dili öğrenenin ilk dilinden etkilenebileceği gibi evrensel dilbilgisi kurallarına bağlı olarak da farklı kullanımlar sergileyebilmektedir. Ara dil bireyin hedef dilin kendine özgü (idiosyncratic) kullanımıdır. Bu kendine özgü kullanım süreç içerisinde değişebilmektedir (Matras, 2009: 74; bkz. Myers- Scotton and Jake 2000, Jake and Myers-Scotton

1997, Jake 1998). Ara dilde üç süreçten bahsedilebilir: Birinci dilden (Kürtçe) ikinci dile (Türkçe) transfer, yapı ve sözcüklerde azalma ve fazladan genelleme. Son iki süreç basitleştirme sürecidir (Siegel, 2013: 521). Bu süreçlerden sonra kişi ya hedef dile ulaşır ya da belirli bir noktada sosyal ve bireysel sebeplerden dolayı bir noktada dili fosilleşir.

Yerel varyasyonlar ara dil sürecinde meydana gelen transfer ve basitleştirme sonucu meydana gelen fosilleşmiş kullanımlarla oraya çıkmaktadır. Transfer hem tarihsel dilbilimi hem de ikinci dil edinimi disiplinlerinde kullanılan dil etkileşimli dil değişimleri için kullanılan terimlerdenidir. Jarvis ve Pavlenko (2008) transferi “bireyin bir dildeki bilgisinin diğer bir dilin kullanımına etkisi” olarak tanımlamışlardır (Siegel, 2013: 521). Siegel (2003; 2013: 521) ise transferi “konuşurun ikinci dil bilgilerinin yetersiz kalması sonucu ikinci dilde söylemek istediklerini birinci dilin özellikleri ile söylemesi” şeklinde tanımlamıştır. Son olarak Martas’a (2009: 74) göre transfer iki dilli dilsel dağarcığa sahip olan konuşurun, dilsel dağarcığını kullanarak yapacağı yaratıcı iletişimsel kullanımı, yalnızca dağarcığın bir kısmını, yani bir dili, kullanarak yapması sürecidir. Transfer fonoloji, morfo-sentaktik, anlamsal ve leksikal düzeylerde meydana gelebilmektedir. Birinci dilden ikinci dile transfer birinci dildeki özelliklerin ikinci dilde karşılığının olması durumunda meydana gelebilmektedir. Yani ikinci dilde birinci dilden yapılacak transferin karşılığı olmalıdır (Andersen, 1983). Örneğin, Kürtçeden Türkçeye transferde en temel engel (constrain) Kürtçede var olan bir özelliğin Türkçede olmamasıdır. Kürtçede cinsiyet ve ergatif yapı denilen iki özellik Türkçede olmadığından dolayı bu özelliklerin transferi mümkün değildir.

Ara dil sürecinde bir diğer dil etkileşimli değişim basitleştirmedir. Basitleştirme sürecinde iki temel süreçten bahsedilebilir. İlk süreç fonolojik ve yapısal eksiltme (reduction), ikinci süreç ise ikinci dildeki kuralların genelleştirilmesidir. Basitleştirme süreci KTİT varyasyonunda fazlaca görülen bir özellik olmamakla birlikte ara dil sürecindeki transfer dışı özelliklerden kaynaklanan sebeplerden dolayı çoğunlukla karşımıza çıkmaktadır. Çok temel düzeyde Türkçe kullanan Kürtçe konuşurların Türkçedeki isim çoğul eki olan -lEr ekini ünlü uyumuna dikkat etmeden sürekli -ler şeklinde kullanma meylinde olmaları transfer kaynaklı basitleştirmeye örnek olarak verilebilir.

İkinci dil edinimi hedef dilin tamamen öğrenilmesi ile son bulan bir süreçtir. Çoğu defa hem bireysel olarak hem de toplumsal anlamda hedef dil tamamen öğrenilmez ve bahsi geçen ara dil sürecinin bir bölümünde fosilizasyon meydana gelir. Her ne kadar hedef dil tam olarak öğrenilmemiş olsa da etkili ve başarılı bir iletişim sürdürülebilir. Bu çerçevede fosilizasyon, ikinci dili öğrenen bireylerin kendilerine özgü (idiosyncratic) ara dil özelliklerinin kalıcı bir şekilde kullanımı fenomenini kavramak için kullanılmıştır. Selinker (1972) fosilizasyonu hedef dilin tam öğrenimi ile sonuçlanmayan son durum bilişsel mekanizması olarak tanımlar. Her ne kadar fosilizasyon bireyin hedef dili öğrenmede başarabileceği son nokta olarak tanımlansa da pozitif sosyal faktörler fosilizasyonu destekleyecek bir role sahip olabilmektedir. Yani dil öğrenen birey ikinci dil öğrenim motivasyonunu diğerleri tarafından yeterince anlaşıldığı kanısına vardığında kaybedebilir. Bununla birlikte fosilizasyonun derecesini tahmin etmek neredeyse imkansızdır. Martras (2009: 75-76) belirli sosyotarihsel şartlar altında bir konuşma topluluğunun tamamı ya da bir nesil ve ya bir topluluktaki bir sektör birbirine yakın stabilizasyonlar gösterebilir. Ona göre kolektif ara dil fosilizasyonu çoğunluk ya da milli dile az çok aynı şekilde maruz

kalmış azınlık dil gruplarında aşırı derecede yaygındır (Matras, 2009: 76).

Son olarak dil etkileşimli değişimler konusunda Poplack ve Levey'in (2010) uyarısından bahsetmek yerinde olacaktır. Poplack ve Levey'e göre, bazı yeni kullanımlar ne transfer kaynaklı ne de basitleştirme menşelidir. Bazı farklı kullanımlar hedef dildeki (Türkçe) standart olmayan bazı ağızlardaki özellikler ya da dil içi değişimlerden kaynaklanabilmektedir (Siegel, 2013: 529-30). Dil etkileşimi kaynaklı yeni yerel varyasyonların oluşumu süreci ile ilgili temel literatür açıklandıktan sonra şimdi KTİT varyasyonunda görülen bazı fonolojik özellikler üzerinde durulacaktır.

### 5. KTİT'in Bazı Temel Fonolojik Özellikleri

Bu bölümde kaynak dilden (Kürtçe) hedef dile (Türkçe) transfer olan yada aynı dil öğrenme sürecine maruz kalan toplu iki dilli fosilizasyonların KTİT'ndeki bazı fonolojik özellikler açıklanacaktır. İlgili kısımlar Uluslararası Fonetik Alfabe ile verilecektir.

*Soluklu (aspirated) ve Soluksuz (unaspirated) ötümsüz patlamalı (plosive) ötümsüz yarı kapantılı ünsüzlerin kullanımı:* Türkçede ötümsüz patlamalı ünsüzler /p/, /t/ ve /k/ ve ötümsüz yarı kapantılı ünsüz (affricative) /tʃ/ ünsüzleri soluklu ve soluksuz olacak şekilde kullanılmaktadır. Soluksuz ötümlü patlamalı ve ötümlü yarı kapantılı ünsüzler kelime içinde bir ünsüzden önce kullanılır ve /k/, /t/, /p/ ve /tʃ/ şeklindeki işaretler ile gösterilir. Soluklu ötümlü patlamalı ünsüzler ve soluklu ötümlü yarı kapantılı ünsüzlerse /kh/, /th/, /ph/ ve /tʃh/ şeklindeki işaretler ile gösterilir ve ünlülerden önce ya da kelime içinde kullanılır. Bununla birlikte kelime sonunda da kullanılır. Soluksuz olanlara örnek verecek olursak: /ʃap̄kha/ (şapka), /park̄tha/ (parkta), /atk̄hi/ (atki) ve /bı̄tk̄hi/ (italik olarak gösterilenler). Bu örneklerde sırasıyla /kh/, /th/, /kh/ ve /kh/ seslerinden önce gelen sırasıyla /p/, /k/, /t/ ve /tʃ/ sesleri soluksuz kullanılır. Bununla birlikte /kh/, /th/ ve /kh/ sesleri de soluklu kullanılır. Yine bu ötümsüz sesler kelime sonunda kullanıldığında soluklu olarak kullanılır (Göksel ve Kerslake, 2005: 4-6). Örneğin /japh/ (yap), /gith/ (git), /get̄h/ ve /bakh/.

KTİT yerel varyasyonunda en bariz fonolojik özellik olarak karşımıza çıkan soluklu ötümlü patlamalı ve soluklu ötümlü yarı kapantılı ünsüzlerin soluksuz kullanılmasıdır. Şöyle ki, sözcük ya da hece sonundaki soluklu olan bu sesler KTİT konuşurları tarafından soluksuz hale getirilir. Örneğin normalde /japh/ (yap), /gith/ (git), /get̄h/ ve /bakh/ diye okunan kelimeler /jap/ (yap), /git/ (git), /get̄/ ve /bak/ diye soluksuz telafuz edilir. Yine kendisinden önce ünsüz bir ses bulunan bu soluklu sesler KTİT konuşurları tarafından soluksuz olarak okunur. Mesela normalde /ʃap̄kha/ (şapka), /park̄tha/ (parkta), /atk̄hi/ (atki) ve /bı̄tk̄hi/ (bıçkı) diye telaffuz edilen kelimeler /ʃapka/ (şapka), /parq̄ta/ (parkta), /atqi/ (atki) ve /bı̄tqi/ diye telafuz edilir. Örneklerimizde /k/ sesi arka ünlüler ile kullanıldığından /q/ sesine dönüşmüştür. Fakat eğer kendi hecesinde ön ünlülerden bir ünlü bulunan /et̄khi/ (etki) gibi bir kelime KTİT konuşurları tarafından telafuz edilirse /k/ sesi /q/ sesine dönüşmez ve /etki/ diye telafuz edilir.

1- /y/ sesinin telafuzu: Türkçede yumuşak g diye bilinen ve “ğ” diye yazılan ses ile ilgili kurallar şöyledir;

2- Sözcük ya da hece sonunda bir arka ünlüden önce kullanıldığında “ğ” kullanılmaz. Onun yerine kalın ünlü uzatılır (/da:u/ (dağ)). Eğer öncesinde ön ünlü varsa /j/ (y)ye dönüşür (/ejlen/ (eğlen)).

3- Aynı olan bir arka ünlü arasında kullanılırsa duyulmaz (/sı:nakh/ (sığınak))

Aynı olan bir ön sesli arasında kullanılırsa ya duyulmaz ya da /j/ (y)'ye dönüşür (/sevdi:m/ (sevdiğim), /dyjyn/ (düğün)) ((Göksel ve Kerslake, 2005: 7).

Türkçede yumuşak g'nin kullanımında daha çok ayrıntı olmasına rağmen KTİT bağlamında bu kadar kural bir genellemeye gitmeye yetecektir. KTİT'de yumuşak g eğer kendinden önce veya sonra arka ünlüler barındırıyorsa Türkçenin aksine /ç/ diye telefuz edilir. Örneğin, “dağı” sözcüğü /da:u/ şeklinde değil /dayı/ şeklinde, “sığınak” kelimesi /sı:nakh/ şeklinde değil /sıyınax/ şeklinde telafuz edilir. Eğer yumuşak g'den önce ya da sonra veya her iki tarafında ön sesliler varsa o zaman KTİT konuşurları Türkçedeki kurallar çerçevesinde davranır. Yumuşak g'nin kullanımına bir örnek verecek olursak;

nije eve uqramiyorsun. (Niye eve uğramiyorsun) (Turgay Karataş, 15.10.2022, (Melek Subaşı full) [youtube])

Örnekte de görüldüğü üzere yumuşak g içinde bulunduğu hecenin nüklusu (sesli harfi) kalın bir ünlü olduğu için kanonik Türkçede okunmaması gerekirken KTİT konuşurları tarafından okunmaktadır.

/k/ sesinin /q/ ve /x/ sesine dönüşmesi: KTİT'de /k/ sesi içinde bulunduğu hecede arka ünlüler (/u/ (u), /o/ (o), /a/ (a), /u/ (ı)) barındırıyorsa /q/ ve /x/ seslerine dönüşür. Örnek verecek olursak;

- (1) mutfakta t̂faj verdim. (Mutfakta çay verdim) Turgay Karataş (Melek Subaşı full) [youtube]
- (2) qiyamet qopuyor. (Kıyamet kopuyor) (Turgay Karataş, 15.10.2022, (Melek Subaşı full) [youtube])
- (3) şimdi qalxarsam var ya. (şimdi kalkarsam var ya) (Turgay Karataş, 15.10.2022, (Melek Subaşı full) [youtube])
- (4) Garantili qaveqalı. (Garantili KVK'lı) (Kurdolojii, 15.01.2023, (Berdeeeee ... ) [instagram])
- (5) Mermiden ynd̂ze gittim mermiji jaxaladım. bax mermiden ynd̂ze d̂zêbime qoydım geldım. (Mermiden önce gittim mermiyi yakaladım. Bak, mermiden önce cebime koydum, geldim.) (Kurdolojii, 10.01.2023, (Hayatı yalan olan ...) [instagram])

ju kyroja baxın alasqaja gelmiş ... makinayı seyredijo. (Şu kürdoya bakın alaskaya gelmiş... makinayı seyrediyor) (Kurdolojii, 10.01.2023, (Kepçe izlemeyen de ...) [instagram])

Örnek (1)'de “mutfak” kelimesinin sonundaki /k/ sesi /x/ sesine dönüşmüştür. Bazı KTİ konuşucular bunu /q/ şeklinde de kullanabilmektedir. Örnek (2)'de “kıyamet” ve “qopuyor” kelimelerinin başındaki /k/ sesi /q/ sesine dönüşmüştür. “Kıyamet” kelimesindeki ilk hece olan “kı-” arka ünlü olan /u/ sesini, “kopmak” kelimesindeki ilk hece olan “kop-” hecesi de arka bir ünlü olan /o/ sesini aldığı için /k/ sesi /q/ sesine dönüşmüştür. Bunu da belirtmek gerekir /k/ sesi kelime başında sonrasında geri ünlülerden birisiyle hece oluşturmuşsa her zaman /q/ sesine dönüşür. İstisnası ise palatalize olan /k/ sesinde mevcuttur. “Kâmil” gibi kelimelerde /k/ sesi palatalize olduğu için bu kurala uymaz. Onun yerine kısa ve soluklu bir şekilde /khh/ şeklinde söylenir. Aslında bu özellik te KTİT'nde var olan ayırt edici bir

özelliğdir.

Yarı açık ön /ε/ ünlüsünün yarı kapalı ön /e/ ünlüsüne dönüşümü:

- (1) Bēn dē dedim. (Ben de dedim)(Turgay Karataş, 15.10.2022, (Melek Subaşı full) [youtube])
- (2) Bana cewap vermedi. (Bana cevap vermedi) (Turgay Karataş, 15.10.2022, (Melek Subaşı full) [youtube])
- (3) Bu se’etten sonra var demek ki. (Bu saatten sonra var demek ki) (Turgay Karataş, 15.10.2022, (Melek Subaşı full) [youtube])
- (4) Mermiden ynd̂ze gittim mermiji jaxaladim. bax mermiden ynd̂ze d̂zebime qoydum geldim. (Mermiden önce gittim mermiyi yakaladım. Bak mermiden önce cebime koydum geldim) (Kurdoloji, 10.01.2023, (Hayatı yalan olan ...) [instagram])

Örnek (1)’de “dedim” kelimesindeki /ε/ sesi /e/ sesine dönüşmüştür. Örnek (2)’de “vermedi” kelimesindeki ilk /ε/ sesi ve örnek (3)’teki “demek ki” kelimesindeki ilk /ε/ sesi /e/ sesine dönüşmüştür. Bununla ilgili bir kuraldan bahsedilecek olursa /ε/ sesinin /e/ye dönüşmesi ilk hecede meydana gelir. Ama bu tüm sözcükler için geçerli değildir.

KTİTsinin fonolojik özelliklerinden dört tanesinin verildiği bu bölümdeki özelliklerin kimisi Kürtçenin fonolojik özelliklerinden dolayı meydana gelmiş transferler ile açıklanabilirken, örneğin soluklu soluksuz özellikler, kimisi de KTİT konuşurlarının benzer ara dil süreçleri ile açıklanabilir.

### Sonuç

Kürtçe Türkçe iki dillilerin konuştuğu ve literatürde yerel varyasyon sınıflandırılması içinde değerlendirilebilecek KTİT dil bilimsel açıdan standart ve yerli Türkçe varyasyonlardan farklı özellikler taşımaktadır. Bu özelliklerin bir kısmı birinci dilden (Kürtçe) ikinci dile (Türkçe) transferler ile oluşmuşken, bir kısmı da ikinci dil edinimi sırasında ara dil sürecindeki çeşitli bilişsel ve toplumsal sebeplerden kaynaklı bireysel farklı kullanımlar meydana gelmiştir. Bu iki dilli toplum son elli yılda Türkçeyi toplu bir şekilde öğrendiğinden dolayı aynı ara dil süreçlerinden geçip bir noktada dili tam edinmeden bazı özelliklerde fosilizasyon gerçekleştirerek yerli olmayan bir yerel varyasyon oluşturmuşlardır. Bize göre bahsi geçen yerel varyasyon bir etnolekt değildir. Çünkü etnolektler göç sonrası misafir toplumda kimlik belirtici dilsel özellikler olarak tarif edilebilir. Bu sınıflandırmaya daha çok büyükşehirlere göç etmiş ve bazı anadil (Kürtçe) özelliklerinin kimlik belirleyici unsurlar olarak kullanan ve çok iyi düzeyde Kürtçe konuşurları dahil edilebilir. Bununla birlikte bu konu ile ilgili daha detaylı çalışmalar bir sonraki adımda yapılacak çalışmalardan olabilir. Etnolekt özelliklere karşın KTİT varyasyonunda ikinci dil birinci dilin konuşulduğu yerde yerleşmiş ve bu alanda eğitim, medya ve devletin diğer ideolojik ve ideolojik olmayan aygıtlarıyla öğretilmiştir. Yine yeni dil toplu bir şekilde kısa bir sürede öğrenilmiştir. Bir diğer özellik ise bu yerel varyasyon iki dilli toplumun iletişim aracı olarak günlük hayatta kullanılmaktadır. KTİT yerel varyasyonunun gelecekte nasıl bir evreye evrileceği, yok mu olacağı yoksa bir varyasyon olarak devam mı edeceği, bu iki dilliliğin gelecekteki sosyo-politik durumun bağlı olarak değişecektir.

### Kaynakça

- Açar, Z., (2019). *Tesîra Helwestê li ser Tercîha Ziman di Jiyana Kurdîzanan de (Nimûneya Wanê)*. Doktora Tezi. Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl Üniversitesi.
- Bulut, C. (2006). "Turkish elements in spoken Kurmanji". Hans Boeschoten ve Lars Johanson (ed.). *Turkic Languages in Contact. Proceedings of the Wassenaar Meeting*, Feb. 1996, 95–121.
- Göksel, A. ve Kerslake, C., 2005. *Turkish: A Comprehensive Grammar*. Routledge, London.
- Haig, G. ve Hannah T. (2014). "Post-Predicate Goals in Northern Kurdish and Neighbouring Languages. A Pilot Study in Quantitative Areal Linguistics". *Second International Conference on Variation and Change in Kurdish*, Mardin Artuklu University, 8-9th October 2014.
- Haig, G. (2001). "Linguistic diffusion in present-day east Anatolia: From top to bottom", Dixon R. ve Aikhenvald, A. (eds.). *Areal Diffusion and Genetic Inheritance: Problem in Comparative Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 195-224.
- Haig, G. (2006). "Turkish Influence on Kurmanji: Evidence from the Tunceli Dialect". Johanson, L. ve Bulut, C. (eds.) *Turkic-Iranian contact areas. Historical and linguistic aspects*, Wiesbaden: Harrassowitz, 283-299
- Haig, G. (2015). "East Anatolia as a transition zone". *Cambridge Handbook of Areal Linguistics*, pre-publication draft page 1 of 27.
- Karahan, L. (1996). *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. TDK.
- Korkmaz, Z. 1(999). "Türk Dilinin Eski Kültür Mirasının Anadolu Ağızlarındaki Devamı". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*. 47 (1999), 158-167. Link: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/45111/563748>.
- Kurdoloji, (10.01.2023). (Hayatı yalan olan bir arkadaşımı etiketle). [instagram]. link: <https://www.instagram.com/reel/Cn953pLuqvB/?igshid=NTdlMDg3MjY%3D>
- Kurdoloji, (10.01.2023). (Kepçe izlemeyen de ne bileyim). [instagram]. link: <https://www.instagram.com/reel/CnSMOrdBDok/?igshid=NTdlMDg3MjY%3D>
- Kurdoloji, (15.01.2023). (Berdeeeee ahshshshsh). [instagram]. link: <https://www.instagram.com/reel/Cn4Xo-nrXz5/?igshid=NTdlMDg3MjY%3D>
- Larsen-Freeman, D. (1991). "Second Language Acquisition Research: Staking out the Territory". *TESOL Quarterly*. Summer, Vol. 25, No. 2 (Summer, 1991), pp. 315-350. Link: [https://www.jstor.org/stable/3587466#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3587466#metadata_info_tab_contents).
- Matras, Y., (2009). *Language Contact*. Cambridge University Press. New York.
- Matras, Y. (2010). "Contact, convergence, and typology". Hickey, R. (ed.). *The Handbook of Contact Linguistics*. Malden/Oxford: Blackwell, 66-85.
- Mesthrie, R. ve Bhatt, R. M. (2008). *World Englishes -The study of New English Varieties-*. Cambridge University Press. New York.
- Öpengin, E. ve Haig, G. (2014). "Regional variation in Kurmanji: A preliminary classification of dialects". *Kurdish Studies*. Volume 2. no 2. 143-176.
- Öpengin, E., (2011). *Rewşa Kurdî ya Sosyolinguistik li Tirkîyeyê*. İstanbul. Avesta Yayınları.
- Öpengin, E. (2012). "Sociolinguistic situation of Kurdish in Turkey: Sociopolitical factors and language use patterns". *International Journal of the Sociology of Language* 217. 151–180.
- Polat, N. ve Schallert, D. L., (2013). "Kurdish Adolescents Acquiring Turkish: Their Self-Determined Motivation and Identification With L1 and L2 Communities as Predictors of L2 Accent Attainment". *The Modern Language Journal*. Fall 2013, Vol. 97, No. 3 (Fall 2013), pp. 745-763.
- Rentzsch, J., (2009). "Turkic Languages in Contact". *Turcologica* 61, by Hendrick Boeschoten and Lars Johanson. Review. *Central Asiatic Journal*, 2009, Vol. 53, No. 1, pp. 148-153.
- Schumann, J. (1978). "Social and psychological factors in second language acquisition". Richards, J. (Ed.). *Understanding second and foreign language learning: issues and approaches*. Rowley, MA: Newbury House.

**Mehmet YONAT**

Türkçenin Yerel Bir Varyasyonu Olarak Kürtçe Türkçe İki Dillilerin Türkçesi: Bazı Temel Fonolojik Özelliklerin Analizi

---

- Siegel, J. (2013). "Multilingualism, Indigenization, and Creolization". *The Handbook of Bilingualism and Multilingualism*, İkinci Basım. Tej K. Bhatia and William C. Ritchie (Ed.). Blackwell Publishing Ltd.
- Subaşı, K. (2020). "Tesîra Zimanê Tirkî Li Ser Devoka Serhedê: Wekî Nimûne Milazgirta Mûşê". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt: 8 Sayı: UMS'20. 61-70 . DOI: 10.18506/anemon.832149
- Turgay Karataş, (15.10.2022). (Melek Subaşı full) [youtube]. link: <https://www.youtube.com/watch?v=agFT9lqXpbo>
- Varol, O. (2014). *Kürtçe-Türkçe Dil Etkileşimi: İki Dilli Konuşuculara Ait Verilerdeki Dilbilimsel Görünümler*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Yonat, M. (2022). *Analîzeke Sosyolînguîstîk li ser Devokên Kurmancî: Devokên Bakur; Başûrê Rojhilat û Başûrê Rojava*. Peywend.
- Yonat, M. (2022). "Wekî Heremeke Transît Kurmancîya Berfîrata Siweregê". Özcoşar, İ., Kırcan, A., Akman, E. Ve Ertekin, A. (Ed.). *Medeniyetler Kavşağında Bir Kent Siverek -Dil, Din, Edebiyat-*. Çizgi Kitapevi.



## ETNİSİTE-DİN İLİŞKİSİ: KÜRTLERDE DİNSEL BİREYCİLİK<sup>1</sup>

Mehmet Latif ÇEVİK

### ÖZ

Bireyin kimliğini kendi yaşam alanları içerisinde ürettiği ve etkileşimler yoluyla yeniden inşa ettiği iddiasının başlangıç yapıldığı bu çalışmanın amacı, dini kurum ve yapıların eleştirisine dayalı bir dinsel bireycilik örneği ortaya koymaktır. Bu amacı dindar Kürt bireyler üzerinden gerçekleştirmek; bireylerin deneyim ve düşüncelerinden ortaya çıkan “özü” açıklamak ve yorumlamak; bireylerdeki süreçsel ve düşünümsel nitelikleri, öznel anlamları ve toplumsal gerçekliğin etkileşim ve iletişimsel doğasını ön plana çıkarmak hedeflenmektedir. Bu bağlamda cevabı aranacak soru şudur: Kürtlerde dinsel bireycilikten bahsedilebilir mi ve etnik kimliğin bu noktada etkinliği var mıdır? Bu amacı ifa edecek faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için de nitel yöntem ve fenomenolojik çözümlene tercih edilmiştir. Araştırmanın verileri de yarı yapılandırılmış soru formu yardımıyla mülakatlar yapılarak elde edilmiştir. Mülakatlar 8’i kadın olmak üzere toplamda 28 kişi ile yapılmıştır. Bu bireyler Ankara, Aydın, İzmir, Bitlis, Van ve Hakkâri şehirlerinden seçilmiştir. Elde edilen veriler temelde katılımcıların dinî kurum, yapı ve aktörlerine yönelik hem dinî hem de etnik kimliklerini ön plana çıkararak onları nasıl konumlandıkları ile ilgilidir. Veriler sonucunda çalışmanın örneklemini oluşturan bireylerde güçlü bir dinsel bireycilik yönelimi olduğu tespit edilmiştir. Dinî otoritelerin kritiğine dayanan bu bireycilik diyalektik bir görünüm sergilemektedir. Yani dinî olanın dinden hareketle konumlandırılışı söz konusu olmaktadır.

#### Mehmet Latif ÇEVİK,

Ar. Gör. Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,  
cevik\_latif13@hotmail.com,  
ORCID: 0009-0003-3116-5852.

#### Article Type/Makale Türü:

Research Article/Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 14.03.2023

Accepted / Makale Kabul Tarihi: 30.03.2023

Published / Makale Yayın Tarihi: 31.03.2023

Doi: 10.35859/jms.2023.1265115

#### Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and Plagiarism:

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

#### Citation/Atrf:

Çevik, M.L. (2023). Etnisite-Din İlişkisi: Kürtlerde Dinsel Bireycilik, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (3), ss. 063-092, DOI: 10.35859/jms.2023.1265115

1 Bu makale, Prof. Dr. İhsan TOKER danışmanlığında hazırlanan "Sosyo-Kültürel Bir İnşa olarak Bireyselleşen Kürt Dindarlığının İmkânı" (The Possibility of Individualized Kurdish Religiosity as a Socio-Cultural Construction)" adlı doktora tezindeki bilgilerden yararlanılarak yazılmıştır.

Bu anlamda dinin öznel ve içsel bir tasavvurunun katılımcı anlayışında mevcut olduğu hususu gözlenmiştir. Söz konusu Kürt dinsel bireycilik örneğinde etnik kimliğin önemli bir dinamik olarak işlev gördüğü tespit edilmiştir. Etnik kimliğin bu işlevselliği katılımcılar tarafından dinî otoritelerin Kürtlere, onların mağduriyetine ve Kürt meselesine yaklaşım tarzlarının, eleştirisine ve buna karşı geliştirilen tepkiselliğe dayandığı söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Etnisite, Din, Kürt Dinsel Bireyciliği, Dinsel Bireycilik

### **Ethnicity-Religion Relationship: Religious Individualism Among the Kurds**

#### **Abstract**

The aim of this study, which begins with the claim that the individual produces his/her identity within his/her own living spaces and reconstructs it through interactions, is to present an example of religious individualism based on the critique of religious institutions and structures. The aim is to realize this aim through religious Kurdish individuals; to explain and interpret the “essence” that emerges from the experiences and thoughts of individuals; to highlight the processual and reflexive qualities, subjective meanings, and the interactional and communicative nature of social reality. The question to be answered in this context is: Can we talk about religious individualism among Kurds and does ethnic identity play a role in this? To carry out the activities that will fulfill this purpose, the qualitative method and phenomenological analysis were preferred. The data of the research were obtained through interviews with the help of a semi-structured questionnaire. Interviews were conducted with a total of 28 people, 8 of whom were women. These individuals were selected from the cities of Ankara, Aydın, İzmir, Bitlis, Van, and Hakkari. The data obtained is basically about how the participants position religious institutions, structures, and actors by emphasizing both their religious and ethnic identities. As a result of the data, it was determined that there was a strong religious individualism orientation among the individuals who made up the sample of the study. This individualism, which is based on the critique of religious authorities, exhibits a dialectical view. In other words, there is a positioning of the religious in terms of religion. In this sense, it has been observed that an essential and intrinsic conception of religion is present in the participant’s understanding. It has been determined that ethnic identity functions as an important dynamic in this example of Kurdish religious individualism. It can be said that this functionality of ethnic identity is based on the criticism of the approach of religious authorities to Kurds, their victimization, the Kurdish issue, and the reactivity developed against this.

**Keywords:** Sociology of Religion, Ethnicity, Religion, Kurdish Religious Individualism, Religious Individualism

## Peywendîya Etnîsîte û Dînî: Takekesîya Dînî ya Kurdan

### Kurte

Armanca vê vekolîna bi îdîaya ferd/kes nasnameya xwe di nava qadên jîyana xwe da diafirîne û wê bi rêka hevkarîgerbûnan/têkelîyan serejinû ava dike ve destpêkirî, destnîşankirina numûneyeke takekesîya dînî ya paldayî rexnekirina sazî û avahîyên dînî ye. Pêkîna vê armancê li ser ferdên/kesên kurd ên dîndar, ravekirin û şrovekirina “cewher”ê ji tecrûbe û hizrên takekesan derçûyî, destnîşankirina wesfên pêvajokî û hizrî yên di takekesan, têgehiştinên subjektîv û raçavkirina sîrûştê hevbandorî û ragehandinê ya rastîya civakî wekî armanc hatine dîyarkirin. Pirsra ku divê di vê çarçoveyê de bê bersivandin ev e: Gelo di nav Kurdan de mirov dikare behsa kesayetiya olî bike û gelo bandora nasnameya etnîkî li ser vê mijarê heye? Ji bo pêkîna çalakîyên ku dikarin vê armancê pêk bînin jî rêbaza çawanetî û analîzkirina fenomenolojîk hatîye tercîhkirin. Daneyên vekolînê ji pêkîna hevdtinên bi harîkarîya pîrseformên nîvsazkirî ve hatine bidestêxistin. Hevdtin 8 jê jin bi giştî bi 28 kesan ra hatîye kirin. Ev kes ji bajarên Ankara, Aydın, Îzmîr, Bidlîs, Wan û Hekarîyê hatine hilbijartin. Daneyên hatine bidestêxistin di binyat da li ser wê çendê ye ku gelo beşdar bi derpêşkirina nasnameyên xwe yên dînî û etnîkî ve çawan li sazî, avahî û aktoren xwe yên dînî dinere û wan çawan dibine. Di encama daneyan da hate tesbîtkirin ku di kesên numûneya vekolînê pêk tînin da meyleke zêde ya takekesîya dînî heye. Ev takekesîya bi rexneya otorîteyên dînî ve piştbestî, renegekî dîyalektîk nîşan dide. Yanî tiştê ji dînî her dîsa ji dînî hereketkirinê ve tete şayesandin. Li dû vê çendê di têgehiştina beşdaran da hebûna tesewûreka subjektîv û navxweyî ya dînî hatîye dîtin. Di numûneya takekesîya dînî ya kurdî da hatîye tesbîtkirin ku nasnameya etnîkî wekî dînamîkeke girîng kar dike. Dikare bê gotin ku bi fonksîyonbûna ev nasnameya etnîkî li ser rexne û nerazîbûna beşdaran a derbarê nêzîkbûna otorîteyên dînî a li kurdan, a li maxdûriyeta wan û a li pirsra kurdî hatîye avakirin.

**Peyvên Sereke:** Sosyolojiya Dînî, Etnîsîte, Dîn, Takekesîya Dînî ya Kurdî, Takekesîya Dînî

### Extended Abstract

Kurdish individuals are the actors of an issue that is dynamic, reshaped, and reshaped according to different developments under the main heading of the Kurdish question, and thus repeatedly processed. For this reason, Kurds are the subject of many studies with different themes. However, it does not seem possible to come across studies in which the individual thoughts of Kurdish individuals are emphasized, their mental worlds are tried to be explored and social change is brought to the forefront. This study is designed by taking into account this problem in the aforementioned literature. Therefore, the aim of this research, which starts with the claim that the individual produces his/her identity within his/her own living spaces and rebuilds it through interactions, is to reveal an example of religious individualism based on the criticism of religious institutions and structures through religious Kurdish individuals. Again, this study aims to explain and interpret the “essence” that emerges from the experiences and thoughts of individuals; to highlight the processual and reflexive qualities, subjective meanings, and the interactional and communicative nature of social reality. After all this, the question to be answered in this study is as follows: Is it possible to talk about religious individualism among Kurds and does ethnic identity have an effect at this point?

The qualitative research method was used in the study because it allows for participant observation and semi-structured interviews, and thus allows for individual understanding in the context of ongoing daily life. This study on Kurdish religious individualism is also phenomenological in that it examines a cross-section of the interviewees' lifeworlds in detail. Therefore, exploring personal experience is an important goal for this research. Thus, the data of the study were obtained through interviews with the help of a semi-structured questionnaire. Interviews were conducted with a total of 28 people, 8 of whom were women. These individuals were selected from the cities of Ankara, Aydın, İzmir, Bitlis, Van, and Hakkari. In these interviews, it was aimed to enter the social and psychological worlds of the participants as much as possible.

The data obtained are basically related to how the participants position religious institutions, structures, and actors by emphasizing both their religious and ethnic identities. As a result of the data, it was determined that the individuals constituting the sample of the study have a strong religious individualism orientation. This individualism, which is based on the critique of religious authorities, exhibits a dialectical view. In other words, there is a positioning of the religious in terms of religion. In this sense, it has been observed that a subjective and internal conception of religion is present in the participant's understanding. It has been determined that ethnic identity functions as an important dynamic in this example of Kurdish religious individualism. It can be said that this functionality of ethnic identity is based on the participants' criticism of the approach of religious authorities to Kurds, their victimization, and the Kurdish issue, and the reactivity developed against this. This approach of the participants is expressed with the emphasis that religion has a constructive role in maintaining the ethnic cultural social structure. Therefore, from the perspective of the participants, it seems possible to interpret religion as a structure that adds continuity to ethnic identity. The significantly high correlation between ethnicity and individualism in Kurdish religious individualism is a remarkable result for Turkish society, which is defined as a society that is more prone to a collective structure. This supports the idea that at least in collectively oriented societies, there may be unique individualism. In other words, it can be said that individualism or religious individualism can develop in a manner that varies according to context. However, it is not enough to interpret the religious individualism of the religious Kurdish individual solely based on criticism and reactions. It should also be stated here that the reinterpretation of religion is related to certain processes and consciousness. In other words, while religion is maintained as an individual experience, it also forces the interlocutor to think about the meaning and nature of ethnic differences and how they should be analyzed.

## Giriş

Uzun bir süredir toplumları etkilemekte olan modernleşme olgusu, içerisinde barındırdığı kentleşme, küreselleşme, sekülerleşme gibi süreçlerle yeni kültürel ve toplumsal durumlar yaratmıştır. Bu anlamda birey, temel özelliği bireyin kendisiyle bütünleştiği, varlığını az hissedebildiği ve bireyler arası farklılaşmanın çok az olduğu geleneksel toplumun cemaat yapısından; kendini keşfedip ön plana çıkarabildiği, önem ve değer kazandığı bir toplum yapısına evrilmiştir (Batur, 2020: 100). Dolayısıyla bireycilik önemli bir mesele olarak ön plana çıkmıştır.

Türkçeye çoğunlukla bireycilik olarak çevrilen “individualism” kavramının her zaman tam olarak ne anlama geldiğini belirlemek oldukça zordur (Ünal, 2011: 45). Bazı durumlarda bireycilik kavramı bencil ve tutkulu bir zihniyete ya da kendini yetiştirmiş küçük bir iş adamına atıfta bulunabilir. Yine bireycilik, birey ve toplum arasındaki ilişkiye işaret ederek bireyin özgürlüğünün toplumun baskılarına karşı korunması anlamında da iş görür. Bunun daha ötesinde bireycilik, bütün siyasi ve sosyal grupların, sosyal bağları tamamen rızaya dayanan, kendi kendine yeten bireylerin toplamlarından oluşan bir devlet ya da toplum felsefesine de işaret edebilir (McClay, 2001: 395). Daha kuramsal olarak örneğin Emile Durkheim (2019: 56-58) bireycilikteki “birey”in sadece kendi menfaatlerini ifade eden içe dönük bir bilinçten çok insanlığı temsil eden bir soyutlama, bir genelleme olduğunu ifade eder. Ona göre bu yüzden bireycilik bir bencillik durumu değil tersine insanlığı taşıyan her bir kişiye duyulan ilgidir. Tüm bunlardan sonra Loo ve Reijen’e göre bireycilik, “*her insanı kendi başına bir kişilik telakki eden ve ‘bireysel kimlik’in ‘kolektif kimlik’e indirgenemeyeceğini ileri süren düşünce*”dir. Bireyin kendi kaderini eline almasını da içeren bu anlayış; “özgürlük”, “haklar”, “bağımsız düşünce ve eylem”i öne çıkarmaktadır (Akt. Ünal, 2010: 7).

Dinsel bireycilik de klasik kuramcılar tarafından hem din hem de teorik sorunlarla ilgili önemli bir mesele olarak kabul edilmiştir. Özellikle bugünün dünyasında meydana gelen değişimler bu bireycilik türünün mahiyetine yönelik yeni inceleme yollarına da imkân vermiştir. Bu bağlamda dinsel bireycilik kendisini kabul eden toplumsal çevreyle ilişkisi bakımından ele alındığında daha faydalı olacaktır (Wuthnow, 2002: 84). Ancak dinsel bireyciliğin, bireyciliğin bir yan ürünü olarak ortaya çıktığı ve bundan farklı olarak özellikle dinsel kültürün kendisinden kaynaklanan yönleri arasındaki ayrımı vurgulamak gerekmektedir (Yıldırım, 2016: 571). Örneğin bireycilik modernliğin planlı bir sonucu, ürünü, amacı iken dinsel bireyciliğin modernliğin niyetlenmemiş bir sonucu olduğu belirtilmektedir. Buna göre dinsel bireycilik bir taraftan modernliğin bireyci söyleminden etkilenirken bir taraftan da bundan farklı yollar izleyen bir tutum olarak dile getirilmektedir. Rasyonelleşme, kamusal ile özelin ayrışması, yabancılaşma, kolektif kimliğin aşınması, buna karşın bireysel kimliğin gelişmesi, kurumsal ya da kamusal süreçlerden soyutlanma ve özgürleşme gibi modern toplumun bazı unsurları dinsel bireycilik ve modern bireyciliği birbirlerine bağlayan ortak temalardır. Diğer yandan dinsel bireycilik homojen bir toplum yapısının aksine çoğulcu ve bireyci olarak tanımlanan günümüz toplumunda daha fazla serbest ve meşru olarak var olma avantajına sahip olabilme imkânıyla bireycilik söyleminin sağladığı alandan faydalanmaktadır. Ancak bu mevcut düzlem her iki bireycilik türüne söylemsel yakınlık sağlasa da aynı durum her ikisi için belli ayırım noktalarını da ön plana çıkarmaktadır. Çünkü dinsel bireyci kendi kimliğini ortaya koymak adına hem modern bir kurucu iradeye hem de kurumsal dine muhalif olmayı belirleyici unsur olarak görmektedir (Yıldırım, 2016: 574-575). Dinsel bireyciliğin

tanımlanması da bu noktadan yapılmaktadır. Örneğin Steven Lukes (1995: 101) dinsel bireyciliği “inançlı bireyin araçlara ihtiyacı olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüş” olarak tanımlamaktadır.

Lukes’in tanımında da görüldüğü gibi iki bireycilik arasındaki fark dinsel bireyciliğin din ve bireyden oluşan bir boyuta sahip olmasıdır. Burada akıl bireyi temsil ederken din bu akıl ile etkileşime geçmektedir. Ancak bu etkileşimde bireyin itibar edeceği bir üst merci, bir otorite ya da aracı yoktur. Ayrıca bir otorite ya da aracı olmamasına karşın dinsel bireycilikte birey sınırsız bir özgürlüğe de sahip değildir. Bu birey dinsel bireycilik anlamında kendi dininin din adamı olarak nitelendirilmektedir. Bu da şuradan kaynaklanmaktadır: Dinsel bireycilikte bireyin dinsel grup aidiyetlerinin azalması, bireylere ait dinî yorum ve yaşayış biçimlerinin çoğalması yani “dini kendin oku kendin yaşa” eğilimin ön plana çıkmasıyla alakalıdır. (Batur, 2020: 103; Ağçoban, 2020: 141; Ünal, 2011: 79; Pişkin, 2018: 114; Yıldırım, 2016: 573).<sup>2</sup> Burada bireyin dini yaşamında dinsel bireyciliğin tutum ve esaslarının söz konusu olması onun Tanrıya ya da kutsala teslim olmasında bir sorun olduğu anlamına gelmez. Söz konusu olan bireyci bir dindarlığı benimseyen birey için, onun aracı vazifesi gören dinî kurum, yapı ve aktörlerden duyduğu rahatsızlıktır (Pişkin, 2018: 116). Bryan S. Turner da (2012: 218) farklı dinsel pratikleri deneyimlemenin ve farklı dinsel sembollerin inşasında rol almanın ya da böyle bir farkındalığa sahip olmanın dinsel bireycinin özellikleri olduğunu belirtmiştir<sup>3</sup>.

Danièle Hervieu-Léger (2003: 165) dinsel bireyciliğin bu niteliklerinin özellikle yeni dini hareketler içinde görülebileceğini söylemektedir. Ona göre bu toplulukların birliğini sağlayan şey bireylere ve onların kişisel başarılarına odaklanan ve herkesin kendi yolunda ilerlediği kişisel bir deneyime öncelik veren ve bu şekilde karakterize edilen dinî inançtır. Burada söz konusu olan benliğin dışında bir hakikati keşfetme ve ona kendini adama değildir. Bu, herkesin kendi hakikatini kendisi için bulmasıdır. Böylece manevi konularda herhangi bir otorite bireye dışardan bir norm belirlemez ve onu empoze edemez. Hervieu-Léger burada izlenen yolun bireyin ahlakî başarıları yerine onun daha yüksek bir varlık durumuna erişimi ile ilgili olan benliğin mükemmelleştirilmesi olduğunu belirtir.

Aslında tipik bir biçimde bireycilik ve kolektivizm birbirleri açısından tanımlanmaktadır. Bu

2 Dinsel bireycilik benzeri bir bağlam ile tanımlanan dinî brikolaj kavramı da dikkat çekicidir. “Toplumsal alanda kültürel çoğulculuk önemli bir nitelik kazanmaktadır. Buna paralel olarak dinî alanda, dinî veya manevî ürünlerin sunulmasıyla dinler marketi niteliğinde bir pazar oluştuğu belirtilmektedir. Zira tarihsel dinî kurumların kendi sistemlerini sürdürmede ve kontrol etmede güç kaybettiği böylece özgürleşen bireylerin bu pazardan çeşitli inanç ve düşünceler edindikleri ve bunlarla kendi yaşam tarzlarını, dinî sistemlerini ve kimliklerini oluşturdukları ileri sürülmektedir. Dolayısıyla kutsal için, tek bir evrensel model ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Dinin geleceği konusunda Avrupa’da ve Amerika’da yapılan bazı çalışmalar dinin bireyselleşmesi bağlamında konumlandırılabilir, yeni birtakım girişimlerin olduğunu göstermektedir. Bu girişimlerden biri de *dinî brikolaj* olarak adlandırılmaktadır. Brikolaj, bireylerin kendi anlam sistemlerinin kendileri tarafından oluşturduğu anlamını taşımaktadır” (Bucuka, 2022: 118). Saroglou da (2006: 112) *dinî brikolaj* için şunları söylemektedir: “Din ve maneviyatın sadece ilkeli olmayan etik eylemler için motivasyon sağlama gücüne sahip olduğu gerçeğini hesaba katarsak modern dinî brikolajcı dünya görüşleri, parçalarını birkaç evrensel etik normun uygulanacağı geniş bir gerçeklik çeşitliliğini kapsayan esnek bir etik tutum yelpazesinin yaratılmasına izin veren mitler, semboller, dinî uygulamalar ve ritüelleri bir araya getirme girişimi olarak görülebilir.

3 "İntihar" in modernite, bireycilik ve dinsel bireycilik bağlamında ele alındığı bir çalışma için bkz. Muhammed Kızılgeçit (2016), “Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 43, 2480-2495.

tanımlamada kolektivizmin yüksek olduğu kültürlerin açıkça ya da dolaylı olarak bireyciliğin düşük olduğu varsayılır ve bunun tersi de söz konusu olabilmektedir. Örneğin Asyalı bireyler, grup yönelimli ve başkalarının hedeflerini destekleyen, kendi kolektif kimliklerini vurgulayan bireyler olarak nitlendirilmektedir. Buna karşılık Avro-Amerikalı bireyler kendine odaklı ve kendi hedeflerine yönelik olan, kendi özel kimliklerini vurgulayan ayrıca kendi içsel yeteneklerine ve düşüncelerine odaklanan şekilde tasvir edilirler (Wink, 1997: 330-331).<sup>4</sup> Bu bağlamda kültürler arası farklılık konusunda yapılan çalışmaların birçoğunda Türk toplumu daha çok kolektif kimliğin ön planda olduğu bir toplum olarak belirlenmiştir.<sup>5</sup> Dolayısıyla Türk toplumunda bireyciliğin de dinsel bireyciliğin de düşük olması beklenir. Kültürel İslam'ın "total kurum" olarak gündelik hayat ve kişilik üzerinde diğer dinlere oranla daha fazla müdahil olabilme özelliğine sahip olmasının da Türk toplumunda dinsel bireyciliğin kısıtlı kalmasında ekili olduğu söylenebilir (Yıldırım, 2016: 572).

Türk toplum yapısı ve kültürel İslam'ın bahsedilen özelliği dinsel bireycilik için her ne kadar kısıtlı bir alan oluştursa da yukarıda sayılan faktörlerin etkisiyle dinsel bireyciliğin gittikçe yaygınlaştığı ifade edilebilir. Nitekim bu çalışmanın amacı özel bir örnek üzerinden Türkiye toplumunda bireylerin dini tutumlarında kurumsallıktan bireye doğru gelişen yönelimi tespit etmek ve betimlemektir. Bu tespit, Kürt deneyiminden hareket ederek bu bireylerin inanç ve hayat tercihlerinde dinî kurumların hangi biçimde kritik edildiği ve bunun karşısına nelerin konduğu şeklindeki problem üzerinden çözümlenecektir. Ayrıca bu bireylerin dinsel bireyciliklerinin temelinde ne tür düşüncelerin olduğunu keşfederek kendilerine ve dine karşı tutumlarını çözmek bu çalışmanın diğer önemli hedefidir. Bu şekilde araştırmanın Türkiye'de dinsel bireycilik çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### Yöntem

Bu çalışmada katılımcı gözlem ve yarı yapılandırılmış bir görüşme olanağı sunabilmesi ve bu sayede süregiden gündelik hayatın bağlamında bireysel anlama ulaşmaya olanak verebildiği için nitel (kalitatif) araştırma yöntemi kullanılmıştır (Burns, 2000: 388). Bu tip araştırmalarda daha çok öznel anlamlar üzerinde durulmaktadır. Bu noktada nitel araştırmalar toplumsal gerçekliğin iletişimsel doğasını esas almaktadırlar (Smith ve Osborn, 2003: 53; Toker, 2009: 17). Ayrıca nitel araştırmalarda toplumsal gerçeklik, anlamlarla ilgili bir ürün ya da özellik olarak kabul edildiğinden bu gerçekliğin doğasıyla alakalı olan süreçsel ve düşünümsel nitelikleri ortaya çıkarmak mümkün olmaktadır. Kürtler özelinde dinsel bireyciliği konu edinen bu çalışma görüşmecilerin yaşam dünyalarının bir kesitini

---

4 Wink (1997: 330) bireycilik-kolektivizm şeklinde oluşturulan kurgunun Edward Said'in vurguladığı Doğu-Batı arasında yapılan keskin ayırımın uzun tarihsel boyutunun sürdürülmeye çalışıldığını da ifade etmektedir. Ona göre B/K kurgusunun Doğu-Batı farklılığını özelleştirmeye yardım etmekte ve böylece bilerek ya da bilmeyerek "farklı" insanlara karşı uzun bir önyargı tarihi sürdürülmektedir. Wink bu çalışmasında Koreli ve Çinli gençlerde etnisite ve bireycilik ilişkisini ölçmüştür. Buna göre o aile, diğer sosyal sınıf gibi unsurların daha etkin olduğunu keşfettiğini belirterek bu bireylerde etnisite ve bireycilik arasında ilişkinin kolektivizme orana daha düşük olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Toplumların bireycilik-kolektivizm kurgusunda farklı olduklarına yönelik çalışmalar için bkz. Harry C Triandis, "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts", *Psychological Review*, 96 (3), 1989, 506-520; Hazel Rose Markus-Shinobu Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 1991, 224-253.

5 Bu yöndeki çalışmalar için bkz. Nihat Gültekin-Ünal Sığı, "Bir Kültür Boyutu Olarak "Bireycilik-Ortaklaşa Davranışçılık" ve Örgütsel Kültüre Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi İ.İ.B.F Dergisi*, Cilt: XXIII, Sayı: 2, 2007, 273-286, s.277; Doğan Ergün, *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, İstanbul Gerçek Yayınları, 1991

ayrıntılı incelemeye tabi tuttuğu için fenomenolojiktir. Dolayısıyla bu araştırma için kişisel deneyimi keşfetmek önemli bir amaç olmaktadır. Bu anlamda bir nesnenin veya bir olayın nesnel ifadesini üretme çabasından çok bireyin bir nesne veya olayla ilgili kişisel algısını sunmak bu çalışmanın temel ilgisidir (Smith ve Osborn, 2003: 53). Bu tür fenomenolojik araştırmalar, bir kavram veya fenomenle ilgili yaşanan deneyimlerin bireyler için anlamını ortaya çıkarmakta oldukça katkı sağlayıcıdır. Bu tip analizlerde araştırmacılar fenomeni ortaya koyarken gerçekte tüm görüşmecilerin ortak yönlerini açıklamaya odaklanmaktadır (Kıral, 2021: 93).

Bu çalışmada katılımcıların dinsel bireyciliklerini ortaya koyan dinî kurum, yapı ve aktörlere yönelik yaklaşımları ile bunun dini ve etnik kimlik duygularıyla, düşünceleriyle nasıl bağlantılı olduğuna dair bir bakış açısı geliştirmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla burada bireyin deneyimiyle ilgili olan tarihsellik, kültürel boyut, sosyal çevre ve bireyin kendi geçmişi önemli odak noktalarıdır. Burada ifade edilmesi gereken bu araştırmada “anlam”ın önceden oluşturulmuş temalar veya değişkenler üzerinden belirlenmediğidir. Yani çalışma bireyin kendi yaşam alanları içerisinde kimliğini ürettiği ve etkileşimlerle bunu yeniden ürettiği anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu edilen dindar Kürt bireylerin deneyimlerinden çıkan özü açıklamak ve yorumlamaktır. Bu sebeple özel bir tipteki Kürt dinsel bireyciliğini konu edinen bu araştırma oluşturulan yarı yapılandırılmış soru formu yardımıyla derinlemesine mülakatlara dayanan görüşmeler şeklinde gerçekleştirilmiştir. 6 Bu görüşmelerde olabildiğince katılımcıların sosyal ve psikolojik dünyalarına girmek hedeflenmiştir. Bu çerçevede görüşmeye katılacak bireylerde belli ölçütler aranmıştır. Belirlenen ölçütlerden ilki çalışmaya konu olan bireylerin dinî ve etnik duyarlılıklara sahip olmasıdır. Bu kaygının gerisinde din ve etnisitenin bir arada olabilme durumunun dinsel bireycilik yönelimine etkisinin anlaşılabilmesi amacı yatmaktadır. Görüşmeye dâhil olan bireylerde bulunması beklenen diğer ölçüt de kişinin dönüşüm sürecinde olmasıdır. Dönüşüm sürecinden kasıt, bireyin siyasal tercihlerde bulunabilme ve bunun gerekli olduğunu düşünmesidir. Yani Kürt söylemine sahip bir partiye oy vermesi bu araştırmaya konu olan bireyler için bir ölçüt olarak belirlenmiştir. Çünkü inşa edilen dindarlık biçiminin görünürlüğü bu tür bir anlayış ve pratik ile ortaya konulabileceği düşünülmektedir. Bu amaçla 8’i kadın olmak üzere toplam 28 kişi ile görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada kadın ver erkek katılımcı oranı bir değişken olarak düşünülmediğinden her iki cinsiyete göre eşit görüşmeci sayısına ulaşabilmek hedeflenmemiştir. Katılımcıların çoğu üniversite mezunu olmakla birlikte ilkokul ve lise mezunu olan ya da hiç okul okumayan bireyler de vardır. Ayrıca cevaplayıcılar tek bir yerden seçilmeyip İzmir, Aydın, Ankara, Bitlis, Hakkari ve Van’da bireylere ulaşılarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu şehirlerin seçilmesine ulaşılan katılımcı profilleri etken olmakla birlikte Türkiye’nin batısında ve nispeten daha büyük kentler ile Türkiye’nin doğusunda bulunan ve daha küçük olan iller arasında bir karşılaştırma yapabilme imkânını elde etmek amaçlanmıştır. Kısaca bu çalışmada örneklem olarak seçilen bireylerin dünyayı anlama çabalarının bir sonucu olarak oluşturdukları kimlik yapısının bir yönünü açıklayan dinsel bireyciliklerini somutlaştırmak adına onların dinî kurum, yapı ve aktörlerine yönelik algılayışları, deneyimleri elde edilen veriler çerçevesinde aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun için hem araştırmayı desteklemek hem de kalitesini artırmak adına literatür tarama yöntemi ile ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

6 Dinsel bireyciliğin bu biçiminde etnik kimliğin önemli bir faktör olduğunu ortaya koyabildiği için makalenin devamında “Kürt dinsel bireyciliği” ifadesi kullanılacaktır.



### **Dinsel Bireyciliğin İnşası**

Kutsal ve sahih olan metinler dinin merkezinde bulunurlar. Dindarlık bu metinlerin anlaşılma biçimine bağlıdır ve bu metinler üzerinden inşa edilir. Ancak bu durum sosyal ve kültürel dinamiklere bağlı olarak gerçekleşmektedir (Aydınalp, 2019: 155).<sup>7</sup> Mehmet S. Ünal'a göre (2011: 155), Luckmann'ın *Görünmeyen Din (Invisible Religion)* adlı çalışmasında görünmeyen olarak bahsettiği şey dinsel bireycilik şeklinde düşünülebilir. Zira dinin görünmeyen yönü, bireysellik ve içsellikle; görünen yönü ise kurumsallık ve dışsallık/nesnellikle ilişkilidir. Dinsel bireycilik anlayışının oluşmasında bireylerin toplumsal kurumlara karşı takınacağı tutumların önemli olduğu düşünüldüğünde bu kurumların yapısında meydana gelen gelişmeler dikkat çekicidir. Çünkü modernleşme süreci birçok alanda olduğu gibi toplumsal kurumlarda bazı değişikliklerin meydana gelmesine de neden olmuştur. Toplumsal kurumlar insan ürünü toplumsal alışkanlıklardır. İnsanlar onları kurar ancak sonradan bu kurumlar insanlardan bağımsız olurlar ve insanları kontrol ederler. Bu bağlamda geleneksel insan, toplumu yaşarken modern insan topluma karşıdır. Geleneksel insan sosyal çevresi üzerinde hemen hemen hiç düşünmeden onu olduğu gibi kabul eder, yaşar ve çoğu zaman onu kutsal sayar. Ancak modern insan sosyal çevresini özgürlüğünü kısıtlayan ve zararlı bir varlık olarak düşünür (Zijderveld, 1985: 231-240). Geleneksel toplumda kurumların insanlar üzerindeki denetimleri daha etkin ve etkili iken modernleşme ile kurumsal denetim zayıflar ve bu nedenle kurumlardan uzaklaşma baş gösterir. Buna göre modern insan kurumlarına yüz çevirmiş ve “anlam”, “realite” “özgürlük gibi algılayışları başka yerlerde aramaya başlamıştır. İnsan varlığının bu üç mefhumu devamlı olarak var olan bir talebin değerleri durumuna dönüştürmüştür (Zijderveld, 1985: 87).

Dinsel bireycilik dinlerin kuruluş zamanlarında da gözlenir. Dinlerin kurucu modeli olan peygamberler, içinde yaşadıkları toplumun değer yargılarına ve eski dinî inançlarına karşı çıkararak hem kendi benliklerini inşa etmekte hem de içinde yaşadıkları toplumun yozlaşmış değer yargılarını eleştiriye açmaktadırlar. Bu anlamda peygamberler de getirdikleri yeni dinin başlangıcında eski dine göre dinsel bireyci bir tavır geliştirmişlerdir. Peygamberlerin mesajlarını okuyan ve kendilerini yeniden inşa etmek isteyen inananlar da peygamberlerin başlangıçtaki bu dinsel bireyci duruşlarına katılmaktadırlar (Arvas, 2022: 261). Dolayısıyla bu durumun Müslüman toplumlarda da gözlenebildiği söylenebilir. Müslüman toplumlarda bu anlamda dinsel bireycilik dinin geleneksel ve kurumsal

---

7 Halil Aydınalp'a göre (2019: 158) Türkiye'de, dünyevileşme “dinin topyekûn itibar ve güç kaybetmesi değil; tüm alanları belirleyici kurumsal vasfının daralması, siyaset eliyle kamusal ruha etki etse bile yönetsel süreçleri tek başına tayan etmemesi, kendisi dışında esen küresel rüzgârlar karşısında toplumsal akışı yönlendirememesi, din-dünya-din diyalektiği içinde en dindar ve en dünyevi örneklerle sahne salınımlar içinde bir taraftan kendisini yenilemesi, bir taraftan reaksiyon göstermesi, bir taraftan da özellikle dinle ilgisiz kesimlerde bile vicdani bir mertebeye ulaşması şeklinde bir görünüm sergilemektedir.” O (2019: 158) bu düşünceye dayanarak Türkiye'deki sekülerleşme biçimlerini anlatmak için “özerk dünyevileşmeler” kavramını kullanmaktadır. Buna dayanarak dinsel bireyciliğin de bu özerk dünyevileşmelerin bir çeşidi olduğu söylenebilir. Özellik din-dünya-din diyalektiğine bir cevap şeklinde düşünüldüğünde dinsel bireyciliğin bu anlamda birey için önemli bir anlam sistemi oluşturduğu ifade edilebilir. Ayrıca Aydınalp'a göre (2019: 179) “özerk dünyevileşmeler” kavramını her toplumun kendine özgü nitelikleri çerçevesinde farklı bireyselleşmelerin olacağı düşüncesine dayanarak kullanmaktadır. Bu anlamda Ortadoğu'daki bireyselleşme Batıdakinden farklı, Türkiye'deki bireyselleşme ise Ortadoğu'dakinden farklıdır şeklinde bir düşünceden söz edilebilir. Ona göre özerk dünyevileşmeler özne merkezli değil, özneler arası bir etkileşim sürecinin ürünüdür. Aydınalp bu anlamda etkileşim seviyesine göre dört özerk dünyevileşmeden söz etmektedir. Bunlar (I) “isteyerek/irâdî özerk dünyevileşme”, (II) “istemeyerek/icbârî özerk dünyevileşme”, (III) “özdeşleşerek özerk dünyevileşme”, (IV) “kanıksayarak özerk dünyevileşme”dir.

yapılarından uzaklaşma, aracı olmadan dinin öğrenilmesi ya da yaşanılması şeklindeki eğilimde görülmektedir. Yine de Müslüman toplumlardaki bu dinsel bireyciliği standart bireyci tanımlar yerine kendi dinamikleri nispetince ele almak daha doğrudur. Çünkü bu tür dinsel bireycilik kendi koşulları içinde önemli farklılıklar taşımaktadır. Nitekim Sıddık Ağçoban'a göre İslam literatürü incelendiğinde dinsel bireyciliğin temel unsurları şeklinde izah edilen bireyin kutsalla kurduğu ilişkinin aracısız olması ve "Tanrının bireyi değil bireyin Tanrıyla belirlemesi" konuları nitelik bakımından farklı bir görünüm sergilemektedir. Ona göre Müslüman toplumlarda da ortaya çıkan dinsel bireyciliğin bu unsurları doğrudan Allah ile irtibat kurmak ya da doğrudan Allah ile ilgili yorumlamalarda bulunmak şeklinde değildir (Ağçoban, 2020: 133 ve 136). Buna benzer bir biçimi dindar Kürt bireylerin eleştirelilik ve tepkisellikle inşa edilen dinsel bireyciliklerinde de görmek mümkündür. Ancak buradaki eleştirelilik ve tepkisellik Allah'ı yorumlamak ya da doğrudan onunla irtibat kurmak anlamında değildir. Yani katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere yaratıcı ve tek Allah nispetindeki tevhide inanç korunmaya devam edilmektedir. Onların Allah'ı nasıl düşündüklerine yönelik sorular bu anlayışı tespit etmeye yöneliktir. Bu bireylerin deneyimleri sonucu oluşan anlam dünyalarına bağlı olarak Allah'ın belli sıfatlarını öne çıkardıkları görülmüştür. Örneğin adalet, Allah'ın düzen sahibi olması, herkesi eşit yaratması gibi sıfatlar bunlardandır. Ancak bunlar katılımcıların Allah tasavvurunun çerçevesini oluşturan niteliklerdir. Dolayısıyla Kürtler örneğindeki dinsel bireyciliği dinî kurumlar üzerinden okumak daha mümkün olmuştur.

Türkiye'de dindarlığın halkın geleneksel dindarlığı, cemaat yapıları ve resmi din kurumları şeklindeki üç kaynaktan beslendiğini ifade etmek mümkündür (Yılmaz, 2014: 105). Dolayısıyla Kürt dinsel bireyciliğinde dindarlığı besleyen bu kaynaklara yönelik eleştiri ve tepkilerin söz konusu olduğu söylenmelidir. Özellikle cemaat oluşumları ve resmi din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) bu açıdan sürekli bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ifade edilebilir. Bu eleştirinin temelinde "dinin araçsallaştırıldığı" düşüncesi yer almaktadır.<sup>8</sup> Kurumsal yapıların dini araçsallaştırması, "Allah'ın kitabına ve İslam dininin esaslarına uymamaktır" şeklindeki fikirlerle olumsuzlanmaktadır. Dinî kurum ve aktörlere yönelik oluşturulan bu bakış açısı bireylerin bu yapılardan uzaklaşmaları sonucunu doğurmaktadır. Aslında yapılardan veya gruplardan uzaklaşma dindar Kürt bireylerin kişilik özelliklerinin başka bir boyutunu oluşturduğu burada ifade edilebilir.<sup>9</sup> Nitekim seküler ve dindar çevrelerle ilişkiler konusunda ortaya çıkan sonuç araştırmaya konu olan bireylerin kendilerini ait hissedebilecekleri, kendilerini bütünleştirebildikleri bir grup ya da çevrenin olmadığını göstermiştir. Diğer bir ifade ile söz konusu bireylerin bir bakıma mekânsız kişilikler oldukları söylenebilir. Bu nedenle burada ele alınan biçimiyle Kürt dinsel bireyciliği kendisine özgü boyutuyla keşfedilmeye çalışılan bir yönelim olmuştur.

Katılımcılar açısından cemaatler söz konusu edildiğinde "insanların bir araya gelmesinde bir sıkıntı görmüyorum" ya da "...sadece din değil seküler bir ideoloji de gruplaşmak zorundadır. Çünkü insan yorumlayan bir canlı..." biçiminde bu yapıların doğallığını vurgulayan nitelikte ifadeler dile getirilmiştir. Ancak bu ifadelerin cemaatlere yönelik tek olumlu düşünce olduğu görüşme kayıtlarına

<sup>8</sup> Tırnak işareti içinde *italik* olarak yazılan cümle, kelime ve deyimler katılımcılara ait ifadelerdir. Bu ifadelerin bu şekilde aktarılması bunları hem araştırmacının önemli olduğunu düşündüğü vurgulamalarından hem de diğer yazarlardan yapılan aktarım ve ifadelerden ayırmak düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>9</sup> "Dindar Kürt bireyler" ifadesi çalışmaya konu olan katılımcılara yönelik olarak kullanılmaktadır.

yansımasıdır. Hemen bütün katılımcıların çeşitli vesilelerle yaşamının bir döneminde cemaatlerle ya da dinsel çevrelerle ilişki içinde buldukları kendi beyanlarından anlaşılmaktadır. Bu durum dikkate alındığında katılımcılardaki bu tür bir eleştirel kişilik özelliğinin deneyimlerin, duygusal kırılmaların ve aşağıda ifade edileceği üzere etnik kimlik konusundaki beklentilerin sonuçsuz kalmasıyla alakalı olduğu düşünülebilir. Buradan hareketle cemaatlere yönelik olarak oluşturulan eleştirel katılımcı düşüncelerinin de “*bu yapıların sahip oldukları anlayış ve tavırları sonucu İslam’a zarar verici niteliklere bürünmüş olmaları*”, diğer yandan “*ötekileştirici yapılar olmaları*” ve “*iktidarlar karşısında pragmatist tavırlar sergilemeleri*” ya da “*bizzat iktidar olma girişimleri*” şeklinde ifadelendirildiği belirtilebilir. Örneğin kendisiyle çalışma kapsamında görüşülen Hayrettin (2019) “*İslam’a zarar veren bir yapı*” olarak cemaatleri “*pragmatist ve iktidar yanlısı*” yapılar şeklinde şöyle anlatmaktadır:<sup>10</sup>

Zarar getirdiğini İslam’a gördük. Madem ki bütün cemaatlerin prensibi Kur’an ve sünnetse neden cemaat? Bakıyorsun cemaatlere herkes farklı düşünüyor. Farklı telden çalışıyor. Her cemaat kendini bir partinin arkasında görüyor. İslam’ın bayrağı altında yürümeleri gerekirken hangi ülkeyi düşünürsen düşün o ülkede kim güçlüyse onun peşinden koşuyor. Yani şöyle diyorum. Eğer parayı dinin hizmetine verirsen din de paranın hizmetine girer.

Cemal (2018) de özellikle gruplaşmanın doğal bir yapısı olmakla birlikte bunun dar bir çerçevede yorumlanarak diğer cemaatleri ötekileştirmenin ve üstelik bu tavrı sanki İslam’ın özümüştü gibi anlatmanın kabul edilebilir olmadığını düşünmektedir. Bundan dolayı o, cemaatlerin bu tür davranışlar içinde olmaları ve bu durumu bir üstünlük aracı olarak kullanmalarını sert bir şekilde eleştirmektedir. Çalışmanın 15 Temmuz darbe girişiminden sonraya gelmesi bu olayın cemaatlerin özellikle “*ötekileştirici*” tavırlarının eleştirilmesinde örnek olay olarak kullanılmasını sağlamıştır. Mesela cemaat oluşumlarının ötekileştirici özelliğine vurgu yaparak açıklamaya çalışan Sait (2018), bütün cemaatsel yapıları ötekileştirici ve dine zarar verici yapılar olarak değerlendirmektedir. O ayrıca, 15 Temmuz olayının kendisini hiç etkilemediğini vurgulayarak aslında insanların bir cemaate bağlı olmadan yaşayabileceğini vurgulamıştır. Ona göre devletin kurumları dinin öğrenilmesi ve yaşanması ihtiyacını karşılayabilecek imkânlarla sahiptir ve insanlar da bunlardan istifade etmek için gayret göstermelidir. Bu anlamda bakıldığında dinsel bireyciliğin temel varsayımı olan birey “*Tanrının huzurunda tek başına durur*” fikrinin ön plana çıktığı söylenebilir. Ünal’ın eserinde (2011: 178) belirttiği üzere burada bireyin özgür iradesi ve düşüncesi onun kutsalla olan ilişkisini belirlemiştir. Böylece birey istediği dine girebildiği gibi din ve Tanrı konusunda herhangi bir cemaati ya da mezhebi aracı olarak kabul etmez. Bu birey bir inanç sistemine sahiptir ancak bunu kendi bilinci ve iradesi ile kendisi inşa etmiştir. Robert N. Bellah da (1985: 234) dinsel bireycilerin inançlardan daha çok dinî kurumları ve kurumsal dini eleştirdiklerini belirtmiştir. Ona göre bu bireylerin kurumsal dine en büyük suçlamaları “*ikiyüzlülük*”tür. Dinsel bireycilere göre kiliseye gidenler orada öğrendiklerini kendi hayatlarında uygulamazlar. Dolayısıyla inanan insanı kurtaracak olan kilise değil bireyin Tanrıyla doğrudan kişisel iletişimidir. Buna göre katılımcı ifadeleri düşünüldüğünde söz konusu edilen inançtan çok dinî kurumların kendileri ve konumları olduğu söylenebilir.

---

10 Bu çalışmada katılımcılar için takma isimler kullanılmıştır. Nitel araştırmalarda katılımcıların adlandırılmalarında değişik kodlamalar mevcuttur. Örneğin K1, K2, K3... gibi. Ancak bu tür bir kodlamanın okuma akışını bozabileceği ve katılımcı canlılığını yitireceği düşünüldüğünden bu araştırmaya katılan bireylerin kendilerinin belirledikleri takma isimler kullanılmıştır.

Katılımcıların cemaatlere yönelik düşüncelerini anlamak amacıyla onların cemaatleri Nurculuk Hareketi özelinde de değerlendirmeleri istenmiştir. Bu hareketin seçilmesi çok özel bir neden içermemekle beraber bu cemaatin Batı bölgelerinde olduğu kadar Doğu bölgelerinde de yaygın ve bilinir olması ile 15 Temmuz gibi bir sürecin yaşanması bu kararda etkili olmuştur. Nurculuk özelinde yapılan eleştirilerin ise cemaat olgusuna yönelik kritiklerle benzerlikler taşıması yanında bu yapının kendi iç dinamizmini içerdiği intibanı da uyandırmaktadır. Örneğin “ayrıştırıcılık”, “konjonktüre göre hareket etmek”, “devlet kaynaklarını kullanma açısından pragmatist olmak” şeklinde cemaat olgusuyla paralellik arz eden taraflarıyla eleştiriler yöneltilen Nurculuk, “hikâyeler üzerinden bir dünya yaratma”, “Sait Nursi’yi anlamama” şeklinde içeriksel bir eleştiriye de tabi tutulmuştur. Aynı şekilde bu yapının, kendi içinde farklı ayrışmalar yaşaması “kırk kolundan bir kolu” şeklinde niceliksel bir benzetmeyle eleştirilmiştir. Örneğin Hülya (2019) geçmiş deneyimlerinden hareket ederek Nurcuların Said Nursi’yi anlamadıklarını belirtmiştir. Ona göre Said Nursi gibi bir şahsiyet, yarattığı ılımlı karakter ve anlayış sayesinde farklı etnisiteleri bir arada toplayabilmişken sonraki süreçte Nurculuğun yansımaları farklı bir yönelim ortaya koymuştur. Ona göre özellikle Nurcuların kendilerinden olmayanları “hoş olmayan bir şekilde dışlamaları” bu durumun bir sonucudur. Nurculuk Hareketine yönelik dikkat çekici bir eleştiri onun niteliksel yönüyle alakalı olan ve “hikâyeler üzerinden bir dünya yaratmanın faydasızlığı” şeklindeki bir beyanla Ali (2018) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Nurculuk bence yani şimdi ben yani insanların, nasıl söylesem, kendi cephemden bakıyorum. Nurculuk öyle çok örnek alınacak bir hareket değil. Yani şöyle teknik açıdan taktiksel açıdan imkânlar sağlayabilir ama Nurculuğun inşa ettiği dünya ne Kürtlere ne de Müslümanlara bir fayda sağlamaz. Çünkü Nurculuk bir tür, yine demin ifade ettiğimiz gibi, hikâyeler üzerinden sorgulanmayan bir dünya, bir anlatı yaratıyor ve buraya, bu anlatı dünyasına giren insan, birey sadece emir komuta zincirinde üstatlara hizmet ediyor. İşte bunun neye doğru evrildiğini tahmin edemiyorsun, bilemiyorsun. Yani bugün pek çok değerli akademisyen var ama şunu söyleyeyim. Onu da ifade etmiş olayım, Sait Nursi, döneminin İslam âlemine göre ilerdeydi. Doğa bilimleri ile kurduğu ilişki, bilime olan merakı ve Nur hareketlerinin dinle bilimi birleştirmeye çalışması, hatta dini hakikatleri bilimde açıklamaya çalışması, biraz komik durumlar olsa da, en azından bizi bir adım daha ileriye taşır yani.

Ancak belli açılardan Nurculuk Hareketine yönelik daha pozitif yaklaşımların olduğu da belirtilebilir. Örneğin Asya (2019), Nurculuk Hareketini “samimi” olarak betimlemiştir. O, birçok kola sahip olan Nurculuğun bazı kollarını sayarken “samimi” olma vasfını “siyasi veya fikri ayrıştırmaya gitmemek” gibi özelliklerle bağdaştırmıştır. Ancak Nurculuk Hareketiyle ilgi buna benzer düşüncelerin daha çok Said Nursi merkezli olduğu söylenebilir. Cemal (2018) şunları ifade etmiştir:

Vallahi hani şey olarak bir düşünce olarak, bir şey olarak saygı duyarım. Yani Said Nursi sırf risaleleri yazdığı için Sırf Nurculuk Hareketini geliştirdiği için değil, bir Müslüman olduğu için, İslam’a katkıda sunduğu için. Ayrıca Kürt meselesinde de bana göre kısmen duyarlı olduğu için de saygı duyarım. İşte değer buluyorum. O Nurculuk hakkında çok fazla şeyim yok. Hani menfi düşüncem de yok ama şeyim de yok bu konuda. Said Nursi’nin, Saidi Kürdi’nin bu konudaki çabasını değerli görüyorum.

Cemal’in (2018) ifadelerinde de Nurculuk hareketi değerlendirmesinde görünür bir karakter olan Said Nursi’nin Kürt olması bu hareket hakkında belirtilen olumlu düşüncelerin arka planını oluşturduğu söylenebilir. Buna ek olarak Seyfeddin (2019) ile Kürtlerde bireysellik ve din üzerine sohbetinde onun Said Nursi’nin medrese âlimleri karşısında tek başına tartışmasını örnek vererek Said Nursi’nin bu yönüyle bireyselliğin ilk örneği olarak görülebileceğini ifade etmesi de dikkat çekicidir. Bu anlamda katılımcıların dinsel bireyciliğin farkında oldukları ve önemli kişilerin dinsel yorumları ve

duruşlarını bu manada yeniden yorumladıkları ifade edilebilir. Diğer taraftan katılımcıların Nurculuk örneğinde de görüldüğü gibi cemaatçi mensubiyet tarzlarını reddetmeleri yanında onların radikal ve ılımlı yorumlarını da kabul etmeyen bireyler oldukları söylenebilir. Yılmaz Yıldırım'ın (2016: 585) ifadesiyle bu, arada kalmışlıktan sıyrılma arzusu ile alakalıdır.

Tarikatların tarihsel süreç içerisinde Kürt toplumunda oynadığı rol literatürde çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu sosyal yapıların Kürt toplumunda özellikle Nakşibendi geleneği çerçevesinde örgütlendiği ve toplumsal yapıda görünür bir etkinliğe sahip olduğu yine bu süreç içerisinde kaydedilmiş bir temadır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Kürt dinsel bireyciliğinin ele alındığı bu çalışmada söz konusu edilen katılımcıların tarikatlara yönelik yaklaşımları da incelenmiştir. Özellikle “*siyaset ile ilişkili olma*” tıpkı cemaat olgusunda olduğu gibi burada da analiz edilen değişkenlerdendir. Bu anlamda tarikatların siyasete ya da ticarete bulaşmadıkça iyi oluşumlar olduklarını ifade eden Ali (2018) aksi durumda tarikatların siyasal birer örgüt olarak değerlendirilmeleri gerektiğini belirtmiştir. Hayrettin de (2019) paralel olarak şunları ifade etmiştir:

Evet, tarikatlar sosyal yardımlaşma çerçevesinde kaldığı sürece olumlu görüyorum. Yani toplumun sorunlarına çözüm ürettikleri sürece gerçi şu anda böyle bir çözüm üretiyorlar mı buna pek inanmıyorum. Ama siyasal bazda tarikatlar tamamıyla negatiftir. Siyasi açıdan cemaatler partilere yaklaşımları yani kendi çıkarlarını muhafaza ettikleri sürece siyasi partileri destekliyorlar. Halkın çıkarlarını değil de kendi siyasi çıkarlarını desteklediği sürece ve ne zaman güçlü kimse sürekli güçlü tarafı tutmuşlardır tarikatlar bu ülkede.

Tarikatların eleştiriye konu edildiği diğer bir nokta da kendi içsel yapılarıyla alakalıdır. Buna göre “*gelenekçi bir söyleme sahip olması*”, “*lider yönelimli dolayısıyla manipüle edilebilir organizasyonlar olmaları*” şeklinde tarikatlara yönelik sıralanabilecek bir eleştiri çerçevesi katılımcıların ifadelerinden çıkmaktadır. Örneğin Mehmet (2019) şunları ifade etmiştir:

Sonuçta bizim geleneksel iman dediğimiz şey biraz önce de bahsettiğim gibi toplumsal inanmışlığımız çok doğru bir inançlılık değil. Allah kendisini bile Kuran'da tartışmaya açmışken yani dinin sahibi kendisini Kur'an'da tartışmaya açıyorken dinin temsil yetisinin ya da bilgisinin sadece belli bir kişiye ya da sınıfa hasretmiş bir anlayışı doğru görmedim, görmüyorum. Bizim toplumsal inancımızda hani biraz önce de bahsettiğim gibi ata dini gibi bir anlayışımız var. Atalarımızı böyle yaparken bulduk esasta. Allah kendisini bile Kuran'da tartışmaya açmışken biz Kuran'a hiç sorgular bir mantıkla girmedik. Kuran iki metre yukarıda en göz alıcı kıfların içerisinde kutsal bir şey olarak durdu. Bu manada çok bilinçli bir dini anlayışı olan bir toplum değiliz. Ya da bilgiyle inanmış bir toplum değiliz. Araştırarak, sorgulayarak, doğrusunu-yanlışını belki birbirinden ayırt ederek inanan bir toplum değiliz. Bunun üstüne bir de tarikat gibi bir anlayış gelince bu sefer bizim hayatımızın diğer alanları üzerinde etki yapmaya başladı. Sonuçta dini yorumlamayı dini bilgiyi, ilmi sadece belli bir sınıfa şahsa hasreden bir anlayış toplumu cahil bırakan bir anlayıştır. Toplumunu bilgiden yoksun bırakan bir anlayıştır.

Tarikatın ‘yol’ anlamına geldiğini ve bu yönüyle insanlara dini anlamda kolaylıklar sağlayacak bir yapı olduğunu belirten Seyfeddin'e (2019) göre ancak bu yapı lider yönelimli olması sebebiyle zayıftır. Çünkü ona göre lider ile ona tabi olan topluluk yönlendirilebilir bir konumda durmaktadır. Cemal de (2018) Kürt toplumunda tarikatların etkinliğini ekleyerek tarikat kurumunun gelenekselci

<sup>11</sup> Bahsedildiği üzere Kürtlerde tarihsel süreç içerisinde tarikat, şeyhler ve Nakşibendiliğin etkinliği bağlamında bkz. Yalçın Çakmak - Tuncay Şur, *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İstanbul İletişim Yayınları, 2018; İsmail Kıran , “Aristokrat Kürt Aileler: Küfreviler”, *Kurdiyat*, Sayı 4, (2021), 81-104; Ayrıca tarihsel süreç içerisinde Nakşibendiliğin Türk toplumunda yer edinmesi ve dönüşümü için bkz. Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, İstanbul Dergâh Yayınları, 2007.

söyleme sahip olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan ona göre tarikatlar bugün itibariyle Müslümanların gündeminde olmayan konularla insanları meşgul etmeleri yönünden de yanlış içerisindedirler. Yine Cemal'e (2018) göre Kürt toplumu açısından tarikatlar geçmişteki konumlarından çok uzakta olmaları hasebiyle olumsuz bir tavır sergilemektedirler.

Cemaat ile tarikatlar karşılaştırdığında ise katılımcıların düşüncelerinde tarikatların daha kolay manipüle edilebilir ya da daha pasif yapılar olduğu görüşü ön plana çıkmıştır. Katılımcılar açısından böyle bir yorumun Kürt toplumunda tarihsel süreç içerisinde yaşanan psiko-kültürel alan olarak adlandırılan deneyimin bir sonucu olduğu da söylenebilir.<sup>12</sup> Nitekim katılımcılar, ifadelerinde, geçmişte tarikat ve tarikat liderlerinin etkileri ile günümüzde görülen tarikat şemasını karşılaştırmış ve şu an için önemli farklılıkların olduğunu belirtmişlerdir. Bu farklılık tarikatlar için geriye doğru giden bir nitelikte anlatılmıştır.

Buraya kadar katılımcı bakış açısı incelendiğinde cemaat ve tarikat eleştirisine dayanan bu yorumların bir yönüyle gruplu bir toplumsal yapıya karşı olmayı da gösterdiği ifade edilebilir. Yani kendi varlığını kendisinin tasarladığı bireylerden oluşan bir toplumun katılımcıların zihinlerinde çerçevesini bulduğu belirtilebilir. Bu niteliğin hem bireyciliğin hem de dinsel bireyciliğin temel özelliklerinden olduğu bilinmektedir. Bu durum, ayrıca toplumun çoğulculuğuyla da alakalıdır. Behçet Batur'un da (2020: 100) ifade ettiği üzere toplum çoğulculuğumuzla dinî inanç ve değerleri doğduğu toplumdan alan bireyin, tercih etme yeteneği artmaktadır. Buna göre geçmiş ile bugün arasındaki karşılaştırmalar ve gelenekçi bakış tarzı gibi düşünüş biçimlerinin değerlendirilmesinde görüldüğü üzere katılımcıların yeni yeni kazandıkları bu "tercih" edebilme yeteneklerini kullandıkları dile getirilebilir.

Resmi bir yapı olarak DİB benzer şekilde eleştirilerin temel odağı olmuştur. Dinî kurumsal bir yapı olarak DİB, toplumdaki görünürlüğü fazla olan ve bu çerçevede sürekli değerlendirmelere tabi tutulan bir yapı olarak dikkat çekicidir. Diğer taraftan dinî bir kurum olarak laik bir sistemde varlığını sürdürmesi ayrıca bu kurumu siyaset, sosyoloji gibi disiplinlere de konu etmektedir. DİB ile ilgili soruların dindar Kürt bir bireye yöneltilmesi olayı iki boyutlu olarak ele almaya imkân vermiştir. Birincisi burada ele alınan şekliyle Kürt dinsel bireyci kimliğin bir parçası olarak dinî kurumların eleştireliliği ve ikincisi yine bu kimliğin diğer yapıcı mekanizması olan Kürt etnik kimliği ile bağlantılı olmak üzere, ortaya konan politikalar ile DİB kurumunun değerlendirilmesidir. Ancak hemen söylemek gerekir ki temelde eleştiri konusu olan DİB aslında arka planda tümünden ortadan kalkması ya da olmaması gereken bir kurum olarak dile getirilmemektedir. Çünkü katılımcılar açısından din söz konusu olunca daha resmi ve tarafsız olan bir kurum tercih edilebilir olmaktadır. Örneğin Hüseyin (2018) bu doğrultuda ifadeler kullanarak DİB'in bir kurum olarak Türkiye'de insanların ihtiyacını karşılayabilecek bir yapı olduğunu ve ideolojik olarak sürekli yıpratılmaya çalışıldığını belirtmiştir. Ona göre insanların dinî açıdan ihtiyaçlarının olması bunların karşılanmasını gerektirir. Ancak

12 "İnsanın gelişimini aynı anda örgütleyen değişik zaman ölçekleri vardır. Bunların en başında fiziksel dünyanın gelişimini ifade eden fiziksel zaman gelir, ikinci boyut filogenetik zaman olup, dünyadaki yaşamı temsil eder. Üçüncüsü kültürel-tarihsel zamanı belirler, filogenetik zamanla birlikte gelişmiştir. Dördüncü, ontogeni, tek bir insanın, yaşam boyu gelişim tarihidir. Beşinci Boyut mikrogeni an ve an yaşanan insan deneyimidir. ... Bu yaklaşımda insan, yalnız çevrenin ürünü değil, aynı zamanda kendi çevresini yaratan aktif bir ajandır. Vygotsky bu yaklaşımına Kültürel, Tarihsel, Edimsel Psikoloji demiştir. İnsan yalnızca çevresindeki uyaranlara cevap vermez. Aynı zamanda aktif olarak onları dönüştürür, bu dönüşümleri de davranışında bir araç olarak kullanır" (Karadayı, 2001: 205-206).

kurumun da bu anlamda kendisini düzenlemesi icap etmektedir. Sait de (2018) bu anlamda DİB'in böyle bir rolü olması açısından önemli olduğunu ifade etmiştir. O, DİB'in yine de başarısız olduğunu ve tarafsız bir yapıya da sahip olmadığını Alevi örneğini vererek dile getirmiştir:

Aslında toplumun dini ihtiyaçlarını karşılama açısından değerlendirilecek olursa yine olumlu bir kurum olarak değerlendirilebilir. Ancak son zamanlarda son zamanlardan öteye pek başaramamıştır. Yani eleman çok sayıda yetiştirmiştir. Yanlıyorsam siz düzeltin bildiğim kadarıyla 98 bin camii 115 bin personeli var. Yalnız bütün bunların dini ihtiyaçları karşılamadığını söyleyebiliriz. ...Sosyolojik açıdan bakacak olursak şiddetin tecavüzlerin cinayetlerin bu anlamda bütün ahlaksızlıkların erdemsizliklerin artması bunların başarısız olduğunu gösterir. Eğer gerçek anlamda nicelik az önce ifade ettiğimiz gibi ibadet yerlerinin ve bu işi yapanların sayısının artması etkili olsaydı Cumhuriyet tarihinde az önce bahsettiğim erdemsizlikler en çok bu zamanda olmazdı. Ve bu durumlar onların başarısız olduğunu gösterir. Tarafsız olduğunu da düşünmüyorum. Özellikle son bir yıl içerisindeki Cuma hutbeleri bunların tarafsız olmadığını gösterir. Hani gerek etnisitelere gerekse ülkemizde yaşayan Alevi kesim var. Onların inançlarına onların yaklaşımlarını kapsamayan görüşlerin olması da onların tarafsız olmadığını gösterir (Sait, 2018).

Katılımcıları ifadeleri doğrultusunda DİB'in "*risk alanı*"ı üzerinde konumlandığı söz konusu edilebilir. Kurum niteliğini de buradan elde etmektedir. Örneğin Seyfeddin'e (2019) göre de DİB olumlu bağlamda kullanıldığında fayda sağlayan olumsuz yönetim tarzı ile yönetildiğinde ise zarar veren bir kurumdur. O kurumun son zamanlardaki faaliyetleri düşünüldüğünde DİB'in olumsuz bir görünüm sergilediğini söylemiştir. Ona göre bu durum, ideolojilerin devam ettirilmesi ve güçlenmesi adına DİB yöneticilerinin yanlış kesimlerden seçilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu manada Seyfeddin'e (2019) göre DİB araçsallaştırılmaktadır. Ruken de (2020) DİB'i eleştirirken sert ve keskin konuşarak "*Diyanet'in olmamasının daha iyi olacağı*"ni şöyle belirtmiştir:

Olmaması gerektiğini düşünüyorum. Varlığı ne zarar veriyor ya da yokluğun neye yarar? Bunu artık yani hiç istisnası olmayacak bir durum. Diyanet'teki adamlar böyle şeyi (gülüyor) bürokratik şeyi hazmedebilmiş tipler değil. Hemen ne oldum delisi olan tipler ve istisnası gerçekten en azından benim gözlemlediğim kadarıyla yok. O anlamda sanki böyle bir dini kurum olmalı mı? Hani herkes Müslüman da değil ama böyle Türk-Hanefi çizgisinde ilerleyen bir Diyanet figürü ne kadar anlamlı? Bence Türkiye'de dindar olmayan Türklere var. İşin tuhaf tarafı Hanefi ve Türk olmayan tipler var. Yani o çoğulculuğu barındırmadığını düşünüyorum. Ve manipülasyon konusunda özellikle mercedes muhabbetleri bilmem neler şunlar bunlar yani dinden soğutan davranışlar bunlar. Yani bu kadar bilinçle beni soğutuyorsa halkı çok zihinsel anlamda karmaşaya sürüklediğini düşünüyorum.

Katılımcı eleştirilerinin odağı, kurumun görevlerini ve işlevini yerine getirememesi üzerinde yoğunlaşsa da cemaat ve tarikatların aksine DİB'in kurumsal olarak varlığının katılımcıların bazıları açısından sorun olmaması dikkat çekicidir. Bu da katılımcıların düşüncelerinde DİB kurumunun merkezi bir konumda yer aldığını göstermektedir. Bunun katılımcılardaki fikri dayanağı ise toplumun dini inancı açısından böyle bir kuruma ihtiyaç olduğu düşüncesidir. Ancak çelişkili bir düşünme tarzının olabileceğini gösteren bir soru ortaya çıkmaktadır. O da dinsel bireyci eğilimde olan bazı katılımcılar için kurumsal bir dinî yapının onaylanması nasıl mümkün olur sorusudur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bireyselleşen bir topluluktan bahsedildiğidir. Yani dinsizleşen ya da dinin ortadan kalktığı bir topluluktan bahsedilmemektedir. Nitekim katılımcıların hepsi dindar olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcıların din hakkında çeşitli ifadeleri olmuş ve bunlar bireylerin "*özgürlükler çerçevesinde geliştirdikleri anlayış bağlamında dinini öğrenmenin*", "*gündelik yaşamın ihtiyaçları doğrultusunda dini olanı anlamının*" ve onu "*yorumlayabilmenin*" bir "*hak*" olduğu

şeklindeki görüşleri kayıtlara geçmiştir. Dolayısıyla katılımcılara göre bu hakkı karşılayacak bir kuruma ihtiyaç vardır. Diğer yandan bu durumu Mustafa Günerigök'ün (2017: 235-236) ifadesiyle dinsel bireyciliği modern toplumda bir kimlik sosyoloji olarak okumak önemlidir. Günerigök'e göre bu yeni sosyolojinin/kimliğin temel özelliği düşünümsel olmasıdır. Ona göre birey tercih makamıdır ve eylem özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlüğe sahip olan birey dinsel öğretiler üzerinde yorumlar yapar ve böylece dinsel ilkeler kendi bireyci durumuna uyarlama kabiliyetine sahip olur. Ayrıca özgürlük, haklar ve sorumluluklar arasında bağ kurmada da anahtar rolündedir. Kısaca kurumsal dindarlık eski görünümde değildir. Bu dönemde örneğin kilise dikkate alınmayabilir ama bu dindarlığın da kenara atılacağı anlamına gelmemektedir. Diğer taraftan Wade C. Roof da (1999: 158) bireysel özgürlük ve kurumlar arasındaki dengenin gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtmiştir. Ne var ki bireycilik ve kurumsal olanın birbirlerine zarar verdiği yönündeki kaygı abartılmaktadır. Roof'a göre bireycilik inancı, dinsel kimliği ve aidiyeti olumsuzlamayı da mümkün hale getirir. Böylece bireyler kendi inançlarıyla ilgili görüşlerinde daha iyi bir netliğe ulaşır. Dolayısıyla bu, bireyin kendi seçimiyle alakalı olduğu için içselleştirilen duygular ve uygulamalar ile birey ve kurumlar arası bağlar gevşemez aksine daha da net bir görünüme kavuşabilir. Ünal'ın (2010: 11) deyiimiyle bu anlamda 'taklidî' değil, 'tahkiki' bir bağlanma imkân dâhilinde olabilir.

Yukarıdaki dinî kurum ve yapılara yönelik katılımcı eleştirilerinin din adamları üzerinden de dile getirildiği görülmektedir. Burada din adamları vasfı hem genel manada Türkiye'de gerek bireysel şekilde gerek de bir grubun sözcüsü ya da lideri olan hem de özellikle Kürtlerin yaşadıkları bölgede şeyh, mele, seyda ve seyyid olarak bilinen din uygulayıcısı, öğreticisi ve yorumlayıcısı niteliklerine sahip şahıslara yönelik kullanılmaktadır. Bu aktörler için dile getirilen katılımcı düşünceleri onların söylemleri üzerinden olmuş ve genel olarak bu aktör ve söylemlerinin "dine zarar verici" bir nitelik taşıdığı şeklinde dile getirilmiştir. Örneğin Cemal (2018) medyanın rolünü de ön plana çıkararak şunları söylemiştir:

Valla şimdi Türkiye'de işte tasavvuftan tutun kendini radikal olarak tanımlayan, Nurculara kadar sayısız cemaat var nerdeyse ve bu cemaatler içinde herkesin işte kendini tanımladığı, kendisi için önemli değerli gördüğü bazı dini cemaat liderleri veya bugün için din adamları var veya âlimler var. Ben hepsinin düşüncesine saygı duymakla beraber çok fazla İslam'a zarar verdiklerini de düşünüyorum. Yani özellikle son zamanlarda sosyal medyada olsun, televizyona çıkan bir takım Müslümanlar var. İslam âlimleri var. Yani ben 'onlar âlim değil' noktasında değilim. Benim haddime de değil ama bu insanların söylemleri veya bu insanların ortaya koydukları pratikler veya ortaya koyduğu söylemler, Müslümanlara zarar veriyor. Ciddi şekilde zarar veriyor. Ve kendilerini otorite olarak kabul edip, karşıdakini ötekileştirme, karşıdakini nerdeyse dinden çıkmış addederek birtakım yanlış hareketlere de giriyorlar karşılıklı olarak. ... Özellikle de medyaya çıkan kendini İslam âlimi olarak tanıtan insanların kendilerini biraz daha sorgulamaları gerektiğini düşünüyorum.

"Siyasi güdümlü olmak" dini aktörler açısından mevzu bahis edilen diğer bir görüştür. Bu anlamda "memur" ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Örneğin din adamlarını bu şekilde tanımlayan ve gerçekten "din için yola çıkan" ve "bunun için kendini geliştirmeyi amaçlayan" bir din adamı arayışı içinde olduğunu belirten katılımcılar olmuştur. Aynı şekilde "Firavun'un sihirbazları" dinî aktörlerin siyasal iktidarın çıkarına olan araçları halka uygun bir biçimde pazarlayabilen bir kesim olarak betimlenmelerinde kullanılan bir deyim olarak öne çıkmıştır.



Bu düşünceler bölgesel dini aktörler olarak ön plana çıkan mele, şeyh, seyda ve seyyidler için de söylenmektedir. Ancak durum böyle olsa bile katılımcılarda bu aktörlere yönelik karmaşık bir duygu yapısının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Yani bu aktörlerle ilgili ifadelerde öfke, saygı, beklenti gibi duygular iç içe bir biçimde cevaplara yansımaktadır. Bu duyguların kaynağı da katılımcılar tarafından “*bölgenin nispeten geri kalmışlığı*”, “*dinsel olarak ve ilerleme anlamında toplumun şu anki konumunun sorunlu görülmesi*” ve “*böylece bu aktörlerin topluma katkı sağlayamaması*” şeklinde izah edilen nedenlerle çerçevelendirilmiştir. Katılımcı yaklaşımlarındaki bu duygu karışımının geçmişten bugüne uzanan tarihsel bir arka planla alakalı olduğu onların ifadelerinden anlaşılmaktadır. İfadelerden ortaya çıkan ise bu aktörlerin geçmişte toplumun sorunlarını giderici ve yönlendirici bir nitelikte iken sonrasında hem toplumun hem de kendilerinin statik ve durgun hale dönüşmesinden sorumlu olmalarıdır. Buradan katılımcı profilleri de göz önüne alındığında geçmişte ve bugün yaşanan toplumsal olayların travmatik bir zihinsel yapıyı oluşturduğu ve bunun da konu itibarıyla ele alınan dinî kurum, yapı ve aktörler hakkındaki düşünceleri yönlendirdiği söylenebilir. Bu anlamda dinî aktörlerin bölgedeki etkinlikleri katılımcılar tarafından inkâr edilmemekle birlikte bu aktörlerin kendilerinden beklenenin dışında oldukları yönünde eleştirildikleri görülmektedir. Din adamlarından beklenti, katılımcı ifadelerinde “*daha doğru ve araçsallaştırılmayan bir dinî anlayışı geliştirmeleri ve bunu topluma kazandırmaları*” şeklinde özetlenebilecek bir çerçeveye dile getirilmektedir. Burada toplumsal değişimin de ön plana çıkarıldığı diyaloglardan anlaşılmaktadır. Bu anlamda Örneğin Hüseyin’in (2018) dinî aktörlerin toplumsal etkinliğini dile getirirken hem toplumsal değişimi dillendirmesi hem özellikle bireyselleşme kavramını kullanması dikkat çekicidir. Ona göre bireyselleşme, “*birey olma farkındalığı oluşması*” anlamında bir tür “*bilinçlenme*” aşamasıdır. Ayrıca Hüseyin (2018) bireyselleşmeyi şeyh, mele ve seydalara karşı tavır takınabilmeyi yetkinleştiren bir nitelik olarak vurgulamaktadır. O bu anlamda bu aktörler için “*Kürtlerde bilinç düzeyi arttıkça şuur düzeyi arttıkça onların da Kürtler düzeyinde itibarlarının düşeceğine inanıyorum*” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Yine Cemal de (2018) toplumsal değişim çerçevesinde bölgedeki geleneksel eğitim ve öğretimin sekteye uğraması sonucu oluşan pasif bir otoriter yapıdan bahsetmektedir. O böylece hem bilgi düzeyinde yetersiz bir bölgesel din adamı portresi çizmekte hem de aynı şekilde yetersiz dinî bilgiye sahip bir nesilden bahsetmektedir.

Burada sayılan tüm eleştirilere rağmen bu figürlerin sosyal ve kültürel birer aktör oldukları ve olmaya devam ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla bunların bölge açısından süreklilik sağlayan bir yapı konumunda oldukları dile getirilebilir. Bu nokta Ruken’in (2020) ifadelerinde de yer almıştır:

Yani ben bu konuda biraz pragmatik bakıyorum. Biraz böyle halkı böyle birbirini kırmaya meyilli bir halkı biraz bir şey var mesela taşrada, doğunun taşrasında o toparlayıcılıklarının olduğunu düşünüyorum. Ama genel olarak halkın da artık daha bilinçli hal alması gerektiğini düşünüyorum. Böyle hani artık bu mele ile ben iletişimimi bununla değil de ben biraz bir deneyeyim bakayım din benden ne istiyor, ben diğer toplumlardan, insanlardan ne istiyorum. Böyle bir bakış açısı kazanması gerektiğini de düşünüyorum. Bunların işte hem o halkın bilinçlenmesini engelleyici bir rolü var buna ket vuruyorlar anladığım kadarıyla hem de aslında toparlayıcı bir rolleri de var. Çünkü hala kan davalarının anlaşmazlıkların devam ettiği yerler var. O anlamda başarılı da oluyorlar. Yeri geldiğinde işte bu mahkemelerden şundan bundan daha toparlayıcı bir rolü olduğunu da görüyoruz, gözlemleyebiliyoruz. Öyle şey iki kutuplu bir şey var.

Şeyh, mele, seyda gibi dinî aktörlerin bir anlamda kültürün devamlılığı açısından katılımcı ifadelerinin

bazılarında olumlu bir yaklaşım olsa da çoğunluğun söylemlerinde bunlar eleştirilerin odağı olmuşlardır. Bu anlamda dinsel bireycilikte dinin özelleşmesinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu eğilim güçlü bir otorite karşısında kuşkuculuğu içermektedir. Burada dinî otoriteden ziyade birey kendi duyguları ve hislerinin gerçekliğini kendisi yaratır. Gerçeğe giden yol üzerinde olma düşüncesi her şeyin doğru cevabını bulma anlayışından daha değerli görülmektedir. Böylece birey inançla ilgili içerikleri dikte eden dinî liderlerin otoritesine karşı çıkar (Furseth ve Repstad, 2020: 221).

Katılımcıların buraya kadar olan söz konusu ifadelerinde cemaat, tarikat, DİB ve din adamları gibi toplumda dinî temsiliyetin kurumsal yönünü oluşturan yapıların Kürt dinsel bireyciliğinin eleştirel boyutunu nasıl oluşturduğu ortaya konmaktadır. Dolayısıyla burada kurumsal dinle alakalı olmayan ve maneviyatın anlam verdiği bireysel bir dindarlıktan bahsedilebilir (Yapıcı, 2012: 4). Elbette ki eleştireliliğin oluşmasını sağlayan çeşitli nedenler sıralanabilir. Örneğin eğitim, kentleşme bunlardandır. Yukarıda ele alınan düşünceleri ifade eden bireylerin çoğu eğitilmiş bireylerdir. Zaten kendi ifadelerinde de daha bilinçli bir dindar olmak için eğitimin gerekli olduğu ve özellikle bölgede etkinliği olan mele, şeyh ve seydaların otoriterliğinin bu şekilde zayıflayacağını belirtmektedirler. Burada kastedilen eğitimin sadece resmi eğitim olmadığı da açıktır. Diğer taraftan bu bireylerin tümü kentlerde yaşamaktadırlar. Kentlerin büyük ya da küçük olması tonlamaların farklılığına etki etse de özellikle yukarıda sayılan yapılar üzerinden düşünce farklılıklarının görülebileceği söylenemez. Yaşanılan mekânların büyük ya da küçük olması şeklindeki farklılığın etkinliği daha spesifik konularda karşılaşılacak bir durum olmaktadır. Kısacası bir grubun büyüklüğü, mekânsal konumlanmalar ve sosyal mesafeler sosyal etkileşimlerin yoğunluğunu ve ölçeğini belirlemektedir (Malešević, 2019: 22). Yani Kürt dinsel bireyciliğinde eğitim ve kentleşme gibi olgular etkili olmakla birlikte kendine özgü olan boyutu başka etkenlerde de aranmalıdır. Örneğin etnik kimlik burada önemli bir faktör olarak dile getirilebilir.

### **Kürt Dinsel Bireyciliğinde Etnik Kimlik**

Fredrik Barth, etnisiteyi bir grubu diğer gruplardan ayıran kültürel çeşitlilik anlamından çok o farklılığı ortaya koyan ve bunu sosyolojik açıdan anlamlı kılan sosyal gruplarla etkileşim şeklinde ele almaktadır (Malešević, 2019: 3; Brubaker, 2009: 29). Bu anlamda Barth, eserinde “sınır” kavramına yer vermektedir. Ona göre etnik gruplar kendilerine özgü niteliklerle tanımlandıklarında süreklilik kazanırlar. Bu süreklilik ise sınırlarla korunmalıdır. Barth’a göre zaman içerisinde kültürel çerçeve değişebilir (Barth, 2001: 17-18).<sup>13</sup> Ancak gruplar arası farklılıkları sürdüren sınırlardır. Dolayısıyla ona göre toplumsal süreç içerisinde oluşan farklılıklar, bir etnik gruba aidiyeti belirlemektedir. Barth böylece etnisiteyi, üyelerinin kendilerinin tanımladığı ve bu açıdan kendilerine atfettikleri özellikler neticesinde kendilerini *ötekiden* ayıran grup şeklinde tanımlamaktadır.<sup>14</sup> Ona göre etnik inşa tam da burada oluşmaktadır. Yani etnik inşa *ötekiyle* ilişki ve etkileşimle mümkün olmaktadır. Kültürel

13 Fenton da (2001: 14) etnisiteyi bir süreç olarak bireylerin kolektif veya bireysel açıdan toplumsal yaşamlarında etraflarına çektikleri hareketli sınırlar ve kimlikler olarak algılamak gerektiğini belirtmiştir.

14 “Karşıtlık üzerine düşünme eğiliminin toplum bilimlerdeki görünümünden birisi, her toplulukta dolayısıyla ulusal toplulukta da görülen “biz” ve “onlar” ayrımıdır. Her toplum kimliğini savunmaya ya da karşı-saldırıya yönelik belli eğilimleri nasıl taşıdığı içinde bu ikicil karşıtlıktan anlamak olanaklı. “Biz” tam da “onlar”ın ya da “onlar” tam da “biz”im imgesel karşıtıdır. Topluluğun öz kimliği ve tutarlılığını ortaya koyup kendi içindeki dayanışma ve duygusal güvenliği sağlama alması için bu imgesel-düşsel karşıtlığa ihtiyacı vardır” (Topal, 2003: 73).

özellikler burada objektif farklılıklar olmaktan ziyade sosyal aktörlerin onlara önem atfettikleri niteliklerdir (Serdar, 2015: 97). Başka bir ifade ile etnisite, kültüre temel olan ilişkişel bir değişken olarak ele alındığında anlamlı olmaktadır (Aksoy, 2013: 7).

Rogers Brubaker'e (2009: 29) göre de etnik sınırlar ilk olarak sosyal aktörler arasındaki kategorik biz-onlar ayırımında ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak bu ayırım aracılığıyla etkileşimin, bireylerin ne tür sosyal ilişkilere etkileşime girebileceğine yönelik bir dizi bilgi ve yasaklamalar yoluyla yönlendirilmesi sonucunda sınırlar aktifleşir. Ona göre kültürel farklılaşmanın geniş evreninde etnik farklılığın sadece birkaç işaretinin seçilmesi yeterlidir. Çünkü etnik sınırlar, kültürel farklılıkların yokluğunda korunabileceği gibi farklılıkların yoğun olduğu heterojen kültürel ortamlarla da uyumlu olarak varlığını sürdürebilir. Buna göre Brubaker etnisitenin (ayrıca ırk ve ulus da) dünyayı algılama ve yorumlama ve temsil etme yolu olduğunu ifade eder. Yani bunlar dünyadaki şeyler değildir. Tersine bunlar dünyaya bakış tarzlarıdır. Ona göre bunlar etkinleştirilmiş görme/görmezden gelme, yorumlama/yanlış yorumlama, sonuç çıkarma/yanlış anlama, hatırlama/unutma yollarını içermektedir. Yine bunlar etnik yönelimli çerçeveleri, şemaları, anlatıları ve onları harekete geçiren söylemleri ya da özellikle medya tarafından üretilen durumsal ipuçlarını içerirler. Brubaker'e (2004: 17-18; 2009: 32) göre etnisite (ırk ve ulus da) önemli arka plan bilgilerini içerir. Bu arka plan bilgiler nesnelere, insanları, yerleri, eylemleri veya durumları etnik (ırksal ya da ulusal) olarak işaretlenmiş veya tanımlanmış olarak tanınan ve deneyimlenen, uygulamalarda gömülü olan bilgilerdir. Bu arka plan bilgiler makro düzeyde olan sonuçları mikro düzeydeki süreçlerle ilişkilendirmede bireye yardımcı olabilirler.

Brubaker burada etnisitenin ne olduğu sorusundan çok onun nasıl çalıştığını ön plana çıkararak etnisitenin dinamik ve süreçsel bir olgu olduğuna dikkat çekmektedir. Konu itibarıyla düşünüldüğünde Kürt kimliğinin önemli bir bileşeni olan etnisite, hem sınırları inşa etme hem de bir dünya görüşü oluşturma anlamında dinamik ve süreçsel özelliğini ortaya koymaktadır. Nitekim bunu katılımcıların dinsel yapı, kurum ve aktörleri değerlendirirken onların Kürt kimliğine, Kürt haklarına ve Kürtlerin yaşadıkları olumsuz olaylara yönelik ortaya koydukları tavır ve yaklaşımları eleştirmelerinde bulmak mümkündür. Bu anlamda etnisite Kürt dinsel bireyciliğinin önemli bir hareket ettiricisi konumunda yer almaktadır.

Bunoktada bireylerdeki duygusal kırılmaların önemli derecede etkileri olduğu gözlemlenebilmektedir. Duygusal kırılmaların önemli bir sebebi varlık meselesi ve kendini gerçekleştirme olarak yorumlanan etnik kimliğin (Kürt kimliğinin) bireyler açısından cemaat, tarikat gibi ortamlarda bir alan bulamaması bu açıdan duygusal kırılmaları ortaya çıkarmaktadır. Bunun yanında yine katılımcıların ifade ve değerlendirmeleri düşünüldüğünde siyasal alanda oluşan eylemlerin ya da politikaların bir sonucu olarak mağduriyetlerin meydana gelmesi neticesinde yine aynı kurumsal yapıların bu mağduriyetlere yönelik olarak takındıkları tavırlar da duygusal kırılmaların bir sebebi olmaktadır. Diğer yandan Kürt meselesinin toplum ve Kürt bireyler için sürekli bir kaygı ve çözülmez bir düğüm şeklinde devamlı olarak gündemde olması katılımcıların izah ettiği biçimde bahsedilen dini otoriteler ve kurumların bu meseleden kaçınmaları ya da onu gündemlerine almamaları da diğer bir neden olarak dikkat çekmektedir. Örneğin daha genç katılımcılarda rastlanabilecek bir yorum olan "ayrı dinlere mensubuz" şeklindeki düşünce dinî kurum ve yapıların Kürt meselesine yaklaşım tarzlarına binaen

meydana gelen duygusal kırılmaların bir sonucu olabilmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla bu türden bir manzara ile karşı karşıya olan dindar Kürt birey varlığının bir parçası olarak gördüğü boyutları ve dinselliği bir araya getirdiğinde ortaya bireyci bir anlayış çıkabilmekte ve böylece etnik-dinsel inşa da mümkün olabilmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında etnik kimlik vurgusunun eleştirel-tepkisel bir mekanizma rolünü üstlendiği düşünülebilir.

Bu açıdan ele alındığında katılımcılar tarihsel süreçteki rollerini de göz önüne aldıkları için en fazla eleştiri ve tepkiyi tarikatlar ve din adamlarına yöneltmişlerdir. Bu iki dini yapının önceki dönemlerde hem Kürt meselesi hem de Kürt kültürünün iletilmesi anlamında otorite yapıları oldukları katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Zaten Kürt kimliğinin gelişimi üzerine yapılan literatürdeki değerlendirmeler de bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Dolayısıyla katılımcıların bu yapıları yönelik eleştiri-tepkileri dikkat çekici olmaktadır. Örneğin Hayrettin (2019) Kürt milliyetçiliğinin taşıyıcısı olan bu yapıları pasif olarak şöyle açıklamıştır:

Tarihsel süreçte tarikatların Kürt toplumuna faydaları çok olmuştur. Mesela Kürt milliyetçi duyarlılığın geliştiği mekânlardan bir tanesi de dergâhlardır, tekkelerdir. Hatta Kürt ayaklanmasına katılan bazı Kürt önderlerin de tarikatlardan çıkmış kişiler olduğunu biliyoruz. İşte Şeyh Said olsun Şeyh Ubeydullah Nehri olsun yani medrese kökenli tarikatlarla bir şekilde irtibatlı olan kişilerdir. Yani tarihsel süreçte faydaları olmuştur. ...Yani süreç içerisinde Kemalist modernleşme dediğimiz olgu tarikatları bu hale getirdi. Tarikatlara karşı sert karşı çıkış pasifize etti Türk tarikatlarını. Türk tarikatların bu hali Kürt tarikatlarına yansdı.

Kürtler ve Kürt meselesi söz konusu olduğunda bu yapıların taşıyıcı olma rollerinin değiştiği görüşü Cemal'in (2018) de dile getirdiği bir düşünce olmuştur. Bu anlamda ona göre bu yapılar işlevsizleştirilmişlerdir ve Kürt meselesine de oldukça uzaktırlar. Cemal'e göre bu yapılar tersine Kürt meselesine yönelimi "*depolize etmek üzere*" bir işlev de görüyor olabilirler. Seyfeddin de (2019) bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

Aslında bir noktada Kürt toplumunun büyük bir kısmı için böyleydi. Yani bilinçliydi. Yani olumlu katkıları oldu. Kültürün devam ettirilmesi noktasında, inancın devam ettirilmesi noktasında, kültürle inancın bütünleşmesi noktasında çok faydaları oldu tarikatın. Ama daha sonra ideolojileştirme boyutu ortaya çıkınca son zamanlarda özellikle maalesef sanki daha çok negatif etkileri vardır.

Yukarıda ifade edildiği üzere dini anlamda eleştirilen ve "*devlet yönelimli gruplar*" olarak yorumlanan cemaatler aynı şekilde Kürtlere yönelik tavırları neticesinde de eleştirilmektedir. Kendisinin dini grupları Kürt meselesini gündemlerinde tutup tutmama kıstasına göre ayırdığını

---

15 Roboski olayı katılımcıların duygusal kırılmaları sebebiyet veren olaylara yönelik verilen önemli bir örnektir. Aslında bu olay için 2000'lerden sonra oluşan duygusal kırılmaları başlatan olay yorumu bile yapılabilir. Çünkü çoğu katılımcı oluşan güvensizlik ve duygusal uzaklaşmalara ilk örnek olarak bu olayı vermişlerdir. Bu olay dindar Kürt yazarlarca Kürtlerin gerçekten farklı bir millet olduğunu ortaya koyan bir olay olarak bahsetmektedir. Bu yazılarda da duygusal kırılmanın boyutları anlaşılabilir. Örneğin Çevik (2019: 4) şöyle yazmıştır: "Kesên behsa heq u hiqûqê dîkin, mislimanên ku behsa biratiyê û ummetê dîkin ji van meseleyên Kurdan re kerr û lal in. ... Bi van herdu zilên xeddar jî bi me baştir aşîkar bu ku dindar, çep, rast welhasil ekseriyeta xelê vî welatî dile wan ji êşa me re sar e. Li vi welatî mirina Tirkan û Kurdan jî ne weke hev e. Rayedar bi mirina Kurdan biqasî mirinên xelkên din naêşin. ..." ["Haktan ve hukuktan bahsedenler, kardeşlik ve ümmetten dem vuranlar, Kürtlerin meselelerine dilsizdirler. ... Bu iki gaddar zulümde bizim için apaçık ortaya çıktı ki dindar, solcu, sağcı velhasil bu ülkenin kahir ekseriyetinin yüreği bizim acımızı hissetmiyor. Bu memlekette Türklerin ve Kürtlerin ölümü eşit değildir. Yetkililer başkalarının ölümünde hissettikleri acıyı Kürtlerin ölümünde hissetmezler. ..."].

belirten Hevi (2019) Nur cemaati özelinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bugün hali hazır da öyle bir grup yok. Belki hani bir Zehra grubu Kürt kimliğini de tanıyan bununla ilgili hassasiyetlerini de dile getiren ama onun dışında diğer tarikatlar, gruplar biraz daha din ve dünya işini işte birbirinden ayıran çok fazla işte tırnak içerisinde etliye sütlüye karışmaksızın sadece işte ibadeti ve yine tırnak içerisinde imanını kurtarmaya dönük bir tarzları var diyelim... Ya ben hani Nurculuk da şey Kürtlerle Türkler arasında çok farklı yorumlandı. Kürtlerin arasında mesela bir kolunun bugün Kürt kimliğine çok katkı yaptığını düşünüyorum. İşte Zehra Vakfı'nın mesela bugün işte yayınladıkları kitaplar hem cesaret isteyen bir şey hem Kürt kültürüne vesair katkı sunan, diline de katkı sunan bir niteliği var. Dolayısıyla şey yapıyorum önemsiyorum. Ama işte bu işte diyelim kırk kol varsa bunun bir kolu böyle.

“*Samimiyet*” kavramı, Kürt meselesini gündemlerine alma durumuna göre cemaatlerin derecelendirilmesinde kullanılan bir ifadedir. Bu diğer yandan Kürt cemaatler-Türk cemaatler ayırımının da bir betimlemesi şeklinde de kendini göstermektedir. Yine Nurcular örneğinde Hayrettin (2019) Türk Nurcular-Kürt Nurcular şeklinde bir ayırımı gitmiştir. Ona göre Kürt cemaatleri gündemlerinin bir bölümünü Kürt meselesine ayırdıkları için “*daha samimi*” görünmektedirler. Buna benzer ayırımla katılımcıların bazıları Nur hareketini genel manada din ve milliyetçiliğin iç içe olduğu ya da Türk egemenliğinin ağır bastığı bir yapı olarak ele almalarına rağmen bu hareketin iki kolu olarak nitelenen Zehra ve Med Zehra cemaatlerini – ayrılıkçı olarak değerlendirilmemekle beraber- Kürtler ve Kürt kültürüyle ilgili olmaları nedeniyle samimi olarak nitelendirilmişlerdir. Bu da katılımcılarda dinî yapıların bütünlüklü bir yapı olarak görülmelerinin ancak onların gündemlerinde Kürt meselesine yer vermeleri gerektiği gibi bir görüşün varlığını göstermektedir. Çünkü katılımcı görüşlerinde din, hak ve hakkaniyet temelinde kendini ortaya koyan bir olgu olarak dile getirilmiştir. Bu düşüncenin sonucunda katılımcı ifadeleri dinî yapıların mağduriyetleri ortada olan Kürtleri görmezden gelmeyen bir anlayışla dini söylemlerini ortaya koymaları gerektiği şeklinde olmuştur. Böylece dinî yapıların bu çerçevede dindarlıktaki samimiyetlerini göstermiş olacağı düşünülmektedir.

Din adamları konusunda daha önceden ifade edildiği üzere bu aktörler üzerinde devlet müdahalesinin etkinliğinden kaynaklı rol değişimleri şeklindeki katılımcı anlayışı Kürtler ve Kürt meselesi söz konusu edilirken daha belirgin bir biçim almıştır. Örneğin Azad (2019) din adamı rolündeki şeyh, mele, seyda ve seyyidlerin pasifize olduklarını belirterek onları “*toplumu kandıran alimler*” şeklinde tanımlamıştır. Hevi de (2019) şunları söylemiştir:

Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu günden beri özellikle Kürtlerin okuyan, düşünen, toplumu yönlendirebilen aydınlarına dönük müdahaleleri olmuştur. İşte İstiklal mahkemelerinde yargılanan, idam edilen, hapse atılan vesair. Ben dolayısıyla Kürt toplumunun şu şartlarda işte çok entelektüel, birikimli toplumu yönlendirme kabiliyeti olan bir seydanın, melenin kalmış olduğunu düşünmüyorum. Etkileri var mevcutların. Ama çok nitelikli olduklarını düşünmüyorum.

Ancak şeyh, mele, seyda ve seyyidlere yönelik yukarıda ifade edilen bir yönüyle olumlu yaklaşımın burada da söz konusu edildiği Hevi'nin son cümlelerinde dile getirilmiştir. Aynı şekilde Ruken (2020) de bu aktörleri toplumun seküler olmayan kesimi, kültürün devam ettiricileri şeklinde –Hevi (2019) gibi onları niteliksel olarak yetkin görmese de- betimlemiştir. Özellikle Kürtçe kaynakların okunabilmesine aracılık etmeleri ve buna süreklilik kazandırmaları bu anlamda din adamlarına pozitif yaklaşılmasına olanak sağlayan bir özellik olarak ön plana çıkarılmıştır. Burada görüleceği üzere her ne kadar etnik kimlik çerçevesinde tepkisel bir değerlendirilmeye tabi tutulsa da Kürt toplumunda önemli dinsel

bir rol oynayan mele, şeyh ve seydalar yine dinî metinlerin Kürtçe kaynaklardan okunması, böylece dinî mesajın kendileri tarafından Kürtçe iletilmesi meselesi çerçevesinde olumlanmaktadır. Yukarıda ifade edilen dinî aktörlere yönelik ikili yaklaşımın bir boyutu olarak ifade edilen kültürel olanın sürdürülmesinden ne kastedildiği de burada belirlenmiş olmaktadır. O da Kürt etnik kimliğinin önemli bir parçası olan Kürtçenin şeyh, mele ve seydalar aracılığıyla varlığını devam ettirebilmesidir. Örneğin Seyfeddin (2019) Kürt etnik yapısının sürdürülmesi konusunda din adamlarının bu çerçevede Kürt toplumuna katkısının olduğunu belirtmiştir:

Bence bunların bugüne kadar çok olumlu bir etkileri oldu. Çünkü özellikle Kürt kültürünün ondan sonra sosyal yapısının ve etnik yapısının devam ettirilmesi noktasında çok olumlu yönleri vardır ve bunun muhafaza edilmesi konusunda da tabii ki bunun muhafaza edilmesi burası çok önemli bir noktadır. Çünkü modern milliyetçilik kavramını başlatan onlardır. Kürtler arasında. Ve bunu ciddi bir şekilde müdafaa eden muhafaza etmeye çalışan ve bunun için de hayatlarını feda edenler gene bu aktörlerdir. Yani son zamanlarda son 30-40 yıldır belki de daha çok çağdaş demiyeceğim çünkü nihayetinde mollalık da şeyhlik de kendi çağına göre kendini geliştirmiş olan bir şeydir fakat Batı yöntemindeki mücadele yöntemini tercih edenler 30-40 yıllık bir geçmişleri vardır Kürtler arasında. Bundan önce bugüne kadar getiren bu kadar sağlam bir şekilde bize aktaranlar tamamen o aktörlerdi. Dolayısıyla bunu da küçümsemek lazım (Seyfeddin, 2019).

Kürtçe bilen, bir yönüyle Kürt kültürüne katkı sağlayan bireyler olarak düşünülen melelerin DİB'in bir uygulamasıyla resmi imam niteliği kazanmaları katılımcıların bu kurumu eleştirmelerine de neden olmuştur. Bu politikaya yönelik katılımcı eleştiri ve tepkinlerinin içeriği "*samimiyetsizlik*", "*Diyanet ideolojik bir kurum olduğundan mele politikasının devlet eksenli ve yapmacık olması*" ya da "*Kürtleri etnik kimliklerinden uzaklaştırma çabası*" şeklinde özetlenebilir. Örneğin Hüseyin (2018) bu politikayı "*Kürtçe bilen ama Türk gibi düşünen hocalar oluşturmak niyetiyle samimiyetsiz bir girişim*" olarak yorumlamıştır. Ali (2018) de bu çerçevede "*devletin ideolojik bir aygıtı*" olması nedeniyle DİB'in değil devletin burada neyden bahsettiğini konuşmak gerektiğini belirterek mele politikasının olumsuzluğunu vurgulamıştır. O, bu düşüncesini Aleviler ve bunun gibi bazı örnekleri dile getirerek "*muhalif organizasyonları maşa bağladığımızda onları tatmin edersiniz*" şeklinde aktarmıştır. Ali (2018) mele politikasını "*Kürtleri Müslüman kardeşi olarak gören ve Kürtlerin ulusal hareketlerini tasfiye ederek insan yerine konacağını gösteren bir uygulama*" şeklinde tanımlamıştır. Azad (2019) ise bu şekilde Kürtlerin dinen kandırılmaya çalışıldığını belirtmiştir:

Valla kendi açılarından faydalı yani Kürt toplumu için değildi. Kendi bekaları için düşündüler. Onu da başaramadılar. Yani şöyle dinle kandırmaya çalıştılar. Sanki ümmetiz de ümmetin çerçevesini çizmeden Kürtlerin içindeki o kanaat önderlerini Kürtleri tarih boyunca böyle kandırdılar artık kandıramıyorlar. Yanlış yaptılar. Ha kendileri kârimız olur diye yaptılar ama başaramadılar (Azad, 2019).

Aslında yaşadığı bölgede medreselerdeki meleleri ve seydaları düşünerek bunların gündelik hayatlarını idame ettirmek için ihtiyaç duydukları ekonomik imkânları ifade eden Sait'e (2018) göre DİB'in bu tür uygulamaları desteklenebilir. Örneğin Ömer (2020) de ekonomik boyutlu düşünerek toplumsal şartlar çerçevesinde böyle bir projenin iyi ama sonuç itibarıyla bireysel kimliği işlevsizleştirdiğini anlatmıştır. Böyle bir projenin insanları işlevsizleştirmesi yanında toplumun yönlendirilmesine hizmet ettiği için saptırma görevi de üstlendiği yine katılımcılar tarafından vurgulanmıştır. Nitekim Seyfeddin (2019) yanlış kişiler tarafından yönetilen bir kurumun yanlış politikalar ürettiğini belirtmiştir. Ona göre bu açıdan mele politikası melelerin DİB çizgisinde (burada

kastedilen DİB çizgisi, yukarıyla bağlantılı olarak katılımcıların ifade ettiği devletin din söylemi) organize edilme çabası olmaktadır.

Buraya kadarki katılımcı ifadeleri düşünüldüğünde Kürt dinsel bireyciliğinin farklı boyutlarının olduğu görülmektedir. Ağçoban da (2020: 132) çalışmasında Müslüman toplumlarındaki dinsel bireyciliğinin farklı boyutlarını ortaya koymuştur. Ona göre Müslüman toplumlarında dinsel bireyciliği oluşturan unsurun farklılığı nedeniyle Batı toplumlarındakine benzemeyen bir bireycilik oluşmuştur. Ağçoban Batı toplumlarındaki bireyciliğin Tanrı ile birey durumu üzerinden oluştuğunu ifade ederek Müslüman toplumlarında ise metinden hareketle inşa edildiğini belirtmiştir. Bu dinsel bireycilik örneğinde birey metinden aldığı kendisi yorumlayarak sonuca varmaktadır. Buna dayanarak Ağçoban (2020: 132) Müslüman toplumlarda dinsel bireycilik biçimi için üç tipoloji geliştirmiştir. Bunlardan birincisi metni başka bir metinle açıklamaya çalışan *Modernist Selefiler* iken ikincisi ulaştıkları sonuçların metne dâhil olduğunu akıllarıyla ispatlamaya çalışan *Modernistlerdir*. Üçüncüsü ise metne esastan giriş yapmak yerine içinde sakladığı hakikatin yatay konumlamasını ifade eden *Postmodern* bireyciliktir.

Ağçoban'ın dile getirdiği metinden hareketle oluşan bireyciliğin bir örneğinin Kürt dinsel bireyciliğinde görmek mümkündür. Katılımcıların kimlikli olarak kendilerini tanımlama biçimleri (*dindar Kürt, Kürt dindar, Sadece Kürt, Müslüman* gibi), ortaya koydukları dinsel tasavvurları ve burada özellikle ortaya konan kurumsal dini yapılaraya yönelik eleştiri ve tepkileri genel anlamda dini metinlerden hareketle ortaya konmuştur. Örneğin Kürt kimliği konusunda olduğu gibi ayetlerden yola çıkarak dinsel ve etnik farklılıkların var olabileceği düşüncesi dile getirilmiştir. Aynı yerden hareketle bu bireyler demokrasi düşüncesinin olumluluğuna inandıklarını belirtmişlerdir. Bu anlamda Kürt dinsel bireyciliğinin kısmen Ağçoban'ın oluşturduğu postmodernist bireycilik şeklindeki tipolojik çerçevede yer aldığı söylenebilir. Ağçoban'a göre (2020: 139) postmodernist bireyselleşmede hiyerarşiler ile bireysellik arasında ters bir orantı söz konusudur. Yani birey üzerinde araçlara dayalı hiyerarşi arttığında bireysellik azalırken tersi durumda bireysellik artmaktadır. Başka bir ifadeyle hiyerarşiler azaldıkça kolektiflik azalmaktadır. Nitekim yukarıdan beri dinî kurum ve yapılaraya yönelik eleştiriler Kürt dinsel bireyciliğinde bu tür araçlardan çok bireylerin dünyasında özelleşen bir dindarlığın oluştuğunu göstermektedir.

Ancak bu ve buna benzer tipolojilerin dindar Kürt bireyciliğinin özgünlüğünü tam olarak ifade ettiği söylenemez. Nitekim politikaların yanı sıra, dinî kurum yapı ve aktörlerinin özellikle etnik temelli bir eleştiriye tabi tutulduğu da yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bireycilik konusunda dindar Kürt birey için bir tipoloji önerisi yapılacaksa bu da etnik dinsel bireycilik şeklinde olabilir. Bu dinsel bireycilik, kendi içerisinde barındırdığı tahayyülleri ve tasavvurları Ağçoban'ın belirttiği şekilde dinsel metinden hareketle ancak etnik kimlikle birlikte yorumlanarak oluşmaktadır. Bu anlamda Kürt dinsel bireyciliğinin Batı ve Müslüman toplumlarında görülen bireyselleşmelerin özelliklerini de içinde taşımasıyla beraber kendine özgü bir karakterde geliştiği söylenebilir. “Özgünlüğün politikası” ifadesi burada kullanışlı görünmektedir. Marshall Berman'a (2011. 281) göre “özgünlük ideali, insanların bu modern dünyada en derin tepkilerini ve bu dünyada içinde yeni bir yaşam bulma yolundaki en yoğun ümitlerini dile getirmiştir.” Buna göre Kürt dinsel bireyciliğinde -Paker ve Akçalı'nın (2012: 1442)

ifadeleriyle- bireyin dini kendine özgü bir biçimde deneyimlemesi ve bunu kendi hayatına eklememesi özgünlük politikasına uygun düşmektedir.

Kürt dinsel bireyciliğinde bireysel varoluşun özelleştirildiği dile getirilebilir. Thomas Luckmann (1979: 136) dinin bireyselleşmesi ile bireysel varoluşun özelleştirildiğini belirtmektedir. Ona göre bu anlamda bireyler tarafından yapılan tercihler toplumsal koşulların dolaylı etkisindedir ve çoğunlukla bireysel psikolojiler tarafından belirlenir. Kürt dinsel bireyciliğinde duygusal kırılmaların bu bireycilik biçiminde etkin olduğu ifade edilirken psikolojik boyut ve bunun dinin bireyselleşmesi üzerindeki etkisi düşünülmüştü. Ancak burada belirtilmesi gereken bu psikolojik belirleyicilerde Luckmann'ın belirttiği gibi toplumsal koşulların dolaylı olmaktan çok doğrudan etkileri olduğunu düşünmek gerekir. Yani Kürt dinsel bireyciliğinde hem bireysel psikoloji hem de toplumsal koşullar belirleyicidir. Nitekim etnik kimlik daha önce de ifade edildiği üzere sürekli inşayı içeren biçimde ilişkilerden, karşılaşmalardan etkilenmektedir. Kürt örneğinde politikalar ve uygulamalarla birlikte düşünüldüğünde bu bireyin deneyimlediği bir toplumsal alanın kendi bireyciliklerinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. Ünal da (2010: 8) bireyin toplumdaki ayrı bir benlik ortaya koyabilmesi için yine toplumu referans alması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre birey toplumun üzerinden kendisini inşa ederek kimliğini belirginleştirecektir.

Andreas J, Heinö'ya (2009: 297-298) göre kolektivizm ve bireycilik arasındaki denge modernleşmiş devletlerde büyük ölçüde değişmiştir. O İsveç örneğinde bireyselleşme süreçlerinin hızlanırken birçok devletin milliyetçiliğe arkasını döndüğünü belirtmiştir. Bu ülkeler çokkültürlülük/liberalizm adına birleşik bir ulusal kimlik idealini neredeyse terk etmişlerdir. Yani çeşitlilik ve bireycilik demokratik ve ilerici siyaset olarak düşünülürken asimilasyon ve milliyetçilik giderek olumsuz gelişmelerle ilişkilendirilmeye başlanmıştır.<sup>16</sup> Bu anlamda Kürt dinsel bireyciliğine bakıldığında tersine kolektif olarak yorumlanan din ve etnisitenin inşa ettiği bir kimlik olarak belirginleşmektedir. Bu ilk olarak modernlik karşıtlığı ya da modernleşememe düşüncesiyle alakalı olmayan hatta modernliğe uyum şeklinde okunabilecek bir gelişme olarak düşünülmelidir. Nitekim katılımcıların çoğu değişimi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ifade etmiş ve bu değişimin doğru anlaşılması ve ona uyulması gerektiğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan başta da ifade edildiği üzere dinsel bireycilik zaten modernliğin planlı bir sonucu olmadığı şeklinde de yorumlanmaktadır. Zaten Heinö (2009: 298), bireycilik ve ulusçuluk karşıtlığına yönelik kimlik söyleminin bireyselleştirme ve ulussuzlaştırma süreçlerini yansıttığını belirtmektedir. O bu durumun da kolektivist ve daha az bireyci olan kültürleri demokratik olarak dışlamayı içerdiğini belirtir. Kısaca ifade edilecek olursa Kürt dinsel bireyciliği inşa edilen biçimiyle Batı toplumlarından da farklılaşabilmektedir. Yani bu bireycilik biçimi kendi özel

---

16 Durkheim'in bireycilik ve milli dayanışma hakkındaki düşünceleri için bkz. Emile Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, Çev. Duygu Çenesiz, İstanbul Pinhan Yayıncılık, 2019, Durkheim bireycilik hakkındaki düşüncelerini Dreyfus vakası olarak bilinen olay üzerine kaleme almıştır. Bu olay ve Durkheim'in düşüncelerinin "milli bireycilik" kavramı özelinde bir değerlendirmesi için bkz. Engin Arıkan, "Kişilerin Haklarını Savunmak Milli Bütünlüğe Aykırı mıdır? Durkheim'in "Milli" Bireycilik Anlayışı", *GSÜHFD*, 1, (2021), 239-265. Ayrıca bireycilik, milliyetçilik, etnosentrizm ve otoriterlik arasındaki ilişkinin ele alındığı ampirik bir çalışma için bkz: Yenni Angraini vd., "The Relationships Between Individualism, Nationalism, Ethnocentrism, and Authoritarianism in Flanders: A Continuous Time-Structural Equation Modeling Approach", *Multivariate Behavioral Research*, 49:1, (2014), 41-53.



şartları ve anlamlarıyla ele alınması gerekli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.

### **Sonuç**

Din bireylere yaşadıkları topluma ve kendi yaşamlarına dair anlam vermeleri açısından önemli anlam setleri sağlamaktadır. Günümüz modern toplumlarında da din bu işlevini farklı formlarla yerine getirmektedir. Bireyin tercihi ve onun özerkliğine dayalı din anlayışı şeklindeki dinin yeni bir formu olarak adlandırılan dinsel bireycilikte bireyler dinin unsurlarını yorumlayarak onları yeniden inşa etmektedirler. Böylece bireyler kendi bakış açılarından oluşturdukları yollarla dinin toplumsal anlamını da dönüştürmektedirler.

Kürt dinsel bireyciliğini ele alan bu araştırmaya katılan kişilerde güçlü bir dinsel bireycilik yönelimi olduğu tespit edilmiştir. Bu bireycilik, etnik ve dini düşünceye göre oluşum göstermektedir. Çünkü bu bireycilik dinî kurum, yapı ve aktörlerin hem dini hem de bunların Kürt etnik kimliğine yaklaşımları açısından eleştirilmesine ve bunlara yönelik tepkiye dayanmaktadır. Buradan bireylerin özellikle sorgulayıcılık tutumlarının ön plana çıktığı söylenebilir. Bu tutumun *özerklik/özgürlük, kendini gerçekleştirme, tercih, seçicilik* gibi düşünsel dönüşümlerle desteklendiği görülmektedir.

Dinî otoritelerin kritiğine dayanan bu bireycilik diyalektik bir görünüm de sergilemektedir. Yani dini olanın dinden hareketle konumlandırılışı söz konusudur. Bu belirlenmiş bir dinî kimliğe karşı olmak ama aynı zamanda kendi kimliğini oluşturan öge ile bir uzlaşım kurmak anlamındadır. Dolayısıyla dinin öznel ve içsel bir tasavvurunun katılımcı anlayışında mevcut olduğu ifade edilebilir. Dahası bu Kürt dinsel bireyci örneğinde etnik kimlik önemli bir dinamik olarak işlev görmektedir. Katılımcıların bu nedenle dinî otoriteleri Kürt etnik kimliği ve sorunlarından uzak kalmaları açısından değerlendirildikleri görülmektedir. Bu yöndeki yaklaşımların yine dini olarak yorumlanan öznel algılamaya dayandırıldığını söylemek mümkün olmaktadır. Böylece oluşan bu etnik-dinsel bireyciliğin sonucunda kurumlardan, yapılardan ve aktörlerden oluşan “öteki” manzumesi ile karşılaşmaktadır. Bunlardan birincisi devlettir. Dinsel bireycilik açısından bakıldığında dinin devlet ideolojisi haline getirilmesi bu bireylerin kendilerini dini açıdan konumlandırabilecekleri “bir karşı uygulama” olarak görülebilir. DİB, devletin resmi ideolojisini taşıyan bir kurum olarak betimlenmekte ve dini/etnik kimliğe yaklaşımı açısından değerlendirilmektedir. Cemaat, tarikat ve dini aktörler aynı şekilde dini ideolojileştirme, onu pragmatik kullanıma uygun hale getirme ve ötekileştirme boyutları üzerinden ele alınmakta ve bu halleriyle dini açıdan zararlı olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca onların Kürt etnik kimliği ve sorunlarından uzak kalmaları açısından değerlendirildikleri de görülmektedir.

Din adamlarına yönelik olarak her ne kadar tepkisel/eleştirel bir duruş belirtilse de bir boyutuyla bu şahısların Kürt toplumu içindeki varlıklarının sürekliliği ve Kürt kültürüne katkı yaptıkları fikri Kürt toplumundaki etnisite-din birlikteliğinin ve bu birlikteliğin oluşturduğu sürekliliğin katılımcılar tarafından göz önünde bulundurulduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren düşünüldüğünde Kürt etnik kimlik talebinin din adamlarının önderliğinde ve dinî bir formla dile getirildiğini burada hatırlatmak konuyu açıklığa kavuşturabilir. Dinin, etnik kültürel sosyal yapının devam ettirilmesinde yapıcı bir rolü olduğu vurgusu katılımcı düşüncelerinin arka planında dile getirilmektedir. Dinin bu rolünün ilgili din adamlarınca ya da dinî gruplarca terk edilmesi tepkiselliğe

neden olmuştur. Dolayısıyla katılımcıların gözüyle bakıldığında dinin etnik kimliğe süreklilik katan bir yapı olarak yorumlanması olanaklı görünmektedir.

Kürt dinsel bireyciliğinde etnisite ve bireycilik arasında ilişkinin önemli ölçüde yüksek olduğu görülmektedir. Bu kolektif bir yapıya daha yatkın bir toplum olarak tanımlanan Türk toplumu karşısında dikkat çekici bir sonuç olmaktadır. Bu, en azından kolektif yönelimli toplumlarda kendine özgü bireyciliklerin olabileceği fikrini desteklemektedir. Yani bireyciliğin ya da dinsel bireyciliğin bağlamlara göre değişecek bir tarzda gelişebileceği söylenebilir.

Böylece konu çerçevesinde bakıldığında dinsel kurumlarla etkileşimin azaldığı ve bunun sonucunda bireysel bir dindarlığın etnik kimlik temelli olarak bireylerdeki düşünsel/eylemsel yansımaları da oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dindar Kürt bireyin dinsel bireyciliğini sadece eleştiri ve tepkilere bağlı olarak yorumlamak yeterli değildir. Burada özellikle dinin yeniden yorumlanmasının belirli süreç ve bilinçlenmeyle alakalı olduğu da ifade edilmelidir. Yani din bireysel bir deneyim olarak sürdürülmekle birlikte aynı zamanda etnik farklılıkların anlamı, doğası ve bunların nasıl incelenmesi gerektiği konusunda muhatabı düşünmeye zorlamaktadır.

### **Kaynakça**

- Ağçoban, S. (2020), "İslam'da Bireyselleşme'nin Teorisini Yazmak Ne Kadar Mümkün?", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, 132-146.
- Aksoy, E. B. (2013), *Cizre Örneğinde Etnisite İçi Karşılaşma Biçimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara
- Ali, (2018), Ankara'da 05.07.2018 tarihli görüşme,
- Angraini, Y., Toharudin, T., Folmer, H., Oud J. H. L. (2014), "The Relationships between Individualism, Nationalism, Ethnocentrism, and Authoritarianism in Flanders: A Continuous Time-Structural Equation Modeling Approach", *Multivariate Behavioral Research*, 49: 1, 41-53.
- Arıkan, E. (2021), "Kişilerin Haklarını Savunmak Milli Bütünlüğe Aykırı mıdır? Durkheim'in "Milli" Bireycilik Anlayışı", *GSÜHFD*, 1, 239-265.
- Arvas, H. (2022). *Kur'an'da Nübüvvet Teolojisi*, Ankara: İlahiyat Yayınları
- Asya, (2019), Ankara'da 05.05.2019 tarihli görüşme.
- Aydınalp, H. (2019), "Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: "Özerk Dünyevileşmeler"", *Sekülerleşme Tartışmaları*, M. Ali Kirman-Volkan Ertit (Ed.), Ankara: Kadim Yayınları, 153-196.
- Azad, (2019), Bitlis'te 29.08.2019 tarihli görüşme
- Barth, F. (2001), *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Ayhan Kaya-Seda Gürkan (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları
- Batur, B. (2020), "Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı:3, 96-106.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., Tipton, S. M. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press
- Brubaker, R. (2004), *Ethnicity Without Groups*, United State: Library of Congress Catalogin –in- Publication Data \_\_\_\_\_ (2009), "Ethnicity, Race and Nationalism", *Annual Review of Sociology*, 35, 21-42.
- Bucuka, Y. (2022), "Dini Brikolaj: Dini Bağlılıkta Yeni Bir Form", *Din Sosyolojisi Araştırmaları*, Cilt: 2, Sayı: 3, 118-132.
- Burns, R. B. (2018) , *Introduction to Reserach Methods*, London: New Delhi Publications
- Cemal, (2018), Hakkari'de 11.05.2018 tarihli görüşme.
- Çakmak, Y.-Şur, T. (2018), *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Çevik, S. (2019), "Ji Zilmê re Bêdengmayin Ji Zilm e" *Nûbihar*, Cıld 15, 3-5.
- Durkheim, E. (2019), *Ahlak ve Toplum*, Duygu Çenesiz (Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Ergün, D. (1991), *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, İstanbul: Gerçek Yayınları
- Fenton, S. (2001), *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, Nihat Şad (Çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi
- Furseth, I.-Repstad P. (2020), *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp (Çev.), Ankara: Atif Yayınları
- Gültekin, N.-Sığrı, Ü. (2007), "Bir Kültür Boyutu Olarak "Bireycilik-Ortaklaşa Davranışçılık" ve Örgütsel Kültüre Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi İ.İ.B.F Dergisi*, Cilt: XXIII, Sayı: 2, 273-286.
- Günerigök, M. (2017), "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik Ve Kimlik", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 36, 225-247.
- Hayrettin, 2019, Bitlis'te 27.09.2019 tarihli görüşme
- Heinö, A. J. (2009), "Democracy Between Collectivism and Individualism. De-Nationalisation and Individualisation in Swedish National Identity", *International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie*, Vol: 19, No: 2, 297-314.

- Hervieu-Léger, D. (2003), "Individualism, The Validation of Faith and The Social Nature of Religion in Modernity", *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Richard K. Fenn, Blackwell Publishing (Ed.), 161-176,
- Hevi, (2019), Ankara'da 24.01.2019 tarihli görüşme.
- Hülya, (2019), Ankara'da 05.05.2019 tarihli görüşme.
- Hüseyin, (2018), Ankara'da 10.08.2018 tarihli görüşme.
- Karadayı, F. (2021), "Sosyo-Tarihsel Yaklaşım ile Kültürel Psikoloji", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 8, Sayı 8, 89-218.
- Kıral, B. (2021), "Nitel araştırmalarda Fenomenoloji Deseni: Türleri ve Araştırma Süreci", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 4, 92-103.
- Kıran, İ (2021), "Aristokrat Kürt Aileler: Küfreviler", *Kurdiyat*, Sayı 4, 81-104
- Kızılgeçit, M. (2016), "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 43, 2480-2495.
- Lukes, S. (1995), *Bireycilik*, İsmail Serin (Çev.), Ankara: Ark Yayınları
- Luckmann, T. (1979), "The Structural Conditions Of Religious Consciousness In Modern Societies", *Japanese Journal Of Religious Studies*, 121-137.
- Malešević. S. (2019), *Etnik Sosyoloji*, Tuğça Poyraz Tacoğlu-Abdurrahim Güler (Çev.), Ankara: Nobel Yayınları
- Markus, H. R.– Kitayama, S. (1991), "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation", *Psychological Review*, Vol. 98, No. 2, 224-253.
- Mcclay, W. M. (2001), "Individualism and Its Discontents", *The Virginia Quarterly Review*, Vol. 77, No. 3, 391-405.
- Mehmet, (2019), Van'da 05.09.2019 tarihli görüşme.
- Ömer, (2020), Ankara'da 12.03.2020 tarihli görüşme.
- Paker, K. O. – Akçalı, S. İ. (2012), "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 11(4), 1440-1459.
- Pişkin, M. (2018), "Bireyselleşme ve Din", *İslam ve Modernlik*, Mustafa Tekin (Ed.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 101-125.
- Roof, W. C. (1999), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press
- Ruken, (2020), Ankara'da 23.01.2020 tarihli görüşme.
- Sait, (2018) Hakkari'de 12.05.2018 tarihli görüşme.
- Saroglou, V. (2006), "Religious Bricolage as a Psychological Reality: Limits, Structures and Dynamics", *Social Compass*, 53/1, 109-115.
- Serdar, A. (2015), "Yerel ve Ulusal Ölçekte Etnik Sınırların Yeniden İnşası Dil, Hafıza Kültür", *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 93-134.
- Seyfeddin, (2019) Ankara'da 11.07.2019 tarihli görüşme
- Smith, J. A.- Osborn, M. (2003), "Interpretative Phenomenological Analysis", *Qualitative Psychology: A Practical Guide To Research Methods*, Jonathan A. Smith (Ed.), Los Angeles: Sage, 51-80.
- Şeker, F. M.(2007), *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, İstanbul: Dergah Yayınları
- Toker, İ. (2009), *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Ankara: Eskiyeeni Yayınları
- Topal, M. (2003), *Ulus Düşünmek: Ulusun Gizi ve Ulusçuluğun Büyüsü Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı
- Triandis, H. C. (1989), "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts", *Psychological Review*, 96 (3), 506-520.

- Turner, B. S. (2012), "Post-Seküler Toplumda Din", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Özcan Güngör (Çev.), Cilt 12, Sayı 13, 199-224.
- Ünal, M. S.(2010), "Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı?", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 13, Sayı: 37, 5-18.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Dinsel Bireycilik*, İstanbul: Açılım Kitap
- Wink, P. (1997), "Beyond Ethnic Differences: Contextualizing the Influence of Ethnicity on Individualism and Collectivism", *Jourrzaf of Sociul Issues*, Vol: 53, No: 2, 329-350.
- Wuthnow, R. J. (2002), "Din Sosyolojisi", *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları*, Adil Çiftçi (Der. ve Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Yapıcı, A. (2012), "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, 1-34.
- Yıldırım, Y. (2016), "Türkiye'de Bir Kültürel Kriz ve Kritik Konusu Olarak Dini Bireycilik", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl:9, Sayı: XXVI, 569-594.
- Yılmaz, H. (2014), *Din ve Dindarlık*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları
- Zijderveld, A. C. (1985), *Soyut Toplum*, Cevdet Cerit (Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları

**EK.**


**Etik Kurul Kararı**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ALT ETİK KURULU**  
**KARAR ÖRNEĞİ**

**Karar Tarihi** : 12/07/2019  
**Toplantı Sayısı** : 09  
**Karar Sayısı** : 287

**287-** Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyoloji Anabilim Dalı doktora öğrencisi **Mehmet Latif Çevik**'in "Sekülerleşme ve Kürt Dindarlığı" başlıklı tezi ile ilgili 06/05/2019 tarih ve 6/193 sayılı karar doğrultusunda yaptığı düzeltmeler Kurulumuzca incelendi.

Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyoloji Anabilim Dalı doktora öğrencisi **Mehmet Latif Çevik**'in "Sekülerleşme ve Kürt Dindarlığı" başlıklı tezinin, araştırma protokolüne uyulması ve etik onay tarihinden itibaren geçerli olması koşuluyla uygulanmasının etik açıdan uygun olduğuna oy birliği ile karar verildi.

ASLININ AYNI DİR  
12/07/2019  
  
Prof. Dr. Muharrem ÖZEN  
Ankara Üniversitesi  
Etik Kurulu Başkanı

## UYGULAMALI BİR ÇEVİRİ ELEŞTİRİSİ: “KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİNİN KAYNAKLARI VE ŞEYH SAİD İSYANI (1880-1925)”

İbrahim BİNGÖL,

Dr. Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi,  
Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü,  
Kürt Dili ve Kültürü Anabilimdalı,  
ibrahimbingöl@hotmail.com,  
ORCID: 0000-0002-6340-5000

İbrahim BİNGÖL

**Article Type/Makale Türü:**

Research Article/Araştırma Makalesi

**Received / Makale Geliş Tarihi:** 14.09.2022

**Accepted / Makale Kabul Tarihi:** 09.03.2023

**Published / Makale Yayın Tarihi:** 31.03.2023

**Doi:** 10.35859/jms.2023.1175154

**Değerlendirme ve İntihal/Reviewing and  
Plagiarism:**

Bu makale iki taraflı kör hakem sistemine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilmiştir. Makale intihal.net adlı intihal sitesinde taranmıştır. / This article has been reviewed by at least two anonym reviewers and scanned by intihal.net plagiarism website.

**Citation/Atf:**

Bingöl, İ. (2023). Uygulamalı Bir Çeviri Eleştirisi: “Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)”, The Journal of Mesopotamian Studies, 8 (3), ss. 093-118, DOI: 10.35859/jms.2023.1175154

### ÖZ

Bu makalede Robert Olson’un “*The Emergence of Kurdish Nationalism and The Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*” adlı eserinin Türkçe çevirisi olan “*Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*” adlı eseri çeviri açısından karşılaştırılmıştır. Çeviride sorunlu alanlar tespit edilerek, bunlar orijinal eser ile karşılaştırılarak, yapılan yanlışlara işaret edilmiştir. Çeviride küçük anlam kayıpları, ifade bozuklukları, metnin tümünü etkilemeyen küçük yanlışlar vb. şeyler bu makalenin kapsamı dışında tutulmuştur. Sadece ve sadece okurun analizini etkileyen, okura yanlış bilgi veren ve okuru yanlış yöne yönlendiren çeviri yanlışları ele alınmış ve bunların alternatif çevirileri verilerek, gerektiği yerlerde de yorumlar eklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Çeviri eleştirisi, Şeyh Said, Kürt Milliyetçiliği, Çeviri yanlışları

### Abstract

In this article, the Turkish translation of Robert Olson’s “The Emergence of Kurdish Nationalism and The Sheikh Said Rebellion, 1880-1925”, “*Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*”, is compared in terms of translation. The mistakes made are pointed out by comparing them with the original work. Minor loss of meaning in the translation, language disorders, minor mistakes that do not affect the entire text, etc. are excluded from the scope of this article. Only the translation errors that affect the reader’s analysis, mislead the reader, and alternative translations of these have been given, and comments have been added where necessary.

**Keywords:** Translation criticism, Sheikh Said, Kurdish Nationalism, Translation errors

### Giriş

Robert Olson’un kaleme aldığı “*The Emergence of Kurdish Nationalism and The Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*” (*Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*)<sup>1</sup>, adlı kitap, başlığında belirtilen söz konusu yıllara dair Ortadoğu’da gelişen olaylara ve çeşitli milletlerin bu olayları gösterdiği tepkilere yönelik önemli belgeler içermektedir. Büyük Britanya’nın Hava ve sömürge bakanlıklarının arşivlerine ulaşan Robert Olson söz konusu döneme ait Britanyalı yetkililerinin kendi aralarında yazışmalarını, iç tartışmalarını, olaylara bakış açılarını gün yüzüne çıkarıyor. Bu belgelerde sadece İngilizlerin değil, Almanların, Fransızların, Türklerin, Kürtlerin vs. gibi birçok milletin gelişen olaylar karşısındaki tutumlarını, bakış açılarını ve tepkilerini birçok açıdan öğrenmiş oluyoruz. Dolayısıyla bu kitap aynı zamanda tarihçiler için de iyi bir başvuru kaynağı oluşturuyor.

Bu kitabın Türkçe çevirisi “*Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*” başlığıyla 1992 yılında Özge Yayınları tarafından yayımlandı. Kitabın çevirisini Bülent Peker ile Nevzat Kırış yapmıştır. Çevirmenlerin iki kişi olması ilk başta okura daha iyi bir çeviri beklentisini yaratıyor ancak sayfalar ilerledikçe çevirideki bariz bazı tutarsızlıklar dikkatli okurun gözünden kaçmıyor. Kuşkusuz her çeviride yanlışlar olabilir, anlam kaymaları olabilir, bir kelimeye başka anlamlar yüklenebilir; bütün bunlar normal karşılanabilir ancak eğer yapılan çeviri yanlışları metnin tümünü etkiliyor ya da bu çeviriyi başvuru kaynağı olarak alan okurun analizini yanlış yönlendiriyorsa burada mutlaka düzeltilmesi gereken bir sorun var demektir. Sözelimi Almanların Musul meselesinde Türkleri destekleyip desteklemediği sorusuna cevap arayan bir okur ya da bir tarihçi eğer başvuru kaynağı olarak sadece bu çeviriyle yetinmişse, çok rahatlıkla yanlış bir analize ulaşabilir. Okuru bu türden tehlikelere karşı uyarmak amacıyla bu kitapta görebildiğimiz bariz çeviri yanlışlarına dikkat çekmek amacıyla aşağıda önce orijinal metni, ardından söz konusu çevirmenlerin metnini, sonra alternatif çeviriyi vereceğim. Çeviride nerede yanlışlığın yapıldığı okur tarafından daha iyi bir biçimde görülmesi için metni çevirirken olabildiğince çevirmenlerin kullandığı terminolojiyi kullanacağım.

1 Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925), Robert Olson, Çev: Bülent – Nevzat Kırış, Kasım 1992, Ankara, Özge Yayınları.



## 1. Çeviri ve İdeoloji

Çevirinin tarihi çok eskilere dayansa da bir disiplin haline gelmesi geç tarihlerde olmuştur. Günümüzde Türkiye’de sayısız çeviri eser bulunmasına rağmen çeviriye ve çevirmene hakkettiği ölçüde özen ve önem gösterilmediği gibi çoğu zaman çevirmenlik bir meslek olarak bile görülmemektedir. Hatta bazı akademik çalışmalarda bile çeviri eserler referans verilirken, kaynakçada çevirmenin adının yazılması dahi unutulmaktadır. Öte yandan birçok yayınevi de parasal kaygılarla yabancı dil bilen birine hemen rahatlıkla çeviri yaptırabilmektedir. Dolayısıyla piyasada denetimi yapılmamış, “çevrilmemiş” daha doğrusu “çeviri yanlışlarıyla dolu” azımsanmayacak ölçüde, çeviri eser bulunmaktadır.

Elbette her çeviride yanlışlar olabilir ama eğer yapılan yanlışlar hep belirli bir eğilim ve doğrultuda oluyorsa, burada bu konunun üzerinde durulması gerekir. Usta çevirmen Akşit Gökçürk (1994:104) bu konuyu gerçekten de çok güzel özetliyor:

*Her çeviri, bir bakıma, belli bir oranda da olsa, çevirmenin parmak izlerini taşır bu nedenle. Ama bu izlerin, en çok görüldüğü alan, yazın yapıtlarının çevirisidir. Çevirmenin kendine özgü düşünsel konumu, bilgisi, okuma birikimi, kaynak dil ile çeviri dilini kullanabilme gücü, zihinsel çözümleme, yorumlama, çağrıştırmaya yetisi, belli bir yazarın yapıtını seçmekteki amacı, çeviride sorumluluk duygusu gibi bireysel özellikler; bu durumun başlıca etkenleridir. Çevirmenin kişiliğiyle ilgili bu özellikler, yaptığı işe de ister istemez yansır.*

Dünyada ve Türkiye’de yapılan çevirilerin bazılarının çevirmenin ideolojik eğilimi lehine yapıldığı bilinmektedir. Çevirmen kendi ideolojik eğilimi doğrultusunda çeviriyi eğip bükerek, kendi ideolojik çerçevesine oturttuğu biliniyor. Bunun örnekleri hem islami hem de sol çevrelerde yeterince vardır.<sup>2</sup> Dini metinleri kendi mezhep eğilimlerine göre anlamlandırıp yorumlayan çevirmenlerin yanı sıra Marks, Engels, Lenin vb. gibi Marksist liderlerinin yazılarını kendi örgütsel ideolojilerinin eğilimlerine göre çeviren solcu çevirmenler de olmuştur. Ama söz konusu Kürtler olunca ne yazık ki bu tablo daha trajik bir hal alıyor. Çoğu zaman çevirilerde Kürtlerin adı çevrilmiyor ya da inkâr ediliyor. Konuyla ilgili birkaç örnek vermek gerekirse, Rudaw’ın 15.12.2022 tarihli haberi şöyledir:

*“Bahar yayınları tarafından Büyük İslam Tarihçisi İbn’ül Esir’in (1160 – 1233) 12 ciltlik “El Kamil fi’ Tarih” isimli eserinin Türkçe çevirisinde, Eyyübilerin Kürtlüğünü ifade eden cümleden “Kürtlüğün” sansürlendiği ortaya çıktı.*

*Araştırmacı – Sosyolog Adnan Fırat Bayar, kitabın Eyyübilerin aşiretinden bahseden kısımda geçen “Kürtlerin en soylu hanedanı” ifadesinden “Kürtlerin” kısmı çıkartılıp sadece “şerefli bir kabile” şeklinde tercüme edildiğini ortaya çıkardı.”<sup>3</sup>*

Yine bir İnternet gazetesi olan Bianet’in verdiği haber de şöyledir:

“Paulo Coelho’nun, Eleven Minutes (Onbir Dakika) kitabı Türkçeye çevrilirken Kürdistan sözcüğünün sansürlendiği ortaya çıktı. Can Yayınları kitabı toplatacağını duyurdu.<sup>4</sup>

Yukarıda Bianet’in verdiği habere söz konusu olan kitabın şu orijinal metni “*She went into an Internet cafe and discovered that Kurds came from **Kurdistan, a non-existent country, now divided***

2 Bu konuyla ilgili kapsamlı bir bilgi için bkz. Ümmügülsüm Albiz: Çeviride İdeoloji: 1960-1980’li Yıllarda Türkiye’de Yayıncılık ve Çeviri, Çeviri Eserler ve Dergicilik Faaliyetleri, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül-2018.

3 <https://www.rudaw.net/turkish/culture-art/15122022>

4 <https://bianet.org/bianet/kitap/210425-can-yayinlari-kurdistan-gectigi-icin-sansurlenen-kitabi-toplatiyor>

*between Turkey and Iraq*”, Türkçeye “*Maria bir internet kafeye girdi, internette Kürtler’ in Ortadoğu’da yaşadığı yazıyordu*” diye çevrilmiş. Oysa doğrusu şöyle olmalıydı: “*(Maria) bir internet kafeye girdi ve Kürtlerin ülkelerinin bugün Türkiye ile Irak arasında bölünmüş, artık var olmayan bir ülke olan Kürdistan olduğunu keşfetti.*” Görüldüğü gibi çevirmen ya da editör tarafından “*Kürdistan*” “*Ortadoğu*” olarak çevrilmiş, “*Türkiye ile Irak arasında bölünmüş, artık var olmayan bir ülke*” kısmı ise hiç çevrilmemiştir. Konuyla ilgili örnekler çoğaltılabilir.<sup>5</sup>

Kuşkusuz biz burada ele aldığımız kitabın söz konusu çevirmenlerin yukarıda belirttiğimiz tarzda herhangi bir grup lehine keskin bir ideolojik karşıtlıkla hareket ettiğini ileri sürmüyoruz. Bundan çok, kaynak dilin işleyişine pek hâkim olmadıkları için yaptığı çeviri yanlışlarına ve kaynak dilde birden fazla anlamı olan fiil ve sözcüklerle ilgili yaptıkları tercihlere bakıldığında, Türkiye kamuoyunun büyük bir kısmında “*Şeyh Said isyanının bir irticai hareket olduğu ve bu hareketi İngilizlerin tahrik ettiği*” yönünde egemen olan görüşün etkisinde kaldıklarını ileri sürüyoruz. Sözelimi İngilizcedeki *instigate* fiilinin birçok anlamı<sup>6</sup> olmasına rağmen çevirmenler bir yerde bağlama yeterince oturmamasına karşın bu fiili “*tahrik çalışmaları sırasında*” diye çevirmişler. Yine “*katliam yapmak*” anlamına gelen “*massacre*” kelimesini “*zulüm etmek*” olarak; “*yağmalamak*” anlamına gelen “*plunder*” kelimesini de “*kılıçtan geçirmek*” olarak çevirmişler. Doğrusu bunlara sıradan çeviri hataları deyip geçebilirdik ama işin içine Türkler ve Kürtler karışınca bir de “*Cıbranlı Halid’in İstiklal fikriyle zehirlenen en güçlü aşiretler bu bölgede idi*” gibi karşılığı orijinal metinde yer almayan Kürt şahsiyetlere yönelik olumsuzluk çağrıştıran ifadeler eklenince insan ister istemez çevirmenlerin niyetlerini sorgulamak zorunda kalıyor.

Elbette dil bilmek çevirinin olmazsa olmazıdır ama iyi bir çeviri için hiç de yeterli değildir. Yine usta çevirmen Akşit Göktürk (1994: 17) bu konuyu çok güzel özetliyor:

*Gerçekte çevirmenin, hem kaynak dilin, hem de çeviri dilinin işleyiş düzenini çok iyi bilmesi, ikisinde de dilbilgisel öğeleri çözümlenebilecek yetide olması, yabana atılmayacak bir noktadır. Yalnız, metnin görünür nesnel sınırları ötesindeki birçok ilişkisinin de göz önünde tutulması, sağlıklı bir çeviri yönteminin ön koşuludur. Her metni, içinde bulunduğu toplumsal konum gereği belirleyen birtakım iletişimsel özellikler vardır. Bu özellikler, metnin göndericisine, alıcısına, iletisinin niteliğine göre değişiklik gösterir.*

Göktürk’ün yukarıda işaret etmiş olduğu sorunlar bizim ele aldığımız çeviride de yer almaktadır. Görüleceği gibi söz konusu kitabın çevirmenleri kaynak dilin “işleyiş düzenine” pek hâkim değil gibi görünüyorlar. Kaynak dile hâkim olamama durumu ister istemez çevirmenlere bağlama, bir başka deyişle cümlenin gelişine göre yorumlayarak çeviri yapmaya sevk ediyor. Sözelimi “*respond in kind*” deyişimi için herhangi bir İngilizce-Türkçe sözlüğe bakılsaydı, karşılığı “*misillemede bulunmak*” anlamı rahatlıkla görülecekti. Dolayısıyla “*the Kurds responded in kind*” cümlesi “*bu Kürtler için memnuniyet vericiydi*” gibi alakasız bir çeviri ortaya çıkmayacaktı. Öte yandan çevirmenler çevirdikleri konuya vakıf olmadıkları için çeviriyi bağlamada oturtamamışlar. Eğer çevirmenler geriye dönüp çevirdiklerini

5 Birkaç örnek için bkz. <https://www.gazeteduvar.com.tr/dersim-makalesinde-kurd-kelimesini-adi-diye-cevirdiler-haber-1537546> , <https://t24.com.tr/haber/ректор-kurtler-ifadesini-turkler-olarak-degistirdi-iddiasi.785004>

6 Sözelimi, *Longman-Metro Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlüğü* bu fiilin anlam sırasını şöyle vermiş: 1) başlatmak, önyak olmak, 2) Kışkırtmak, tahrik etmek, teşvik etmek. Bkz. Longman-Metro Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlük, baskı: 1, Longman Group UK Limited and Metro Kitap Yayın Pazarlama A.Ş. İstanbul, s. 770

bir okur olarak okumuş olsalardı yanlış çevirdikleri yerlerin bağlama oturmadığını görebilirlerdi. Söz konusu kaynak dili bilmeyen ama konuya biraz vakıf olan bir okur aşağıdaki şu çeviri paragrafının çok sorunlu olduğunu hemen ilk bakışta görebilir:

“Türkler Topal Osman komutasındaki barbarlıklarıyla tanınan Çerkez Alayı'yla da uğraştılar ve Kürtler'le daha fazla meşgul olmadılar. Bu alaylar birçok gaddarlık yaptı ve bu Kürtler için memnuniyet vericiydi.”

Türklerin hiçbir zaman Çerkez Alaylarla uğraşmadığını, tersine Topal Osman'ı, birçok savaşta Türklerin yanında yer aldığı için yarbay rütbesi ve İstiklal madalyasıyla bile onurlandırdığını az çok bilen biri bu çeviride yanlış giden bir şeyin olduğunu görecektir.

## 2. Kastedilen anlamın tam aksini ifade eden çeviri yanlışları

1. **Orijinal metin:** The Turks also *turned* the Circassian regiment, commanded by Topal Osman and known for their barbarity, *loose on* the Kurds. These regiments committed many atrocities and the Kurds *responded in kind*.

**Kitaptaki Çeviri:** Türkler Topal Osman komutasındaki barbarlıklarıyla tanınan Çerkez Alayı'yla da *uğraştılar* ve Kürtler'le daha *fazla meşgul olmadılar*. Bu alaylar birçok gaddarlık yaptı ve bu *Kürtler için memnuniyet vericiydi*. (s. 61)

**Alternatif Çeviri:** Türkler ayrıca Topal Osman komutasındaki barbarlıklarıyla tanınan Çerkez Alayını da *Kürtlerin üzerine saldırdılar*. Bu alaylar birçok gaddarlık yaptı ve *Kürtler de aynı şekilde karşılık verdiler*.

**Yorum:** Çevirmenlerin konuya vakıf olmadıkları belli ama orijinal metinde “*Kürtler'le daha fazla meşgul olmadılar*” cümlesini karşılayacak ya da böyle bir şeyi çağrıştıracak bir yapıyı nereden çıkardılar, o belli değil! Konuya uzak olan bir okur kitaptaki bu çeviriyle çok rahatlıkla Türklerin Topal Osman komutasındaki Çerkez Alayıyla mücadele ettiğini, bunun da Kürtlerin işine yaradığı gibi bir anlam çıkarır. Oysa durum anlatılmak istenenin tam tersidir.

2. **Orijinal metin:** Kodaman argues that during the period 1885-1890 the Porte was able to get some control over the tribes through this solicitous policy and that the Ottomans also took *pains to pay attention* to the demands of the Armenians. Most historians of this period see *little* Ottoman concern with the demands and concerns of the Armenians.

**Kitaptaki Çeviri:** Kodaman'a göre, Babı Ali, 1885-1890 döneminde, bu siyaset sayesinde aşiretler üzerinde bir miktar denetim kurabilmekteydi ve Ermeni taleplerine *dikkat sarfetmek belasıyla karşı karşıyaydı*. Bu dönem üzerine çalışan tarihçilerin büyük bir çoğunluğu, Ermeniler'in talepleri ve kaygıları karşısında Osmanlı'nın *pek oralı olmadığı* görüşündedirler, (s. 27)

**Alternatif Çeviri:** Kodaman, 1885-1890 döneminde Babialı'nın bu özenli politikayla aşiretler üzerinde bir miktar kontrol sağlayabildiğini ve Osmanlıların Ermenilerin taleplerine de *dikkat etmeye özen gösterdiğini* öne sürüyor. Bu dönemin tarihçilerinin çoğu, Osmanlıların Ermenilerin talep ve endişeleriyle ilgilendiklerini *hemen hemen hiç* görmüyorlar.

**Yorum:** Robert Olson'un Kodaman'a yaptığı bu atıfta, Kodaman, tarihçilerin birçoğunu, Osmanlıların Ermenilerin talep ve endişeleriyle ilgilendiklerini göremediğinden dolayı eleştiriyor. Oysa çeviride sanki Osmanlıların Ermenilerin talep ve endişeleriyle hiç ilgilenedikleri gibi bir anlam ortaya çıkıyor.

3. **Orijinal metin:** Both Kurmanci and Zaza speakers participated in the rebellion, unlike 1925, when it was largely Zaza speakers who rebelled.

**Kitaptaki Çeviri:** *1925'ten farklı olarak*, hem Kurmanciler hem de Zazalar isyana katıldılar, fakat, daha çok isyan eden Zaza'lardı. (s. 64)

**Alternatif Çeviri:** Büyük ölçüde *Zazaca konuşanların isyan ettikleri 1925'ten farklı* olarak bu isyana hem Kurmanci konuşanlar hem de Zazaca konuşanlar katıldılar.

**Yorum:** Burada Şeyh Said ve Koçgiri isyanları karşılaştırılıyor. Orijinal metinde Şeyh Said isyanına daha çok Zazaca konuşanların katıldığı ama Koçgiri isyanına ise hem Zazaların hem de Kurmancların katıldığı belirtiliyor. Buradaki çeviride ise sanki Kurmanci konuşanlar az, Zazaca konuşanlar ise çok isyan etmişler gibi bir anlam çıkıyor.

4. **Orijinal metin:** Much of the leadership for the organization of the rebellion had come from Istanbul, a rather distant place.

**Kitaptaki Çeviri:** Önder kadronun önemli bir kısmı *İstanbul'dan uzak, yabancı bir şehirden* gelmiş bulunmaktaydı. (s. 62)

**Alternatif Çeviri:** İsyanı örgütleyen önder kadronun önemli bir kısmı oldukça *uzak bir yerden, İstanbul'dan* gelmiş bulunmaktaydı.

**Yorum:** Çeviride isyanı örgütleyen kadroların önemli bir kısmının İstanbul'dan geldiği gerçeği kaybolup gidiyor ne yazık ki.

5. **Orijinal metin:** They were impressed, however, by the ability of the Azadi to instigate a mutiny of half a Turkish regiment.

**Kitaptaki Çeviri:** Bununla beraber, Azadi'nin, *katılanların yarısı* Türklerden oluşan bir ayaklanma başlatabilmesinden etkilendiler. (s. 82)

**Alternatif Çeviri:** Bununla beraber, Azadi'nin, *yarısı Türklerden oluşan bir alayda* bir ayaklanma başlatabilmesinden etkilendiler.

**Yorum:** Ayaklanmaya katılanların yarısı Türk değildi, isyanın başlatıldığı alayın yarısı Türktü,

bu ikisi çok farklı şeyler.

**6. Orijinal metin:** Churchill seemed to be giving way

**Kitaptaki Çeviri:** Churchill *yol değiştirmeye* başladı. (s. 108)

**Alternatif Çeviri:** Churchill *boyun eğiyor gibi görünüyordu.*

**Yorum:** Orijinal metinde Churchill ile sahada bulunan Cox’un arasındaki rekabetten bahsediliyor ve Churchill’in müsteşarı James Masteron-Smith de Cox’un yanında yer alınca, Churchill artık boyun eğmek zorunda kalıyor.

**7. Orijinal metin:** He also had to rely on advice from a Middle East Department that had just been organized and was *feeling its way* in terms of developing policy.

**Kitaptaki Çeviri:** Henüz teşkilatlandırılmış olan Ortadoğu Masasının tavsiyelerine göre hareket etmek zorundaydı ve politika geliştirme aşamasında bu *teşkilatın izlediği yol kendi hislerine uygundu.* (s. 128)

**Alternatif Çeviri:** Ayrıca, daha yeni örgütlenmiş ve politika geliştirme *konusunda el yordamıyla ilerleyen* Orta Doğu Masasından gelen tavsiyelere de güvenmek zorundaydı.

**Yorum:** Bahsedilen kişi Churchill’dir ve çeviride sanki Churchill ile Ortadoğu masasının fikirleri paralellik arz ediyor. Oysa orijinal metinde, sömürge bakanı olarak bütün Britanya imparatorluğundan sorumlu olan Churchill’in Ortadoğu masasının tavsiyelerine güvenmekten başka yapacağı bir şeyin olmadığı anlatılmak isteniyor.

**8. Orijinal metin:** On 12 August 1928, Sheikh Mehdi and Sheikh Abdurrahim, brothers of Sheikh Said, *turned themselves in to* government officers in Mardin.

**Kitaptaki Çeviri:** Şeyh Said’in kardeşleri Şeyh Mehdi ve Şeyh İbrahim, 12 Ağustos 1928’de Mardin’de hükümet *memuru olarak vazifeye başladılar.* (s.187)

**Alternatif Çeviri:** 12 Ağustos 1928’de Şeyh Said’in kardeşleri Şeyh Mehdi ve Şeyh Abdurrahim, Mardin’de *devlet yetkililerine teslim oldular.*

**Yorum:** Çevirmenler böylesine büyük bir isyandan sonra isyana katılanların ileri gelenlerden olan bu şahısların aftan sonra hemen devlet memuru olarak iş başlamalarını biraz gariplikle karşılamış olsalardı, bu çeviri hatası ortaya belki hiç çıkmayacaktı. Türkiye’de hangi isyandan sonra isyancılar çıkan aftan sonra hemen devlet memuru olarak işe başladılar?

**9. Orijinal metin:**..but that “the documents seem to refer to period of 1919 & 1920 when ideas of Kurdish autonomy were very *much to the fore.*”

**Kitaptaki Çeviri:** Fakat “belgeler, Kürt otonomisi fikirlerinin *henüz başlangıçta olduğu* 1919-1920 dönemine ilişkin gibi görünmektedir. (s.192)

**Alternatif Çeviri:** ancak “belgeler, Kürt özerkliği fikirlerinin *çok ön planda olduğu* 1919 ve 1920 dönemine atıfta bulunuyor gibi görünüyor.

**Yorum:** Bahsedilen tarihlerde Kürtlere özerklik vermenin çok gündemde olduğu gerçeği ne yazık ki çeviride yitip gidiyor.

- 10. Orijinal metin:** It was reported that Gustav Stresemann, the German foreign minister, had *reprimanded* Herr Nadolny, German ambassador to Turkey, for encouraging Turkey to look for German support on Mosul.

**Kitaptaki Çeviri:** Raporlara göre, Alman Dışişleri Bakanı Gustav Stresemann, Almanya'nın Türkiye Büyükelçisi Herr Nadolny'ye, Musul meselesinde Almanya'nın desteğini elde etmeye çalışması için Türkiye'nin *teşvik edilmesi hususunda talimat vermiş* bulunmaktaydı. (s. 202)

**Alternatif Çeviri:** Almanya Dışişleri Bakanı Gustav Stresemann'ın, Almanya'nın Türkiye Büyükelçisi Herr Nadolny'yi, Türkiye'yi Musul'da Alman desteği aramaya *teşvik ettiği için azarladığı* bildirildi.

**Yorum:** “Azarlamak” anlamına gelen “*reprimand*” fiilinin nasıl olup da birdenbire “*talimat vermek*” fiiline dönüştüğünü doğrusunu söylemek gerekirse biz de çıkaramadık.

- 11. Orijinal metin:** He added, however, that the Mosul question could not be resolved if the British, and the League of Nations, citing protection of Kurdish rights, attempted to use the Kurds of Iraq against Turkey, the country in which the majority of Kurds lived

**Kitaptaki Çeviri:** Ancak, şu hususu da ilave etmekteydi: İngiliz'ler ve Kürt hukukunu göz önünde bulunduran Milletler Cemiyeti, Kürt ekseriyetinin yaşamakta olduğu Türkiye'ye karşı Irak Kürtleri'ni *kullanma cihetine gitmedikçe* Musul meselesini de halledemezlerdi. (s. 198)

**Alternatif Çeviri:** Ancak Britanyalıların ve Milletler Cemiyeti'nin Kürtlerin haklarını koruyarak Irak Kürtlerini, Kürtlerin çoğunluğunun yaşadığı Türkiye'ye karşı *kullanmaya kalkışarlarsa*, Musul sorununun çözülemeyeceğini de sözlerine ekledi.

**Yorum:** Yukarıdaki metinde konuşan kişinin Türk Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Bey'in olduğu biliniyorsa, bu durumda onun Kürtleri Türklere karşı kullanmazsanız, Musul sorununun çözümezsiniz demek gibi bir lüksü herhalde olamaz!

#### Tam anlamı verilmeyen kelime ve deyimler

- 12. Orijinal metin:** But these observations seemed to be a *bit wide of the mark*.

**Kitaptaki Çeviri:** Fakat bu gözlemler, kanıtlanabilecek olandan *bir miktar daha geniş çaplıdır*. (s. 34)

**Alternatif Çeviri:** Fakat bu gözlemler biraz yanlış gibi görünüyor.

**Yorum:** Yazar burada ileri sürülen argümanların biraz yanlış olduğunu hedefini tutturmadığını açık bir biçimde ileri sürüyor. Oysa çeviride bu açıklık yerine daha çok şüpheye bırakıyor.

**13. Orijinal metin:** The question to be asked is: would Kurdish nationalism have been stronger in the wake of World War I if the Hamidiye had not existed?

**Kitaptaki Çeviri:** Sorulması gereken soru şudur: Eğer Hamidiye hiç kurulmamış olsaydı, Kürt milliyetçiliği, Birinci Dünya Savaşı’nın *eşiğinde* daha güçlü olabilir miydi? (s. 36)

**Alternatif Çeviri:** Sorulması gereken soru şudur: Hamidiye kurulmamış olsaydı, Birinci Dünya Savaşı *sonrasında* Kürt milliyetçiliği daha güçlü olur muydu?

**Yorum.** Savaş öncesi ve savaş sonrası birbirinden çok farklı iki dönemi içerir. Burada anlatılmak istenen Birinci Dünya Savaşı sonrasıdır, bir başka deyişle onu izleyen dönem kastedilmektedir. Oysa çeviride “*eşik*” kelimesi kullanılarak savaş öncesi duruma işaret edilmiştir.

**14. Orijinal metin:** The school was attended by Sayyid Kurdi *or* Nursi

**Kitaptaki Çeviri:** Said-i Kürdi *veya* Nursi de bu okula devam edenler arasındaydı. (s. 37)

**Alternatif Çeviri:** Said-i Kürdi *diğer adıyla* Nursi de bu okula devam edenler arasındaydı.

**Yorum:** İngilizce “*or*” kelimesinin birincil anlamı “veya/ya da” olduğu biliniyor ama burada aynı kişinin iki farklı adından bahsedildiği için “*diğer adıyla*” kullanılması daha uygun düşmektedir. Yoksa konuya uzak olan bir okurun Said-Kürdi ile Nursi’nin farklı iki kişi olduğunu varsayacaktır.

**15. Orijinal metin:** First, it shows that a Kurdish nationalist leader like Halid Beg Cibran was rather late in seeing the *danger* presented-by Turkish nationalism and conversely seeing the advantage for the Kurds of having an Armenian presence in eastern Anatolia, especially with the small number of Armenians that remained after the massacres of 1915.

**Kitaptaki Çeviri:** Birincisi, Cibranlı Halit Bey gibi bir Kürt milliyetçi liderinin Türk milliyetçiliğinden kaynaklanan *durumun* çok geç farkına vardığını ve Doğu Anadolu’da özellikle 1915 katliamından sonra sayıları azalmış bulunan bir Ermeni azınlığın bulunmasını Kürtler için avantaj olarak gördüğünü gösterir. (s. 53)

**Alternatif Çeviri:** Birincisi, bu, Cibranlı Halit Bey gibi milliyetçi bir Kürt liderinin Türk milliyetçiliğinden kaynaklanan *tehlikeyi* görmede oldukça geç kaldığını; buna karşılık özellikle 1915 katliamından sonra geride kalan az sayıdaki nüfusuyla Doğu Anadolu’da bir Ermeni varlığının bulunmasının Kürtlerin avantajına olduğunu gördüğünü gösterir.

**Yorum:** “*Durum*” çok genel bir ifadedir oysa “*tehlike*” anlamına gelen orijinal metindeki “*danger*” çok spesifik bir kelimedir. Robert Olson burada Türk milliyetçiliğinden kaynaklanan

*tehlikeye* işaret ediyor. Başlangıç düzeyinde İngilizce bilenlerin bile “*danger*” kelimesinin Türkçede “*tehlike*” anlamına geldiğini bildikleri halde, nasıl oluyor da iki çevirmenin bu kelimeyi Türkçeye “*durum*” olarak çevirebiliyorlar? Acaba söz konusu cümlede “*Türk milliyetçiliğinden kaynaklanan*” yerine “*Kürt milliyetçiliğinden kaynaklanan*” olsaydı çevirmenler yine bu kelimeyi “*durum*” olarak çevirecekler miydi?

**16. Orijinal metin:** Curzon represented the *old guard*; Radcliffe and Trenchard *the new*.

**Kitaptaki Çeviri:** Curzon *eski muhafızları* temsil ederken, Radcliffe ve Trenchard *yenileri* temsil etmekteydi. (s. 91)

**Alternatif Çeviri:** Curzon *tutucuları* temsil ederken, Radcliffe ve Trenchard *de yenilikçileri* temsil etmekteydi.

**Yorum:** “*Old guard*” İngilizcede bir deyimdir ve “*tutucular*” anlamına gelir. Çevirmenler burada kelimenin bu deyimsel anlamını es geçmişler.

**17. Orijinal metin:** This, of course, could also be a weakness: the Sunni/ Nakşbandi/Zazaled rebellion *may have been* stronger and more unified because of *language and religious* homogeneity. The area of the rebellion was more confined than in 1925. The fact that the rebellion occurred *in the dead of winter* prevented help from outside even if it had been forthcoming.

**Kitaptaki Çeviri:** Kuşkusuz bu da bir zayıflık olarak görülebilir. Sünni-Nakşibendi ve Zaza olanlar tarafından yönetilen bir isyan *lisan ve dil* homojenliği nedeniyle çok daha kuvvetli ve birleşmiş *olabilirdi*. İsyanın alanı ise 1925’te olduğundan çok daha sınırlıydı. İsyanın *ölü kış* mevsiminde patlak vermiş olması da dışardan yardım gelecek olsa bile bunu engelleyecek bir *unsurdur*. (s. 64)

**Alternatif Çeviri:** Kuşkusuz bu da bir zayıflık olarak görülebilir. Sünni-Nakşibendi ve Zaza olanlar tarafından yönetilen bir isyan *dil ve din* homojenliği nedeniyle çok daha kuvvetli ve birleşmiş *olabilir*. İsyanın alanı ise 1925’te olduğundan çok daha sınırlıydı. İsyanın *kara kışın tam ortasında* patlak vermiş olması da dışardan yardım gelecek olsa bile bunu engelleyecek bir *unsurdu*.

**Yorum:** Yazar Şeyh Said isyanı ile Koçgiri isyanını karşılaştırırken, Şeyh Said isyanının dil ve din homojenliğinden dolayı çok daha kuvvetli ve birleşik olduğuna ilişkin geçmişe yönelik kuvvetli bir olasılığa vurgu yapıyor, oysa çeviride bu olasılık “*olabilirdi*” fiiliyle ortadan kalkmış bulunuyor. Diğer taraftan yazar isyanın kara kışın tam ortasında her tarafın karlı kaplı olduğu bir dönemde patlak vermesinin, dışardan gelecek herhangi bir yardımı önlediğini ileri sürüyor, çeviride ise “*ölü kış mevsiminde*” denilerek istenilen bu anlam gerektiği gibi okura verilmiyor ne yazık ki.

**18. Orijinal metin:** It is a good example of technology influencing politics and, *as it turned out*, history.



**Kitaptaki Çeviri:** Bu, teknolojinin siyaseti ve *gelişmekte olan tarihi* etkilenmesinin iyi bir örneğidir. (s. 89)

**Alternatif Çeviri:** Bu, teknolojinin; siyaseti ve *ortaya çıktığı gibi*, tarihi etkilediğinin iyi bir örneğidir.

**Yorum:** Çevirmenler burada “*as it turned out*” deyimini “gelişmekte olan” diye çevirmişler, oysa bu deyim Türkçede “oysa sonunda, sonuç olarak, kanıtlandığı vb.” şekilde çevrilebilir.

**19. Orijinal metin:** At a meeting of the political committee on 15 March 1921, Sir Percy Cox took issue with the Middle East Department’s memorandum.

**Kitaptaki Çeviri:** Siyasi heyetin 15 Mart 1921 tarihli bir toplantısında, Sir Percy Cox, Ortadoğu Masası’nın memorandumunu hakkında *mütâlâalarını ifade etti*. (s. 92)

**Alternatif Çeviri:** Siyasi komitenin 15 Mart 1921 tarihinde yaptığı bir toplantıda, Sir Percy Cox, Ortadoğu Masası’nın memorandumuna *karşı çıktı*.

**Yorum:** “*Take issue with*” Türkçede, “karşı çıkmak”, “itiraz etmek” vb. anlamına gelir. Oysa çevirmenlerin “mütalaalarını ifade etti” deyimini ne yazık ki bu anlamı karşılayamıyor.

**20. Orijinal metin:** The minutes on Cox’s telegram indicate that it was a report of “a very *corrupt* telegram” that had been the background for Sir Percy Cox’s proposals (21 June telegram) with regard to Kurdistan and the modification of the Cairo program of military reduction.

**Kitaptaki Çeviri:** Cox’un telgrafı üzerine yazılmış muhtıralarda, bu telgrafın Sir Percy Cox’un Kürdistan’la ve askeri indirime yönelik Kahire programının değiştirilmesiyle ilgili önerilerine (21 Haziran telgrafı) temel teşkil etmiş “*çok rezil bir telgrafın*” bir özeti olduğunu belirtmektedir. (s. 104)

**Alternatif Çeviri:** Cox’un telgrafındaki tutanaklar, Sir Percy Cox’un Kürdistan ve Kahire’nin askeri azaltma programında yapılan değişikliklerle ilgili önerilerinin (21 Haziran telgrafı) arka planını oluşturan şeyin, “*çok tahrif edilmiş bir telgraf*”da yer alan raporun olduğunu gösteriyor.

**Yorum:** Bir telgraf ne kadar rezil olur bilmiyoruz! Ama yazarın burada kastetmek isteği şey telgrafın üzerinde oynandığı, tahrif edildiğidir.

**21. Orijinal metin:** “You will understand? uncertain and it will be specifically raised again in connection with elections for Constitutional? Assembly.”

**Kitaptaki Çeviri:** “Değişken olduğunu ve Anayasal (?) Meclis seçimleriyle ilişkili olarak özellikle *yeniden yükseleceğini* anlayacaksınız (?)” (s. 106)

**Alternatif Çeviri:** “Belirsizlik olduğunu ve özellikle Anayasal (?) Meclis seçimleriyle ilişkili olarak *yeniden gündeme geleceğini* anlayacaksınız (?)”

**Yorum:** “*Raise*” fiilinin birçok anlamı var, ne yazık ki çevirmenler bağlama bakmadan birincil anlamı olan “*yükselmek*”i kullanmayı tercih etmişler ama görüldüğü gibi cümlede bir anlam ifade etmiyor.

**22. Orijinal metin:** The *men on the spot* in Baghdad were clearly outmaneuvering those in London.

**Kitaptaki Çeviri:** Bağdat’taki *adam* açık Londra’dakileri açık bir şekilde devreden çıkarmaktaydı. (s. 107)

**Alternatif Çeviri:** Bağdat’taki *olay yerindeki adamlar*, Londra’dakilere açık bir biçimde üstünlük sağlamışlardı.

**Yorum:** Burada Bağdat’ta sahada olup da iş yürütenlerle, Londra’da masa başındakiler karşılaştırılıyor.

**23. Orijinal metin:** “I regard it as a *desperate measure*,” he concluded.

**Kitaptaki Çeviri:** “Bunun *ümitsiz bir seviyede* olacağını zannederim” diyerek bitirmekteydi. (s. 123)

**Alternatif Çeviri:** “*Tehlikeli bir önlem olarak* görüyorum” diyerek sözlerini noktaladı.

**Yorum:** Orijinal metinde Lawrence, Britanya’nın desteklemesi halinde Türklere karşı bir Kürt isyanının başarıya ulaşacağını inandığını ama bu isyanın sonunun Kürtler ile Ermeniler için iyi olmayacağını söyledikten sonra, böyle bir yola başvurmanın tehlike olduğunu anlatmak için bu deyimini kullanıyor.

**24. Orijinal metin:** (1) that the present government has neglected to carry out the promises made to the Kurds by the previous cabinet; (2) that it has *consistently* disregarded the warning reports sent in by the Valis;

**Kitaptaki Çeviri:** (1) daha önceki hükümet tarafından verilen sözleri yeni hükümetin ihmal etmesi; (2) Valiler tarafından gönderilen *birbiriyle tutarlı* ikâz raporlarının dikkate alınmaması;

**Alternatif Çeviri:** (1) mevcut hükümetin önceki kabine tarafından *Kürtlere* verilen sözleri yerine getirmeyi ihmal etmesi; (2) Valiler tarafından gönderilen uyarı raporlarını *sürekli olarak* göz ardı etmesi; (s. 137)

**Yorum:** Her ne kadar “*consistently*” zarfı tutarlılık anlamına gelen “*consistent*” sıfatından türetilmiş olsa da zarf olarak “sürekli olarak, devamlı olarak” anlamında kullanılmaktadır. Orijinal metinde bu raporların birbirleriyle tutarlı olup olmadığına dair hiçbir bilgi yok ama sürekli olarak göz ardı edildikleri kesin.

**25. Orijinal metin:** As indicated in chapter 2, Sheikh Said was one of the most *outspoken* nationalists at the first Azadi congress held sometime in the late summer or early fall of 1924.

**Kitaptaki Çeviri:** 2. Bölüm de de belirtilmiş olduğu gibi, Şeyh Said, 1924’te toplanan ilk Azadî kongresinin en *faal* milliyetçi mensubuydu. (s. 155)

**Alternatif Çeviri:** Bölüm 2’de belirtildiği gibi, Şeyh Said, 1924’ün yaz sonu veya sonbahar başında bir ara yapılan ilk Azadi kongresinde en *açık sözlü* milliyetçilerden biriydi.

**Yorum:** “faal” ve “açık sözlü” olmak iki farklı şeydir. Bilindiği gibi Şeyh Said, Halid Bey ve Yusuf Ziya Beyin tutuklanmasından sonra isyana liderlik yapmak zorunda kalıyor. Dolayısıyla bu “*faal*” kelimesi bu duruma uygun düşmüyor zaten Robert Olson da böyle söylemiyor.

**26. Orijinal metin:** his eyes were sometimes tinged with antimony

**Kitaptaki Çeviri:** gözleri *şehla* bakardı. (s. 153)

**Alternatif Çeviri:** gözleri bazen *rastık* çekiliydi.

**Yorum:** Bilindiği kadarıyla Şeyh Said’in böyle bir göz kusuru yoktu, ama gözlerine rastık çektiği ve sakalına kına yaktığı biliniyor.

**27. Orijinal metin:** and fighters for the cause would be raised.

**Kitaptaki Çeviri:** ve mücahitler *isyana bayrağını açacaklardı*. (s. 162)

**Alternatif Çeviri:** ve dava için *savaşçılar yetiştirilecekti*.

**Yorum:** Yine burada da “*raise*” fiilinin anlamı yanlış seçilmiştir.

**28. Orijinal metin:** This same phrase is quoted in van Bruinessen, Agha, Shaikh and State, p. 394, but he uses “indissolubly” whereas my notes indicate that the word is “indivisibly”...

**Kitaptaki Çeviri:** Aynı *safha*, van Bruinessen “Indissolubly” (*çözülemez*) kelimesini kullanırken benim notlarım kelimenin “Indivisibly” (bölünemez) olduğunu... (s. 295, n. 3)

**Alternatif Çeviri:** Bu aynı *ifade* van Bruinessen, Agha, Shaikh ve State, s. 394’de aktarılıyor, ama van Bruinessen bu kelimeyi “Indissolubly” (*ayrılmaz*) olarak kullanıyor, oysa benim notlarım ise kelimenin “Indivisibly” (bölünemez) olduğunu ...;

**Yorum:** “*Phrase*” kelimesi hem “safha” hem de “deyim, ifade” anlamına gelir, görüldüğü gibi çevirmenler burada yanlış olan anlamı seçmişler.

**29. Orijinal metin:** Elazığ remained in a state of panic as news reached it that Çemişkezek, north of Elazığ and north of the Murat Su River, had been plundered by the Dersim Kurds;

**Kitaptaki Çeviri:** Elazığ’ın ve Murad Suyu’nun kuzeyinde bulunan Çemişkezek halkının Dersim Kürtleri tarafından *kılıçtan geçirildiği* haberi de gelince Elazığ’daki panik hayli şiddetlendi; (s. 167)

**Alternatif Çeviri:** Elazığ’ın kuzeyi ve Murat Suyunun kuzeyinde yer alan Çemişkezek’in Dersim Kürtleri tarafından *yağmalandığı* haberinin gelmesiyle Elazığ panik içinde kaldı;

**Yorum:** “*Kılıçtan geçirmek*” ile “*Yağmalamak*” iki ayrı şeyler. En hafif deyişle biri insanlara, diğeri ise eşyalara yönelik bir saldırdır. Kaldı ki tüfek icat olduğundan beri savaşlarda kimse kılıç kullanmıyor! Diğer yandan eğer bu eylemi yapan Dersim Kürtleri değil de Türkler olsaydı, “*kılıçtan geçirmek*” deyişini yine kullanılır mıydı? diye düşünmeden edemiyor insan.

30. **Orijinal metin:** and (5) a rebellion raised the possibility that the Kurds would be abandoned by the British and then left to be *massacred* by the Turks

**Kitaptaki Çeviri:** 5) Ve böyle bir isyan, Kürtler’in İngilizlerce yalnız bırakılması ve Türkler’in *zulmüne* terkedilmeleri olasılığını da beraberinde getirebilirdi. (s. 191)

**Alternatif Çeviri:** 5) yapılacak bir isyan, Kürtlerin Britanyalılar tarafından terk edilme ve ardından Türkler tarafından *katledilmeye* terk edilme olasılığını artırır.

**Yorum:** Zulüm ile katliam arasında dağlar kadar fark var!

31. **Orijinal metin:** The Turkish govt, pretended to take the view that the movement is reactionary and due to certain influences playing on the religious instincts of the rebels.

**Kitaptaki Çeviri:** “Türk hükümeti hareketin *tepkisel* olduğu ve asilerin dini duyguları üzerinde oynayan belli etkiler nedeniyle oluştuğu görüşünü benimsemiş görünmektedir.

**Alternatif Çeviri:** Türk hükümeti, hareketin *irticai* olduğu ve isyancıların dini içgüdüleri üzerinde oynanarak yaratılan bazı etkilerden kaynaklandığı görüşündeymiş gibi davrandı.”

**Yorum:** Bilindiği gibi herhangi bir dilde herhangi bir kelimenin birçok anlamı olabilir. Eğer çeviride kelimenin anlamı konu bağlamında doğru kullanılmazsa, ne yazık ki birçok şey kaybolup gider.

32. **Orijinal metin:** This in turn would strengthen the resolve of the Kurds in Turkey not to assimilate with the Turks.

**Kitaptaki Çeviri:** Bu, Türkiye’deki Kürtler’in Türkler’le *kaynaşmaya* gösterecekleri mukavemeti güçlendirecekti.

**Alternatif Çeviri:** Bu da Türkiye’deki Kürtlerin Türklerle *asimile olmama* kararlılığını güçlendirecektir.

**Yorum:** Kaynaşma ve asimile olma iki farklı şeydir. Kaynaşmada insan özünü ve benliğini yitirmez, oysa asimile olmak tam da böyle bir şeydir. Keşke Türkler ve Kürtler hep kaynaşmış bir biçimde iç içe yaşamış olsalardı ama ne yazık ki durum hiç de böyle değil.

#### Çeviride kaybolan ince anlam kayıpları

**33. Orijinal metin:** Some estimates are as low as 10,000. I found few estimates lower than 10,000, and no sources stated that 20,000 or more fighters were mobilized.

**Kitaptaki Çeviri:** Bazı tahminler, 10.000 gibi bir rakama kadar düşebilmektedir. 10.000’den daha küçük ve 20.000’den daha büyük rakamlar öne süren kaynaklara rastlandı. (s. 155)

**Alternatif Çeviri:** Bazı tahminler 10.000 kadar düşük bir rakam veriyor. 10.000’den daha düşük çok az sayıda tahmine rastladım ve 20.000 ya da daha fazla savaşçının seferber edildiğini belirten hiçbir kaynak yoktur.

**Yorum:** Robert Olson 20 binden büyük rakam ileri süren hiçbir kaynağın olmadığını söylemesine rağmen, çeviride bu rakamları öne süren kaynaklara rastlandığı ileri sürülüyor.

**34. Orijinal metin:** As a result, the Kurds supported the Turkish effort, which allowed them to get rid of the remaining Armenians.

**Kitaptaki Çeviri:** Netice itibarıyla, Kürtler, kendilerine kalan Ermeniler’den de kurtaran Türk gayretlerini desteklediler. (s. 48)

**Alternatif Çeviri:** Netice itibarıyla, Kürtler Türklerin bu gayretlerini desteklediler, bu da onlara geride kalan Ermenilerden kurtulmalarına olanak sağladı.

**Yorum:** Burada birçok Ermenin öldürüldükten ya da sürgüne gönderildikten sonra geride kalan Ermeniler kastedilmektedir.

**35. Orijinal metin:** After selling the sheep, Ali Rıza had gone to Ankara and Istanbul to consult with members of the Society for the Rise of Kurdistan and with Sayyid Abdul Qadir, although the latter was not, apparently, an official member of the Azadi.

**Kitaptaki Çeviri:** Ali Rıza, koyunları sattıktan sonra, Kürdistan Teâli Cemiyeti üyeleri ve Azadi mensubu olduğu anlaşılan Seyyit Abdülkadir ile istişarede bulunmak üzere Ankara ve İstanbul’a gitmişti. (s. 142)

**Alternatif Çeviri:** Ali Rıza, koyunları sattıktan sonra Kürdistan Teâli Cemiyeti üyeleri ve görünüşe göre Azadi’nin resmi bir üyesi olmasa da Seyyid Abdülkadir ile istişarede bulunmak üzere Ankara ve İstanbul’a gitmişti.

- 36. Orijinal metin:** The goal of nationalists who were striving for a unified Kurdistan resulted in their lack of support for those Kurds who advocated independence, even as a region of Turkey.

**Kitaptaki Çeviri:** Türkiye'nin *bir bölgesi bile olsa birleşik bir Kürdistan için mücadele eden Kürt milliyetçilerinin* bu hedefleri, bağımsızlık için mücadele eden diğer Kürtler'e destek vermemeleri sonucunu verecekti. (s. 49)

**Alternatif Çeviri:** Birleşik bir Kürdistan için çabalayan milliyetçilerin hedefi, Türkiye'nin *bir bölgesi olarak bile olsa* bağımsızlığı savunan Kürtlere destek vermemeleriyle sonuçlandı.

**Yorum:** Görüldüğü gibi çeviride kimin kime destek verdiği belli değil.

- 37. Orijinal metin:** In addition to all of the resources of an expanding state, the fact is that many Kurds, in the region of the rebellion and outside of it, supported Mustafa Kemal for many reasons.

**Kitaptaki Çeviri:** Gerçek şu ki, genişlemekte olan bir devletin elinde topladığı kaynakların yanı sıra, *Kürtler, başka nedenlerde de* Mustafa Kemal'i desteklemekteydiler. (s. 64-5)

**Alternatif Çeviri:** Gerçek şu ki, genişlemekte olan bir devletin elinde topladığı kaynakların yanı sıra, *isyanın olduğu bölgedeki ve bu bölgenin dışındaki pek çok Kürt birçok nedenden dolayı* Mustafa Kemal'i destekledi.

**Yorum:** Çeviride Mustafa Kemal'a bütün Kürtlerin destek verdiği anlamı çıkıyor, oysa orijinal metinde pek çok Kürt'ten bahsediliyor.

- 38. Orijinal metin:** Faysal told Cox that the question of Kurdistan had further aspect for him as King of Iraq which had probably not been fully considered by us.

**Kitaptaki Çeviri:** Faysal, Cox'a şöyle demişti: Kürdistan sorununun, Irak Kralı olarak ona göre muhtemelen *bizim tarafımızdan düşünülmüş olan başka* veçheleri vardı. (s. 106)

**Alternatif Çeviri:** Faysal, Cox'a, Kürdistan sorununun, Irak Kralı olarak kendisi için, muhtemelen *bizim tarafımızdan tam olarak ele alınmamış olan başka bir yönün* olduğunu söyledi.

- 39. Orijinal metin:** In order to support these goals, the Kurdish officers made three requests: that a British officer accompany Kurdish officers from Baghdad to the frontier zones where the movements would be *instigated*;

**Kitaptaki Çeviri:** Bu amaçları desteklemek için, Kürt Subaylar üç istekte bulundular: Bir İngiliz subayın hareket için *tahrik çalışmaları sırasında ön cephelerde* Kürt subaylara eşlik etmesi; (s. 76)

**Alternatif Çeviri:** Bu amaçları desteklemek için, Kürt Subaylar üç istekte bulundular: Britanyalı bir subayının *Bağdat'tan hareketlerin başlatılacağı sınır bölgelerine kadar* Kürt subaylara eşlik etmesi;

**Yorum:** Görüldüğü gibi orijinal metinde her ne kadar “*instigate*” fiilinin anlamlarından birinin “*kışkırtma ve tahrik etme*” olsa da burada bu bağlama hiç mi hiç uymamaktadır. Bu fiilin birinci anlamı olan “*başlatmak*” bağlama tamı tamına uymaktadır. Zaten Kürtler hareketin başlatılacağı sınır bölgelerine gitmek istiyorlar ve buralara güvenli bir şekilde gitmeleri için Britanyalılardan bir subaylarının kendilerine eşlik etmelerini talep etmektedirler. Yoksa Kürtler “İngilizlerden gelin tahrik çalışmalarına katılın” diye bir talepleri yoktur. Kaldı ki İngilizler gidip kimi tahrik edecekler!

**40. Orijinal metin:** If members of the league expected Britain to underwrite sanctions on a worldwide basis (e.g., through the Geneva Protocol of 1924), they should not drag their feet on the Mosul question.

**Kitaptaki Çeviri:** Cemiyet mensupları, Britanya'nın dünya çapında müeyyideler dayatması beklentisi içinde iseler (mesela, 1924 Cenevre Protokolü'nde olduğu gibi), *Musul meselesine burunlarını sokmamalıydılar.* (s. 200)

**Alternatif Çeviri:** Birliğin üyeleri, Britanya'nın dünya çapında yaptırımlar üstlenmesini bekliyorlarsa (örneğin, 1924 Cenevre Protokolü aracılığıyla), *Musul sorununu ağırdan almamaları gerekir.*

**Yorum:** Konuşan kişi Birleşmiş Milletlerin Musul sorununu ağırdan almasını, oyalamasını eleştiriyor, yoksa neden bu işe burnunu soktuğunu değil! Zaten orijinal metindeki “*drag one's feet*” deyimini Türkçede, “ağırdan almak, ayak sürmek vb.” anlamına gelmektedir.

**41. Orijinal metin:** He was told that this was a matter concerning Turkey alone and that we could not discuss the question at all. He thereupon departed, shaking the dust of his feet upon us.”

**Kitaptaki Çeviri:** Kendisine, bunun yalnızca Türkiye'yi ilgilendiren bir mesele olduğu ve bu sorunu tartışamayacağımız söylendiğinde ayağının tozunu üzerimize silkerek, ayrıldı”. (s. 195)

**Alternatif Çeviri:** Kendisine bunun sadece Türkiye'yi ilgilendiren bir konu olduğu ve bu konuyu hiç tartışamayacağımız söylendi. Bunun üzerine öfkeyle çekip gitti.”

**Yorum:** Herhangi bir dilde bazı deyimler kelime kelimesine çevrildiğinde, anlam kaybına ya da yanlış anlamalara sebep olabilir.

**42. Orijinal metin:** Thus, says Özbudun, “an implicit trade off materialized between the two groups...”

**Kitaptaki Çeviri:** Özbudun şöyle söyler: bu nedenle “iki grup arasında *kati* bir değiş tokuş gerçekleşti. (s. 301, n. 5)

**Alternatif Çeviri:** Özbudun şöyle söyler: bu nedenle “iki grup arasında *zımnî* bir değiş tokuş gerçekleşti.

**Yorum:** *Zimni* ve *kati* çok farklı iki şeydir.

**43. Orijinal metin:** It was stated in chapter 5 that seventeen of the eighteen military engagements in which the Turkish military fought from 1924 to 1938 occurred in Kurdistan.

**Kitaptaki Çeviri:** Türk ordusunun 1924’ten 1938’e kadar Kürdistan’da *onyedi veya onsekiz çarpışmaya* girmiş olduğu V. bölümde belirtilmiştir. (s. 239)

**Alternatif Çeviri:** Türk ordusunun 1924’ten 1938’e kadar savaştığı *on sekiz askeri çatışmanın on yedisinin Kürdistan’da* gerçekleştiği Bölüm 5’te belirtilmiştir.

**Yorum:** Burada yazar biri hariç yapılan bütün çatışmaların Kürdistan’da geçtiğini ısrarla vurgulamak istiyor ama ne yazık ki bu anlam çeviride kaybolup gitmiş.

**44. Orijinal metin:** But it was not until the first part of November that Aristide Briand, the French foreign minister, announced that no more troops would be allowed to pass eastward than passed westward—that is, the troops going eastward must be reliefs and not reinforcements.

**Kitaptaki Çeviri:** Buna rağmen, Fransız Dışişleri Bakanı Aristide Briand, *Batı istikametindeki sevkiyatın dışında Doğu istikametinde hiç bir askeri sevkiyata müsaade edilmeyeceğini-* yani takviye kuvvetlerin değil, yalnızca terhislerin sevkiyatına müsaade edileceğini-açıklamak için Kasım’ın ilk günlerini bekliyecekti. (s. 203-4)

**Alternatif Çeviri:** Ama Fransız dışişleri bakanı Aristide Briand, *batıya doğru geçenden daha fazla askerinin doğuya geçmesine izin verilmeyeceğini*, yani doğuya doğru giden birliklerin takviye değil, insani yardım ekiplerin olması gerektiğini ancak Kasım ayının ilk yarısında açıkladı.

#### Uzun ve anlaşılmayan Cümleler

**45. Orijinal metin:** It was clear to British intelligence *and to* British officials who had some sympathy for the Kurds that generous treatment of Kurds in Iraq and emigrant Kurds and encouragement of their national sensibilities, if they could be reduced to practical terms, “would repay themselves over and over again.

**Kitaptaki Çeviri:** Irak’taki Kürtler’e ve göçmen Kürtler’e cömert davranmanın ve milliyetçi duygularını desteklemenin “*tekrar ve tekrar edecekler*” gibi *pratik ifadelere indirgenebilmesine bağlı* olduğu, Kürtler’e sempati duyan İngiliz istihbaratı ve subayları için aşikârdı. (s. 82)



**Alternatif Çeviri:** *Eğer pratiğe geçirilebilirse, Irak’taki Kürtlere ve göçmen Kürtlere karşı cömert davranılmasının ve ulusal duyarlılıklarının teşvik edilmesinin, “karşılığını defalarca geri vereceği”, Britanya istihbaratına ve Kürtlere karşı biraz sempati besleyen Britanyalı yetkililer için aşikârdı.*

**Yorum:** Çeviri zaten anlaşılıyor ondan vazgeçtik ama orijinal metinde yazar ilgi cümlecisi yanlış anlaşılmasın diye “and” bağlacıyla bağlanan bu yapıya özellikle iki kere ayrı “to” edatını eklemesine rağmen, çevirmenler bu söz öbeklerini birleştirmişler, dolayısıyla bu sayede İngiliz istihbaratın Kürtlere sempati duyduğunu anlamış oluyoruz okur olarak!

46. **Orijinal metin:** ...“It is amusing to see Feisal relying on the Kurds, who certainly never asked him as allies against the Shi’ahs who were supposed to be in revolt last year precisely because they couldn’t get Feisal.

**Kitaptaki Çeviri:** “Faysal’ın, özellikle Faysal’ı indiremedikleri için geçen yıl isyana katıldıkları sanılan Şiiler’e karşı onun hiçbir zaman müttefiki olmayı kesinlikle istememiş olan Kürtler’e güvenmesi eğlendirici. (s. 107)

**Alternatif Çeviri:** Faysal’ın, geçen yıl tam da onu ikna edemedikleri için isyan çıkarması beklenen Şiilere karşı kendisinden müttefik olmasını hiçbir zaman istememiş olan Kürtlere güvendiğini görmek gerçekten komik.

**Yorum:** Görüldüğü gibi kitaptaki çeviride kim kimi indirememiş, kim isyana katılmış kim katılmamış belli değil!

47. **Orijinal metin:** The only obstacle to the implementation of this policy was the threat of Turkey, which had a twofold policy: reliance upon the community of religion to incite Kurds against British and reliance upon anti-Arab prejudice to incite the Kurds against the Arabs.

**Kitaptaki Çeviri:** Bu politikanın uygulanmasına engel teşkil eden tek şey, *ikili bir politika izleyen Kürtler’i İngilizler’e karşı kışkırtmak için ‘ümmet’i, dini ön yargıları ve Kürtler’i Araplar’a karşı kışkırtmak için Arap ve karşıtı ön yargıları istismar etmekteydi.* (s. 109)

**Alternatif Çeviri:** Bu politikanın uygulanmasının önündeki tek engel, *iki yönlü bir politika izleyen Türkiye’den gelen tehdit:* Türkiye, Kürtleri Britanyalılara karşı kışkırtmak için ümmete; Kürtleri Araplara karşı kışkırtmak için ise Arap karşıtı önyargıya bel bağlıyordu.

**Yorum:** Orijinal metinde ikili politika izleyen Kürtler değil, Türkiye. Tek engel ise Türkiye’den gelen tehdit. Oysa çeviride Türkiye’nin hiç bahse bile geçmiyor!

48. **Orijinal metin:** He pleaded with the British to support him and insisted that he would be able to raise all of northeastern Kurdistan, including Ismail Ağa Simko in Iran, to support him in rebellion against the Turks. Sayyid Abdul Qadir emphasized that the British must act quickly to create a buffer Kurdish state against the Bolshevik menace.

**Kitaptaki Çeviri:** Abdülkadir, Türkler’e karşı isyanda, İngiliz desteği rica etmekte ve İran’da İsmail Ağa Simko dahil olmak üzere tüm Kuzeydoğu Kürdistan’ı İngilizler’in Bolşevik tehdidine karşı bir Kürt tampon devleti yaratmak için acilen harekete geçmeleri gerektiğini altını çizerek ifade etmekteydi. (s.114)

**Alternatif Çeviri:** (Abdülkadir) Britanyalılara kendisini desteklemeleri için yalvardı ve İran’daki İsmail Ağa Simko da dâhil olmak üzere tüm kuzeydoğu Kürdistan’ı Türklere karşı isyanda kendisini desteklemek üzere ayağa kaldırabileceği konusunda ısrar etti. Seyyid Abdülkadir, Britanyalıların Bolşevik tehdidine karşı tampon bir Kürt devleti oluşturmak için hızlı hareket etmesi gerektiğini vurguladı.

**Yorum:** Orijinal metinde Seyit Abdülkadir, Britanyalıları tüm Kürtleri Türklere karşı isyan ettirmede örgütleyebileceğine ikna etmeye çalışıyor ama çeviride bu anlam kayıp!

**49. Orijinal metin:** In Rawlinson’s opinion, the nationalists’ confidence would result in demands whose realization would lead to the creation of a confederation of all Muslims—Sunnis from the “Bosphorus to the Caspian including Daghistan with the ports of Batoum and Baku in Turkish hands, this being the avowed object of their eastern aims, as such a confederation would dominate the political position in the Near East.”

**Kitaptaki Çeviri:** Rawlinson’un kanaatine göre, milliyetçilerin kendilerinden emin olmaları, gerçekleştirilmesi “Boğaz’dan Dağıstan da dahil olmak üzere *Kafkasya*’ya kadar” yayılacak bir Müslüman–sünni Konfederasyonu’nun kurulmasına yol açabilecek taleplere neden olması mümkündür; böylelikle Batum limanları ve Bakü Türkler’in eline geçecek. Milliyetçilerin Doğu gayelerinin asıl hedefi bu. Zira böyle bir konfederasyon Yakın Doğu’daki siyasi konumları hâkimiyeti altına alır.” (s. 119)

**Alternatif Çeviri:** Rawlinson’a göre, milliyetçilerin güveni, gerçekleştirilmesi “Boğaziçi’nden Türkiye’nin elinde olan Batum ve Bakü limanlarıyla birlikte Dağıstan da dahil olmak üzere *Hazar*’a kadar tüm Müslüman-Sünnilerden oluşan bir konfederasyonunun yaratılmasına yol açacak taleplerle sonuçlanacaktı. Bu onların doğu hedeflerinin açık hedefidir, çünkü böyle bir konfederasyon Yakın Doğu’daki siyasi pozisyona hükmedecektir.”

**50. Orijinal metin:** Rawlinson thought the Turkish nationalist forces could still be checked or intimidated sufficiently to withdraw from their stated objectives of the National Pact of 28 January 1920, especially those clauses that demanded national sovereignty and territorial integrity over Anatolia, western Thrace, and Istanbul.

**Kitaptaki Çeviri:** Rawlinson, Türk milliyetçi kuvvetlerinin, hâlâ 28 Ocak 1920 tarihli Misak-i Milli hudutlarının gerisine çekilmelerine yetecek kadar kontrol edilebileceklerini veya korkutulabileceklerini düşünmüştü. Aklında, özellikle Anadolu, Batı Trakya ve İstanbul üzerinde hükümranlık ve ülke bütünlüğü talep eden maddeler vardı. (s. 125)

**Alternatif Çeviri:** Rawlinson, Türk milliyetçi kuvvetlerinin, 28 Ocak 1920 tarihli Misak-ı Milli’de belirtilen hedeflerinden, özellikle Anadolu, Batı Trakya ve İstanbul üzerinde ulusal egemenlik ve toprak bütünlüğü talep eden maddelerden geri çekilmek için hala yeterince kontrol edilebileceğini veya sindirilebileceğini düşünüyordu.

- 51. Orijinal metin:** Nothing can better describe the great amount of energy, men, money, materials, and time that the Turkish government spent on trying to suppress and contain Kurdish rebellion and Kurdish nationalism than the admission of the Turkish armed forces that of the *eighteen* armed engagements between 1914 and 1938 that the armed forces were involved in suppressing, seventeen occurred in Kurdistan.

**Kitaptaki Çeviri:** Türk hükümetinin Kürt isyanını ve Kürt milliyetçiliğini kontrol altına almak ve bastırmak için sarfetmiş olduğu enerji, insan, para, malzeme ve zamanın büyüklüğü, Türk silahlı kuvvetlerinin 1924-28 arasında *19 silahlı çatışmaya* girmiş olduğunu kabul etmesinden daha iyi ifade edilemez; bu hadiselerde Türk Silahlı Kuvvetleri, Kürdistan’da meydana gelen 17 isyan ve ayaklanma hareketini bastırmaya gayret göstermişti. (s. 188)

**Alternatif Çeviri:** Türk silahlı kuvvetlerinin 1924 ile 1938 yılları arasında *17’i Kürdistan’da olmak üzere meydana gelen 18 silahlı çatışmayı* bastırıldığını kabul etmesinden başka hiçbir şey Türk hükümetinin Kürt isyanını ve Kürt milliyetçiliğini bastırmak ve kontrol altına almak için harcadığı enerji, insan, para, malzeme ve zamanın bu kadar büyük miktarını daha iyi anlatamaz.

- 52. Orijinal metin:** From 1922 to 1925, the RAF, under the command of Sir John Salmond, who replaced Sir Hugh Trenchard as chief of the Air Staff in 1929, pursued a vigorous bombing policy against the Kurds and Arabs in northern Iraq.

**Kitaptaki Çeviri:** 1922’den 1925’e kadar, Hava Kurmay Başkanı olarak 1929’da Sir Hugh Trenchard’ın yerine getirilmiş olan Sir John Salmond komutasında Kraliyet Hava Kuvvetleri (RAF), Kuzey Irak’taki Kürtler’e ve Araplar’a karşı etkili bir bombardıman politikası takbik etti. (s. 240)

**Alternatif Çeviri:** RAF (Kraliyet Hava Kuvvetleri), 1922’den 1925’e kadar Sir John Salmond komutasında kuzey Irak’taki Kürtlere ve Araplara karşı şiddetli bir bombalama politikası izledi. Sir John Salmond daha sonra 1929’da Hava Kuvvetleri Komutanı olarak Sir Hugh Trenchard’ın yerine geçti.

**Yorum:** Görüldüğü gibi çeviride tam bir anakronizm söz konusu.

#### Gözden kaçan maddi hattalar

- 53. Orijinal metin:** The British should support a Kurdish rebellion if the Turks would not negotiate and if the French continued to be unsupportive of British policies in the Middle East.

**Kitaptaki Çeviri:** Türkler müzakereye yanaşmaz ve Fransızlar da Ortadoğu’da İngiliz siyasetini *desteklemekte* devam ederlerse, İngilizler bir Kürt isyanına desteklemelidirler. (s. 112)

**Alternatif Çeviri:** Türkler müzakerelere yanaşmazlarsa, Fransızlar da Ortadoğu’daki Britanya politikalarını *desteklememeye* devam ederlerse, Britanyalılar bir Kürt isyanına destek vermelidirler.

**54. Orijinal metin:** The informant thought that if Fethi Bey did not stop the disintegration of the People’s party, Mustafa Kemal would turn to Recep Peker, the minister of the interior.

**Kitaptaki Çeviri:** Muhbire göre, şayet Fethi Bey Halk Fırkası’nın *dağılmaktan kurtarırsa*, Mustafa Kemal Dahiliye vekile Recep (Peker)’e *dönecekti*. (s. 134)

**Alternatif Çeviri:** Muhbire göre, Fethi Bey Halk Fırkası’nın *dağılmasını durdurmazsa*, Mustafa Kemal içişleri bakanı Recep Peker’e *başvuracaktı*.

**55. Orijinal metin:** that condemned the Ankara government and Mustafa Kemal for destroying religion and stated that it was lawful to rebel against such sacrilege.

**Kitaptaki Çeviri:** ...Ankara hükümeti ve Mustafa Kemal’i dini yıkmakla suçladı; böyle bir kâfirlige başkaldırmanın *câiz olmadığını* ifade etmekteydi. (s. 143)

**Alternatif Çeviri:** ...Ankara hükümetini ve Mustafa Kemal’i dini yok ettikleri için kınayarak, böyle bir kâfirlige başkaldırmanın *câiz olduğunu* ifade ediyordu.

**56. Orijinal metin:** Only the aid of the settled Kurdish tribes of Geravi and Sarafan lessened *Kurdish* losses

**Kitaptaki Çeviri:** Geravi ve Sereyan’da yerleşik Kürtler’in yardımları, *Türk* kayıplarını azaltmaktaydı. (s. 183)

**Alternatif Çeviri:** Bir tek yerleşik Kürt Geravi ve Sarafan aşiretlerinin yardımı *Kürt* kayıplarını azalttı.

**57. Orijinal metin:** 2- Şimşir, İngiliz Belgeleriyle-, Kürkçüoğlu, Türk-İngiliz ilişkileri, p. 30, quotes the newspaper Cumhuriyet of 17 February as an example of such *charges*;

**Kitaptaki Çeviri:** 2-Şimşir, İngiliz Belgeleriyle; Kürkçüoğlu, Türk-İngiliz ilişkileri, s.30, bu gibi *değişimlere* örnek olarak 17 Şubat tarihli Cumhuriyet gazetesinden alıntı yapar; (s. 295, n. 2)

**Alternatif Çeviri:** 2- Şimşir, İngiliz Belgeleriyle; Kürkçüoğlu Türk-İngiliz ilişkileri, s. 30, bu tür *suçlamalara* örnek olarak 17 Şubat tarihli Cumhuriyet gazetesinden alıntı yapar;

**Yorum:** Kitabın altıncı bölümün bu 2. notu, Britanyalıların Şeyh Said isyanında parmağının olduğuna yönelik suçlamalara ilişkindir. Öyle anlaşılıyor çevirmenler yazım

benzerliklerinden dolayı “changes/değişimler” ile “charges/suçlamalar” kelimelerini karıştırmış gibi görünüyorlar.

- 58. Orijinal metin:** It was suggested above that probably more than 500.000 Kurds died in Turkey *proper* during World War I.

**Kitaptaki Çeviri:** Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, Birinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin *tamamında* muhtemelen 150 binin üzerinde Kürt ölmüş bulunmaktaydı. (s. 45)

**Alternatif Çeviri:** Yukarıda belirtildiği gibi, Birinci Dünya Savaşı sırasında *sadece* Türkiye'de muhtemelen 500 binden fazla Kürt ölmüştü.

**Yorum:** Söz konusu rakamlar arasında devasa farklılıklar var. Ölen 350 bin Kürt birden buharlaşıp nereye gitti?!

- 59. Orijinal metin:** These, rather than the differences between Zaza and non-Zaza speakers, *played an important* role in the evolution of the rebellion and in the growth of Kurdish nationalism.

**Kitaptaki Çeviri:** İsyanın şekillenmesi ve Kürt milliyetçiliğinin gelişiminde, Zazaca konuşanlar ve konuşmayanlar arasındaki farklılıklardan ziyade, bunlar önemli bir rol *oynamamışlardır*. (s. 233)

**Alternatif Çeviri:** İsyanın evriminde ve Kürt milliyetçiliğinin büyümesinde Zazaca konuşanlar ile konuşmayanlar arastandaki farklılıklardan ziyade bunlar önemli *bir rol oynadı*.

#### Fazladan eklenen ya da çevrilmeyen cümleler

- 60. Orijinal metin:** .....

**Kitaptaki Çeviri:** “Cıbranlı Halid’in İstiklal fikriyle zehirlenen en güçlü aşiretler bu bölgede idi.” (s. 169)

**Yorum:** Yukarıda çeviride tırnak içi verilen bu ifadenin orijinal metinde herhangi bir karşılığı yoktur. Söz konusu bu ifade M. Şerif Fırat’ın Doğu İlleri ve Varto tarihi adlı kitabın 139 sayfasında yer almaktadır. Yazarın kullanmadığı bu ifadeyi tırnak içinde çeviride yer almasının herhalde bir nedeni olmalı! Doğrusu insan çevirmenlerin orijinalde olmayan bu cümleyi çeviride kullanmalarında “*İstiklal fikriyle zehirlenen*” deyimini cazibesine kapıldıklarını düşünemediler edemiyor.

- 61. Orijinal metin:** As yet unaware of the defeat at Arpa Pass, Abdullah was preparing with a contingent of 500 men to attack Muş. He was defeated. Met by a small force of gendarmes and local militia at the bridge crossing the Murat Su River north of Muş, the rebels were forced to retreat to Varto.

**Kitaptaki Çeviri:** Bu arada Şeyh Ali Rıza ve mahiyeti Abdullah’a bir mektup yazarak tekrar Arpa Deresi’ne taarruz etmesini istediler. Abdullah, bir mektup henüz eline ulaşmadan 500

kişilik bir müfreze teşkil ederek Muş’a taarruza geçti ve bozguna uğradı. Küçük bir jandarma birliği ve mahalli milislerle Murat Su köprüsünde karşılaşan âsi kuvvetler, Varto’ya çekilmek zorunda kaldılar. (s. 170)

**Alternatif Çeviri:** Arpa Geçidi’ndeki *yenilgiden henüz habersiz olan* Abdullah, 500 kişilik bir birlikle Muş’a saldırmak için hazırlanıyordu. Yenilgiye uğratıldı. Muş’un kuzeyindeki Murat Suyu üzerindeki köprüde jandarma ve yerel milislerden oluşan küçük bir kuvvet tarafından karşılanan isyancılar, Varto’ya çekilmek zorunda kaldılar.

**Yorum:** Orijinal kaynakta ne bir mektuptan bahsediliyor ne de bu mektubun henüz yerine ulaşılmamasından!

62. **Orijinal metin:** and a few Iranian soldiers were killed. *Some of the main leaders of the rebellion were killed in this skirmish— Şemseddin, the son of Hasananlı Halid, Kerim, the Zirgan chief who initiated the battle, Suleyman, Ahmet, Abdalbaki, and one of Sheikh Said’s sons, Giysuddin.*

**Kitaptaki Çeviri:**..ve birkaç İran askeri öldürüldü....(s. 172)

**Alternatif Çeviri:** İsyanın önde gelen liderlerinden bazıları bu çatışmada öldürüldü: Hasananlı Halid’in oğlu Şemseddin, savaşı başlatan Zirgan reisi Kerim, Süleyman, Ahmet, Abdülbaki ve Şeyh Said’in oğullarından Gıysuddin.

**Yorum:** yukarıda verilen sayfadaki cümleden sonra gelmesi gereken uzun bir cümle çevrilmemiştir.

63. **Orijinal metin:** The Turks also proclaimed a nationalism that was inclusive of the Kurds, however prejudicial, while Kurdish nationalism, imperatively so, was exclusive of the Turks and their! nationalism.

**Kitaptaki Çeviri:** Türkler Kürtler’i de kapsayan bir milliyetçiliği savunuyorlarken, Kürt milliyetçiliği Türkler’i ve milliyetçiliklerini dışlıyordu. (s. 233)

**Alternatif Çeviri:** Ayrıca Türkler, *ne kadar önyargılı olursa olsun* Kürtleri de içine alan bir milliyetçiliği ilan ederken, Kürt milliyetçiliği ise ister istemez Türkleri ve onların! Milliyetçiliğini dışlıyordu.

64. **Orijinal metin:** Given the total figure of around 15,000 fighters mobilized by the Kurds, this figure seems too high.

**Kitaptaki Çeviri:** Kürtler’ce seferber edilen savaşçıları toplam 15.000 olarak verir; bu sayı çok yüksek gibi görünmektedir. (s. 288, n. 2)

**Alternatif Çeviri:** Kürtler tarafından seferber edilen savaşçıların sayısı toplam olarak yaklaşık 15.000 kişi olduğu düşünülürse, bu rakam çok yüksek görünüyor.

**Yorum:** Kitabın sonunda yer alan bu beşinci bölümün 2 nolu notu, söz konusu bölümde “Fırat’a göre Salih Beyin komutasında 10.000 kişilik bir asi kuvveti vardı” diye geçen cümleyi açıklamak üzere konulmuştur. Yazar bu rakamın çok yüksek olduğunu düşünüyor, yoksa Fırat, seferber edilen toplam savaşçılarla ilgili bir bilgi vermiyor!

### Sonuç

Kuşkusuz her çeviride anlam kayıpları, kelime yanlışları vb. şeyler olabilir bu doğaldır. Ancak bütün bunların metnin genelini etkilememesi, okuru yanlış yöne yönlendirmemesi gerekir. Çevirmen okur ile yazar arasında ne kadar az girse, işini o kadar iyi yapar. Çevirmenin rolü bir aktörün rolüne benzetilebilir. Bir aktör oynayacağı rolü iyi oynayabilmek için nasıl oynayacağı karakterin ruh haline bürünüyorsa, deyim yerindeyse, çevirmen de yazarın o ruh halini yakalamalı, ona göre davranmalıdır. Kendi duygularını işin içine katmamalıdır.

Söz konusu kitabın çevirmenlerin yaptığı yanlışlara, bazı kelimelerin seçimine, kullandıkları dile bakıldığında, Kürtlere yönelik bir önyargı sezinlemiyor değil. Kitap boyunca, isyan eden Kürtler için “asi” sıfatı kullanılmıştır. Bilindiği gibi günlük kullanımda “asi” sıfatı neredeyse her zaman olumsuzluğu çağırıştırır. Çevirmenlerin bu türden önyargılarına yönelik çarpıcı bir örnek ise kitabın yazarının hiç kullanmadığı tanımlamaları kullanmalarıdır. Kitabın yazarı Robert Olson, Şeyh Said isyanını İngilizce okuruna anlatırken, çoğu zaman “*Doğu İlleri ve Varto Tarihi*” adlı eserin yazarı olan M. Şerif Fırat’ın anlatısını kaynak almaktadır ama onun bu anlatısını İngilizce okura kendi tanımlamalarıyla aktarmaktadır. Çevirmenler ise bazı yerlerde doğrudan M. Şerif Fırat’ın anlatısını tırnak içinde okura sunmaktadırlar. Hal böyle olunca Robert Olson’a ait olmayan “*Cıbranlı Halid’in İstiklal fikriyle zehirlenen en güçlü aşiretler bu bölgede idi*” gibisinden bir cümle ortada kalmaktadır. Bir çevirmen yazara ait olmayan bırakın bu kadar negatif duygularla yüklü böyle bir cümleyi, sıradan basit bir cümleyi bile çeviriye ekleme hakkına sahip midir? Cümleyi tırnak içine almakla çevirmenler sorumluktan kurtulmuyor. Eğer yazar bu cümleyi okura böyle anlatmak isteseydi zaten doğrudan birebir anlamını İngilizce okura verirdi. Diğer yandan çevirmenler bazı ifadeleri oldukça yumuşak “kabul edilebilir” bazılarını ise daha “sert ifadeler” düzeyine indirgemek istemişler. Mesela “katliam yapmak” anlamına gelen “*massacre*” kelimesini “zulüm etmek” olarak; “yağmalamak” anlamına gelen “*plunder*” kelimesini de kılıçtan geçirmek olarak çevirmiştir. Burada işin ilginç yanı Türkler söz konusu olduğunda “*katliam*” kelimesi “*zulme*” inmiş; Kürtler söz konusu olduğunda “*yağmalama*” kelimesi “*kılıçtan geçirmeye*” yükselmiş birdenbire. Keza yukarıda verdiğimiz Topal Osman ile ilgili çeviri kısmına bakıldığında çevirmenlerin Kürtlere yönelik önyargıları biraz daha açığa çıkıyor. Yine yazarın Birinci Dünya Savaşında sadece Türkiye’de ölen Kürtlerin sayısını 500 binden fazla verirken, çevirmenler bu rakamı 150 bine indiriyorlar. Burada verilen rakamlardaki bu yanlışlığın teknik bir hata sonucuyla yapılmış olmasını umuyoruz ama kitap boyunca yapılan bu türden yanlışlara ve kelimeler seçilirken yapılan tercihlere bakıldığında bu konuda insan pek iyimser düşünemiyor.

Sonuç olarak böylesine tarihi önemli bir kitap ne yazık ki Türkçe okura hak ettiği şekilde çevrilerek aktarılmamış görünüyor.

### Kaynakça

- Albiz, Ü. (2018). *Çeviride İdeoloji: 1960-1980'li Yıllarda Türkiye'de Yayıncılık ve Çeviri, Çeviri Eserler ve Dergicilik Faaliyetleri*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fırat, M. Ş. (1961). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi PDF.
- Göktürk, A. (1994). *Çeviri: Dillerin Dili*, 1. Baskı, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Longman-Metro Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlük, 1. Baskı, İstanbul:Longman Group UK Limited and Metro Kitap Yayın Pazarlama A.Ş.
- Olson, W. R., *The Emergence Of Kurdish Nationalism And The Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, PDF
- Olson, W. R. (1992). *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, çev: Bülent – Nevzat Kıracı, Ankara: Özge Yayınları.
- <https://www.rudaw.net/turkish/culture-art/15122022>
- <https://bianet.org/bianet/kitap/210425-can-yayinlari-kurdistan-gectigi-icin-sansurlenen-kitabi-toplatiyor>
- <https://www.gazeteduvar.com.tr/dersim-makalesinde-kurd-kelimesini-adi-diye-cevirdiler-haber-1537546>
- <https://t24.com.tr/haber/rektor-kurtler-ifadesini-turkler-olarak-degistirdi-iddiasi,785004>



## Yayın İlkeleri

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü tarafından çıkarılan JMS (*The Journal of Mesopotamian Studies*), Kürt, Arap ve Süryani dili kültürü ve edebiyatları alanlarındaki bilimsel nitelikli çalışmalara yer veren hakemli bir dergidir. Bahar (Mart) ve Sonbahar (Eylül) sayıları olmak üzere yılda iki defa yayınlanır. Yayınlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayınlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayınlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

### Yazıların Değerlendirilmesi

Dergimize gönderilen yazılar, öncelikli olarak yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlkelere uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alıp gerekli düzeltmeleri yaparlar; fakat katılmadıkları noktalara itiraz etme hakkına sahiptirler.

Gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere “kör hakem” yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.

Hakemlerden biri veya her ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir. Ayrıca yazarların, hakemler tarafından belirtilen görüşlere itiraz etme hakkı bulunmaktadır. Yapılan itirazlar editör kurulu tarafından görüşülüp uygun bir karar alınır.

Yayınlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.

Yayınlanmayan yazılar iade edilmez ve yazılardaki görüşlerin yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlanan yazılar için yazardan dergiye veya dergiden yazara herhangi bir ücret ödenmez.

Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu tarafından yapılabilir.

Yayınlanan yazıların yayın hakları MAÜ Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü’ne devredilmiş sayılır. Bu devir, sanal ortamı da kapsar.

Makale gönderimi ve değerlendirme süreci Dergipark sistemi üzerinden yürütülür.

Makaleler değerlendirme sürecine alınmadan önce iThentica intihal programı kullanılarak benzerlik analizine tabii tutulur.

### Yayın Dili

JMS’nin yayın dili Türkçe, Kürtçe, Arapça, İngilizce ve Süryanicedir. Ancak her sayıda, dergide yer alan çalışmaların en az yarısının Kürtçe ve onun çeşitli lehçelerinde yazılmış olması ilke olarak benimsenmiştir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusura arınmış olması gerekir.

### Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

Yazılar A4 boyutunda kâğıda, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Makalelerin uzunluğu en fazla 9.000 sözcük olmalıdır. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa bununla ilgili doku-manlar ulaştırılmalıdır.

Yazarın adı, soyadı, unvanı, görev yaptığı kurum, ORCID numarası ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir.

Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup koyu harflerle yazılmalı ve 15 sözcüğü geçmemelidir.

Makalenin başında, en fazla 150 ile 200 sözcükten oluşan bir öz yer almalıdır. Türkçe dışındaki dillerde yazılan makalelerde öz makalenin orijinal dilinin yanı sıra Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. İngilizce öz kısmında makalenin ismine de yer verilmelidir. Özlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 4 ile 6 sözcükten oluşan anahtar sözcükler bulunmalıdır.

Başlıklar koyu harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana başlıkların, 1., 2., ara başlıklarınsa, 1.1., 1.2., 2.1., 2.2 şeklinde numaralandırılması tavsiye edilir. Ana ve ara başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) koyu harflerle yazılmalıdır.

Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, “tırnak içinde” gösterilir, eğik veya koyu karakter kullanılmaz. Hem “tırnak içinde” hem eğik veya hem koyu hem eğik yazmak gibi çifte vurgulama yapılmaz.

Bölüm ve paragraf başlarında girinti uygulanmaz.

Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.

### Kaynak Gösterimi

Alıntı yapma ve kaynak göstermede APA yöntemi kabul edilmektedir.

Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlılık şarttır. Uzun yapıt (kitap, dergi, gazete vb.) adları eğik, kısa yapıt (makale, öykü, şiir vb.) adları ise “tırnak içinde” yazılır. Ayrıca dipnotların yalnızca metne alınamayan ek bilgiler için kullanılması önerilir:

Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayına hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.

Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayın tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.

Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.

Atıf yapılmayan çalışmalara Kaynaklar kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.

Kaynaklar metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Eserlerin yayınevleri açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.

Latin harfleri dışındaki alfabelerle yazılmış makalelerde Latin harfleriyle yazılmış başlık, özet, anahtar kelimeler, ve kaynakçaya (referanslar) yer verilmelidir.

## Publication Principles

The Journal of Mesopotamia Studies (JMS) is publication of The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. The JMS is a peer-reviewed journal which gives places to scientific researches on Kurdish, Arabic and Syriac culture, language and literature. It is published semi-annually (Spring and Autumn Issues). The articles to be published should bear criteria of scientific researches, be innovative, and also should not be published anywhere else before. If an article has been presented in a scientific meeting, it will be accepted on the condition that it has not been published anywhere before.

### The Evaluation of Articles

Articles submitted for publication are firstly examined by editorial board in accordance with the publication principles of the journal. The endorsed ones are sent to two reviewers. The authors corrected the article according to the notes by reviewers; however they have right to object to the points where they do not agree with.

Articles submitted for publication are sent to two experts of the field via method of "blind review" after they examined by Editorial Board. In the case of split in opinion of these two reviewers, the article is sent to another reviewer. The article is published if at least two reviewers express positive opinion. The reports by reviewers are sent to the authors to pronounce the evaluation result.

If one or both reviewers express "it could be published after certain revisions", the article is sent to the author for the required revisions. After revisions are done, they are checked by reviewers or the Editorial Board to evaluate whether they are done in accordance with the remarks. Besides, the authors have right to object to the reviewers opinions. The objections are evaluated and resulted by the editorial board.

The articles that decided to be published are sent to the author in PDF formatted after page adjustment. The author makes the last reading and shows necessary revisions on the text and sent it back.

The unpublished articles are not return back to the rightful owner, furthermore the authors are responsible for the opinions of the articles.

The journal does not demand any fees to publish their articles, and likewise does not pay any fees for publishing articles.

The Editorial Board may make small adjustments those are not on the main stage.

It is accepted that the copyright of the published articles are transferred to The Institute of Living Language of Mardin Artuklu University. This transfer includes virtual platforms.

Article submission and evaluation process is conducted on Der-gipark system.

Before Evaluation process starts, the articles are analyzed via iThentica plagiarism program.

### Language(s) of Publication

The JMS gives places to articles in Turkish, Kurdish, Arabic, English and Syriac. However, it accepted as a principle that at least half of the studies in the journal should be in Kurdish and its various dialects. The articles sent to the journal must be free from all kinds of defects related to the use of academic language.

### Writing Rules and Page Layout

The articles must be written on MS Word or compatible programs. Times New Roman should be used as typeface. The articles should be written in 12 font size in 1.5 ink line spacing and the pages should bear numbers. The articles should be maximum 9.000 words. The custom typefaces should not be used and if there are transcription signs, their documents should be sent with the article.

The name, surname, title, place of work, ORCID number and e-mail address of the author(s) must be stated.

The title of the article must be in accordance with the content and written in bold face, and also must not be longer than 15 words.

There must be an abstract of maximum 150 to 200 words at the start of the article. For the articles written in languages other than Turkish, the abstract must be written both in the original language of the article and in English. The title of the article must be stated before the abstract as well. There must be maximum 4 to 6 key words that ranked from general to specific at the bottom of the abstract.

The title must be written in bold face. There should be intermediate titles in the long articles. It is recommended that the main titles numbered as 1., 2., and intermediate titles as 1.1, 1.2., 2.1., 2.2. All the main and intermediate titles (main sections, sources and appendices) should be written in bold face.

Expressions highlighted in the text, must be «in quotes», bold or italic faces must not be used. There must not be double highlighting as «in quotes» and bold or italic.

There must not be intents at the start of section and paragraphs.

Illustrations, graphics, images and other materials those used in text must be in JPEG or GIF format. Visual material and attachments must be delivered also via e-mail if required.

### References

APA is accepted for citation and references.

Methodically consistency is essential for writing the footnotes and sources. Names of long works (books, magazines, newspapers etc.) should be written in italic face, names of short works (articles, stories, poems and so on) «in quotes». Also, it recommended that to use footnotes only for the additional information that cannot be given in the text.

The compiler, translator, preparer for publication, editor must be shown in the tag if exist.

In case of the citation of the text of electronic media, the name of author, title and date of publication which are specified are used. The date of access should also be noted in parentheses in catalog information.

The secondary sources should be avoided if the primary resources are available.

The works those have not been cited must not be shown in the sources.

The sources should be given at the end of the text in alphabetical order. The publishing houses should be given clearly and the page ranges of the articles should be stated.

Articles written in any alphabets other than Latin alphabet should include the title, abstract, keywords, and references written in Latin.